JAHRESVERZEICHNIS 2009

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. DDr. h. c. Arnold Angenendt, D-48143 Münster, Sp. 111–112, 199–200.
Prof. DDr. Kurt Appel, A-1010 Wien, Sp. 311–312, 485–487.
Prof. Dr. Edmund Arens, CH-6000 Luzern 7, Sp. 25–27, 341–342, 431–432KR.
Thomas Arlinghaus, D-48143 Münster, Sp. 171KR, 431KR.
Dr. Wolfgang Baum, D-01069 Dresden, Sp. 393–394.
Prof. Dr. Klaus Baumann, D-79098 Freiburg i. Br., Sp. 143–145, 400–403.
Prof. Dr. Ulrike Bechmann, A-8010 Graz, Sp. 342–348.
Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, D-10963 Berlin, Sp. 167–168, 170–171KR.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling, Sp. 59–60, 212–213, 238–240, 312–313.
Prof. Dr. Ulrich Berges, D-53113 Bonn, Sp. 107–108, 456–457.
Dr. Michael Biehl, D-22609 Hamburg, Sp. 384.
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, D-49074 Osnabrück, Sp. 251–252.
Dr. Matthias Blum, D-14195 Berlin, Sp. 368–369, 453.
Dr. Stefan Böntert, D-44801 Bochum, Sp. 407–409.
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48149 Münster, Sp. 504–508.
Prof. Dr. Michael von Brück, D-80539 München, Sp. 384–385.
PD Dr. Florian Bruckmann, D-85072 Eichstätt, Sp. 216–217, 221–223, 492–494.
Dr. Matthias Brüggemeier, D-93053 Regensburg, Sp. 15–20.
Johannes Bulitta, D-06618 Naumburg, Sp. 169–170KR, 171KR, 259KR, 261–262KR(1), 262KR(2), 349–350KR.
Dr. Arnd Bünker, CH-9000 St. Gallen, Sp. 57–59.
Christoph Buysch, D-52068 Aachen, Sp. 350KR(1), 350KR(2), 432–433KR.
Prof. Dr. Thomas Dienberg, D-48145 Münster, Sp. 260KR.
Prof. Dr. Rainer Dillmann, D-55411 Bingen a. R., 460–461.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund, Sp. 104–107, 298–299, 494–497.
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster, Sp. 262, 351KR.
Prof. Dr. Christoph Elsas, D-35032 Marburg a. d. Lahn, Sp. 161–167, 510–511.
Prof. Dr. Pius Engelbert OSB, I-00153 Rom, Sp. 200–202.
Prof. Dr. Rudolf Englert, D-45117 Essen, Sp. 252–254.
Prof. Dr. Stephan Ernst, D-97070 Würzburg, Sp. 67–68.
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, CH-7000 Chur, Sp. 172–173KR, 177–194, 207.
Prof. Dr. Ernst Feil, D-82205 Gilching, Sp. 46–47, 248–249.
Prof. Dr. Georg Fischer SJ, A-6020 Innsbruck, Sp. 108–109.
Dr. Thomas Flammer, D-48143 Münster, Sp. 433KR.
Prof. Dr. Bernhard Fraling, D-48151 Münster, Sp. 61–67.
Prof. Dr. Albert Franz, D-01069 Dresden, Sp. 389–393.
Dr. Gotthard Fuchs, D-65185 Wiesbaden, Sp. 497–499.
Dr. Simone Furlani, I-35139 Padova, Sp. 489–491.
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, D-37073 Göttingen, Sp. 304–306.
Dr. Christoph Goldt, D-86152 Augsburg, Sp. 516–517.
Dr. Hans-Georg Gradl, D-54290 Trier, Sp. 369–371.
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79700 Freiburg i. Br., Sp. 21, 523KR.
PD Dr. Michael Groneberg, CH-1700 Fribourg, Sp. 487–489.
Prof. Dr. Walter Groß, D-72076 Tübingen, Sp. 363–364.
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, D-64289 Darmstadt, Sp. 245–247.
Prof. Dr. Hermann Häring, D-72074 Tübingen, Sp. 322–325.
Prof. Dr. Richard Hartmann, D-36037 Fulda, Sp. 141–142, 405–407.
Dr. Bernhard Hegge, NL-6294 Vijlen, Sp. 208–211.
Susanne Hegger, D-44780 Bochum, Sp. 85–87, 394–398.
Dr. Christian Heller, D-59348 Lüdinghausen, Sp. 427–429.
Christian Hengstermann, D-48143 Münster, Sp. 172KR, 434KR.
Prof. Dr. h. c. Hans Hermann Henrix, D-52074 Aachen, Sp. 223–227.
Waltraud Herbstrith OCD, D-72070 Tübingen, Sp. 219–220.
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, D-53113 Bonn, Sp. 300–301.
Dr. Guido Hunze, D-48149 Münster, Sp. 338–341.
Prof. DDr. h.c. Otto Kaiser, D-35037 Marburg, Sp. 364–368.
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195 Berlin, Sp. 310–311, 348–349, 349, 375, 378–381, 420–422, 511–512.
Dr. Michael Kappes, D-48143 Münster, Sp. 322–424.
Prof. Dr. Hans Kessler, D-33824 Werther, Sp. 410–415.
Dr. Tobias Kläden, D-48149 Münster, Sp. 73–75, 332–334, 334–338, 404–405.
Gregor Klapczynski, D-48143 Münster, Sp. 525–526KR.
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, D-96045 Bamberg, Sp. 207–208.
Dr. Siegfried Kleymann, D-48143 Münster, Sp. 415–416.
Prof. Dr. Rainer Koltermann SJ †, Sp. 1–15, 327–329.
Dr. Michael Konkel, D-53111 Bonn, Sp. 27–29, 30–32.
Prof. Dr. Ulrich Körtner, A-1010 Wien, Sp. 231–234.
Boris Krause, D-48153 Münster, Sp. 173–174KR, 260–261KR(1), 261KR(2), 432KR.
Dr. Jutta Koslowski, D-48149 Münster, Sp. 168–169, 381–382, 508–510.
PD Dr. Rolf Kühn, D-79194 Gundelfingen, Sp. 432KR.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, D-86135 Augsburg, Sp. 81–83.
Markus Lau, D-48143 Münster, Sp. 170KR(1), 170KR(2), 259–260KR(1), 260KR(2), 285–289, 351KR(1), 351KR(2), 433KR, 523KR.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, D-48143 Münster, Sp. 136–137.
Prof. Dr. Volker Leppin, D-07743 Jena, Sp. 202–203, 378–379, 463–465.
Dr. Markus Lersch, D-36037 Fulda, Sp. 296–298, 473–476, 476–478, 502–504.
Prof. Dr. Reinhard Leuze, D-81243 München, Sp. 129–130.
Prof. DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten, Sp. 35–37, 83–85, 211–212, 230–231.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52062 Aachen, Sp. 75–77.
Prof. DDr. Hubertus Lutterbach, D-45117 Essen, Sp. 461–463.
Dr. Gerhard Maier, D-72072 Tübingen, Sp. 196–197.
Prof. Dr. Hans-Christian Maner, D-55128 Mainz, Sp. 465–466.
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig, Sp. 41–46.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn, Sp. 470–473, 500–501.
Prof. DDr. h.c. Norbert Mette, D-44227 Dortmund, Sp. 247–248.
Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, D-14195 Berlin, Sp. 433–434KR.
Dr. Thomas Möllenbeck, D-33099 Paderborn, Sp. 150–151.
Prof. Dr. Wolfgang Müller, CH-6000 Luzern 7, Sp. 409–410.
Dr. Wunibald Müller, D-97359 Münsterschwarzach, Sp. 242–244.
Prof. DDr. Doris Nauer, D-56174 Vallendar, Sp. 293–295.
Prof. Dr. Peter Neuner, D-80539 München, Sp. 145–147, 236–238, 308–310.
Prof. Dr. Markus Öhler, A-1010 Wien, Sp. 171–172KR.
Dr. Johannes Oeldemann, D-33098 Paderborn, Sp. 193–195.
Prof. Dr. Heinrich Petri, D-48653 Coesfeld, Sp. 205–207.
Prof. DDr. Michael Plattig O. Carm., D-48145 Münster, Sp. 156–158.
Dr. Christian Polke, S-75238 Uppsala, Sp. 148–150, 480–482, 491–492.
Dr. Michaela Puzicha OSB, A-5010 Salzburg, Sp. 372–375.
Dr. Stefan Rau, D-48153 Münster, Sp. 87.
Prof. DDr. Johann Reikerstorfer, A-1010 Wien, Sp. 55–57.
Dr. Matthias Remenyi, D-52062 Aachen, Sp. 68–73.
Dr. Monika Renz, CH-9007 St. Gallen, Sp. 299–300.
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster, Sp. 109–111, 133–134.
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, D-76829 Landau, Sp. 79–81, 213–216.
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Bornheim, Sp. 115–129, 306–308, 325–327.
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, D-48149 Münster, Sp. 441–452.
Prof. Dr. Peter Schallenberg, D-36037 Fulda, Sp. 523–524.
PD Dr. med. Jann E. Schlimme, D-30623 Hannover, Sp. 329–332.
Prof. Dr. Herbert Schlögel, D-93040 Regensburg, Sp. 241–242, 512–514.
Dr. Hansjörg Schmid, D-70184 Stuttgart, Sp. 152–153, 429–431.
Prof. Dr. Philipp Schmitz SJ, D-60322 Frankfurt, Sp. 240–241, 244–245.
Prof. Dr. Thomas Schüller, D-48143 Münster, Sp. 517–521, 521–523.
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, D-80539 München, Sp. 256–259.
Prof. Dr. Rolf Schönberger, D-93053 Regensburg, Sp. 38–41.
Dr. Christian Schramm, D-06110 Halle a. d. Saale, Sp. 524.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, D-48143 Münster, Sp. 91–102, 101–104, 371–372.
Prof. DDr. Werner Schüßler, D-54296 Trier, Sp. 52–55.
Prof. DDr. h.c. Horst Schwebel, D-35037 Marburg, Sp. 419–420.
Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, D-60599 Frankfurt a. M., Sp. 203–205.
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda, Sp. 515–516.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, D-33098 Paderborn, Sp. 320–322, 399–400.
Prof. Dr. Magnus Striet, D-79085 Freiburg i. Br., Sp. 353–364.
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, D-80539 München, Sp. 317–320.
Dr. Marco A. Sorace, D-40233 Düsseldorf, Sp. 15–20, 158–161, 285–289, 434–436KR, 523KR.
Prof. Dr. Martin Stuflesser, D-97070 Würzburg, Sp. 138–141.
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48143 Münster, Sp. 227–230, 478–480.
Dr. Andrea Taschl-Erber, A-1010 Wien, Sp. 302–304.
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, D-99089 Erfurt, Sp. 482–485, 524KR.
Prof. Dr. Michael Tilly, D-76829 Landau, Sp. 457–460.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, D-33098 Paderborn, Sp. 234–236, 375–378.
Dr. Christian Uhrig, D-45131 Essen, Sp. 34, 37–38.
PD Dr. Klaus Unterburger, D-48143 Münster, Sp. 60–61, 77–79, 265–280, 467–470.
Dr. Stephanie van de Loo, D-48149 Münster, Sp. 504–508.
Dr. Joachim Vette, D-69117 Heidelberg, Sp. 25.
Matthias Vonarburg, CH-6000 Luzern 7, Sp. 388–389.
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48153 Münster, Sp. 499–500.
Dr. Robert Vorholt, D-42780 Bochum, Sp. 197–199.
Prof. Dr. Dieter Wagner, D-36093 Künzell, Sp. 195–196.
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster, Sp. 279–286.

Prof. Dr. Heribert Wahl, D-54296 Trier, Sp. 313–315.
Dr. Margit Wasmaier-Sailer, D-48143 Münster, Sp. 385–388.
Prof. Dr. Günther Wassilowsky, A-4020 Linz, Sp. 112–113.
Prof. Dr. Christoph Weber, D-40227 Düsseldorf, Sp. 33–34.
Dr. Lydia Wegener, D-50923 Köln, Sp. 153–156.
Dr. Norbert Weigl, D-80539 München, Sp. 134–136.
Prof. Dr. Wolfgang Weiß, D-97070 Würzburg, Sp. 113–115.
Prof. DDr. h. c. Gunther Wenz, D-80799 München, Sp. 130–132, 220–221, 398–399.
Prof. Dr. Jürgen Werbick, D-48143 Münster, Sp. 217–219.
Dr. Martin Wichmann, D-77933 Lahr, Sp. 47–49.
Prof. Dr. Maria Widl, D-99089 Erfurt, Sp. 254–256.
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, D-65835 Liederbach, Sp. 249–250, 315–317.
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, D-48149 Münster, Sp. 137–138.
Dr. Stephan Winter, D-49003 Osnabrück, Sp. 416–419.
Prof. Dr. Hubert Wolf, 48143 Münster, Sp. 265–280, 466–467.
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, D-53229 Bonn, Sp. 32–33, 289–293.
PD Dr. Jakob Wöhrle, D-48143 Münster, Sp. 454–456.
Prof. Dr. Holger Zaborowski, USA-20064 Washington, Sp. 49–52.
Prof. Dr. Hans Zirker, D-41564 Kaarst, Sp. 21–24, 382–384, 424–427.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze? (Rainer Koltermann SJ †), Sp. 1–15.
Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der „Rechtfertigung" in neuer Perspektive (Stefan Schreiber), Sp. 91–102.
Calvin im Spiegel seiner Interpreten. Der lange Weg zur Überwindung von Vorurteilen am Beispiel der Sakramententheologie (Eva-Maria Faber), Sp. 177–194.
Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung (Hubert Wolf / Klaus Unterburger), Sp. 265–280.
„Crux probat omnia" – Elemente einer katholischen Kreuzestheologie im Rahmen einer Theologie des Bildes (Harald Wagner), Sp. 279–286.
Freiheit wagen. Jürgen Habermas und die Moderne (Magnus Striet), Sp. 352–364.
Abstieg ins Tal von Elah – Kompetenz, Kanon und religiöse Bildung (Clauß Peter Sajak), Sp. 441–452.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Alberigo, Giuseppe: Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils, Zürich 2009, Sp. 32–33.
Alferi, Thomas: „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …". Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 213–216.
Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johann Illmann, hg. v. Jacob Neusner / Alan J. Avery-Peck / Antti Laatp / Risto Nurmerla / Karl-Gustav Sandelin, Lanham / Maryland 2006, Sp. 348–349.
Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jörg Frey, Tübingen 2007, Sp. 101–104.
Balthasar, Hans Urs von: Priesterliche Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 211–212.
Bauks, Michaela: Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Psalm 22, Stuttgart 2004, Sp. 350.
Berges, Ulrich: Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien 2008, Sp. 364–368.
Bertrand-Pfaff, Dominik: Eine Poetik der Gabe. Kerygmatische Lebensform im Anschluss an Martin Deutingers Kunst- und Moraltheologie, Fribourg 2004, Sp. 523.
Bischof, Hartwig: Marie-Alain Couturier. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie, Paderborn 2007, Sp. 79–81.
Biser, Eugen / Heinzmann, Richard: Mensch und Spiritualität. Eugen Biser und Richard Heinzmann im Gespräch, Darmstadt 2007, Sp. 409–410.
Blanco Wißmann, Felipe: „Er tat das Rechte …". Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25, Zürich 2008, Sp. 454–456.
Boff, Leornardo: Fundamentalismus und Terrorismus. Aus dem Portugiesischen von Walter O. Schupp, Göttingen 2007, Sp. 247–248.
Büchner, Christine: Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beiheft 1), Stuttgart 2007, Sp. 153–156.
Buckenmaier, Achim: Moses. Geschichte einer Rettung, Augsburg 2005, Sp. 350.
Burger, Christoph: Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55). Aus den Jahren 1520/21, Tübingen 2007, Sp. 205–207.
Cassidy, Richard J.: Four Times Peter. Portrayals of Peter in the Four Gospels and at Philippi, Collegeville / Minnesota 2007, Sp. 351.
Chazan, Robert: The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500, Cambridge 2006, Sp. 375.
Christen und Muslime in Deutschland. Religion – Gesellschaft – säkularer Staat, hg. v. Rainer Isak / Hansjörg Schmid, Freiburg i. Br. 2003, Sp. 161–167.
Christophersen, Alf: Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, Tübingen 2008, Sp. 478–480.
Censor Censorum. Gesammelte Aufsätze von Hermann H. Schwedt. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. v. Tobias Lagatz / Sabine Schratz, Paderborn 2006, Sp. 33–34.
Clayton, Philip: Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt, Göttingen 2007, Sp. 68–73.
Dalferth, Ingolf U.: Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, Sp. 322–325.
Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie, hg. v. Klaus Berger / Ulrich Niemann / Marion Wagner, Regensburg 2007, Sp. 55–57.
Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, hg. v. Andreas Merkt, Darmstadt 2008, Sp. 372–375.
Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen, hg. v. Dorothea Sattler / Gunther Wenz, Freiburg i. Br. 2006, Sp. 236–238.
de Marchi, Giuseppe: Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi, 13), Roma 1957: Ristampa anastatica, Città del Vaticano 2006, Sp. 466–467.
Demel, Sabine: Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 517–521.
Denker, Jochen: Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen-Vluyn 2002, Sp. 223–227.
Dennebaum, Tonke: Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube, Würzburg 2006, Sp. 169–170.
Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames, Trier 2008, Sp. 405–407.
Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker, Wiesbaden 2008, Sp. 248–249.
Der „gerechte Krieg". Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, hg. v. Georg Kreis, Basel 2006, Sp. 60–61.
Der Tod im Leben. Ein Symposion, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier, München 2004, Sp. 21.
Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse, hg. v. Alberto da Silva Moreira / Michael Ramminger / Afonso Maria Ligorio Soares, Münster 2006, Sp. 57–59.
Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. v. Gregor Maria Hoff / Hans Waldenfels, Stuttgart 2008, Sp. 382–384.
Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, hg. v. Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier, Heusenstamm 2006, Sp. 334–338.
Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, hg. v. Christoph Dohmen, Regensburg 2007, Sp. 315–317.
Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis, hg. v. Christian Lange / Clemens Leonhard / Ralph Olbrich, Darmstadt 2008, Sp. 134–136.
Die Touler Vita Leos IX., hg. v. Hans-Georg Krause unter Mitwirkung von Detlev Jasper / Veronika Lukas, Hannover 2007, Sp. 200–202.
Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, hg. v. Klaus Müller / Magnus Striet, Regensburg 2005, Sp. 49–52.
Dörr, Elfriede: Lernort Weltgebetstag. Zugänge zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag der Frauen, Stuttgart 2009, Sp. 508–510.
Drewermann, Eugen: Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Bd. 1: Das Gehirn. Grundlagen und Erkenntnisse der Hirnforschung, Bd. 2: Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen, Düsseldorf 2006 / 2007, Sp. 73–75.
Dunderberg, Ismo: The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John *and* Thomas, Oxford 2006, Sp. 170.
Eibach, Ulrich: Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht, Wuppertal 2006, Sp. 332–334.
Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegeten-Konferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005, hg. v. Anatoly A. Alexeev / Christos Karakolis / Ulrich Luz, Tübingen 2008, Sp. 193–195.
Einleitung in das Neue Testament, hg. v. Martin Ebner / Stefan Schreiber, Stuttgart 2008, Sp. 104–107.
Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, hg. v. Thomas Söding, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 351.
Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, hg. v. Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet, Münster 2004, Sp. 240–241.

Ernst, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009, Sp. 512–514.

Fenske, Wolfgang: Wie Jesus zum „Arier" wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2005, Sp. 349.

Filipazzi, Antonio G.: Rappresentanze e Rappresentanti Pontifici dalla seconde metà del XX secolo, Città del Vaticano 2006, Sp. 466–467.

Fletcher, Richard: Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter, Darmstadt 2005, Sp. 161–167.

Florek, Zdzislaw: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein, Stuttgart 2004, Sp. 219–220.

Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs, hg. v. Christoph Niemand, Frankfurt a. M. 2002, Sp. 171–172.

Fritzen, Wolfgang: Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen, Stuttgart 2008, Sp. 299–300.

Fungula Kwilu, Frédéric: Präexistenz Christi. Zur aktuellen Bedeutung einer christologischen Grundmetapher im Licht der Strukturontologie, Würzburg 2008, Sp. 500–501.

Fuss, Barbara: Neutestamentliches Griechisch. Ein Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre, Tübingen 2007, Sp. 351.

Ganoczy, Alexandre: La Trinité créatrice. Synergie en théologie, Paris 2003, Sp. 523.

Gemeinhardt, Peter: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin / New York 2002, Sp. 504–508.

Geschichte des katholischen Gesangbuchs, hg. v. Dominik Fugger / Andreas Scheidgen, Tübingen 2008, Sp. 133–134.

Gillmayr-Bucher, Susanne / Meurer, Thomas / Rahner, Johanna / Söding, Thomas / Weihs, Alexander: Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 453.

Girard, René: Wissenschaft und christlicher Glaube, hg. v. Eilert Herms, Tübingen 2007, Sp. 259.

Girard, René / Vattimo, Gianni: Christentum und Relativismus, hg. v. Pierpaolo Antonello, übers. v. Christine Boesten-Stengel, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 489–491.

Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz Spezial, hg. v. Ulrich Ruh, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 296–298.

Goertz, Hans-Jürgen: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, Sp. 202–203.

„Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ilona Riedel-Spangenberger / Erich Zenger, Paderborn 2006, Sp. 368–369.

Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Dietlind Langner / Marco A. Sorace / Peter Zimmerling, Stuttgart 2008, Sp. 415–416.

Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hg. v. Bernd Hamm / Volker Leppin, Tübingen 2007, Sp. 156–158.

Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger, Tübingen 2008, Sp. 212–213.

Grabner-Haider, Anton: Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Darmstadt 2007, Sp. 308–310.

Gregg, Brian Han: The Historical Jesus and the Final Judgement Sayings in Q, Tübingen 2006, Sp. 170.

Grethlein, Christian: Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens, Göttingen 2007, Sp. 138–141.

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Žak, Tübingen 2008, Sp. 231–234.

Haarmann, Volker: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen, Zürich 2008, Sp. 456–457.

Hack, Achim T.: Codex Carolinus. Erster u. zweiter Halbband. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert, Stuttgart 2006/2007, Sp. 199–200.

Hamm, Berndt / Welker, Michael: Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, Sp. 378–379.

Handbuch der katholischen Soziallehre, hg. v. Anton Rauscher (Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle), Berlin 2008, Sp. 516–517.

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Peter Dinzelbacher, Paderborn 2008, Sp. 461–463.

Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, hg. v. Ulrich Dehn, Frankfurt 2008, Sp. 341–342.

Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, hg. v. Josef Pichler / Christoph Heil, Darmstadt 2007, Sp. 293–295.

Heim, Manfred: Kirchengeschichte in Daten, München 2006, Sp. 171.

Hentschel, Anni: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, Tübingen 2007, Sp. 302–304.

Hercsik, Donath: Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes, Würzburg 2007, Sp. 399–400.

Hermeneutik der Religion, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger, Tübingen 2007, Sp. 46–47.

Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, hg. v. Rainer Kampling, Paderborn 2008, Sp. 289–293.

Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br. 2006, Sp. 306–308.

Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise, Darmstadt 2008, Sp. 385–388.

Hindrichs, Gunnar: Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 485–487.

Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Mainz 2007, Sp. 216–217.

Höhn, Hans-Joachim: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, Sp. 150–151.

Holtz, Gudrun: Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus, Berlin 2007, Sp. 457–460.

Holzbach, Mathis-Christian: Plutarch: Galba-Otho und die Apostelgeschichte – ein Gattungsvergleich, Münster 2006, Sp. 259–260.

Hoppe, Ulrich T. G.: Zwischen Atum und Morgenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen, Münster 2007, Sp. 81–83.

Horst, Ulrich: Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin, Berlin 2006, Sp. 260.

Huber, Konrad: Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung, Münster 2007, Sp. 260.

Hunze, Guido: Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten, Stuttgart 2007, Sp. 252–254.

Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi, Regensburg 2007, Sp. 433–434.

Ioannis Calvini: Scripta didactica et polemica. Vol. 2: Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, hg. v. Mirjam van Veen, Genf 2007, Sp. 207.

Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, hg. v. Anna Ohlidal / Stefan Samerski, Stuttgart 2006, Sp. 203–205.

„Jesus von Nazareth" in der wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. Hermann Häring, Wien / Berlin 2008, Sp. 494–497.

Jews, Catholics, and the Burden of History. Studies in Contemporary Jewry, hg. v. Eli Lederhendler, Oxford 2005, Sp. 310–311.

Jhi, Jun-Hyung: Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung, Göttingen 2006, Sp. 238–240.

Joseph Bernhart. Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll, Weißenhorn 2007, Sp. 145–147.

Jung, Martin H.: Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler, Göttingen 2008, Sp. 463–465.

Kaiser, Otto: Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet, Stuttgart 2006, Sp. 25.

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. Müller, Zürich 2006, Sp. 35–37.

Kausales Denken. Philosophische und psychologische Perspektiven, hg. v. Daniela Bailer-Jones / Monika Dullstein / Sabina Pauen, Paderborn 2007, Sp. 349–350.

Kettl, Silvia: Ist Gott wahrnehmbar? William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in ‚Perceiving God' und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs, Münster 2006, Sp. 171.

Kiel, Albrecht: Die Sprachphilosophie Karl Jaspers. Anthropologische Dimensionen der Kommunikation, Darmstadt 2008, Sp. 431–432.

Kinnen, Michael: Gott in Einsdreißig – „Fides et Radio". Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio, Ostfildern 2008, Sp. 407–409.

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Julian Nida-Rümelin / Elif Özmen, Stuttgart 2007, Sp. 487–489.

Klieber, Rupert / Stowasser, Martin: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Münster 2006, Sp. 384.

Kommunikation des Evangeliums. Festschrift für Udo F. Schmälzle, hg. v. Tobias Kläden / Judith Könemann / Dagmar Stoltmann, Münster 2008, Sp. 141–142.

Knapp, Markus: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 492–494.

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien, Stuttgart 2005, Sp. 465–466.

Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, hg. v. Michael Domsgen, Leipzig 2005, Sp. 254–256.

Konradt, Matthias: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium, Tübingen 2007, Sp. 369–371.

Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam: Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, Sp. 424–427.

Körtner, Ulrich H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, Sp. 59–60.

Krenski, Thomas: Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie, Hamburg 2007, Sp. 83–85.

Krief, Hervé: Les grands courants de la spiritualité juive, Bern 2008, Sp. 381–382.

Krienke, Markus: Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis, Regensburg 2006, Sp. 476–478.

Krienke, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini, Stuttgart 2004, Sp. 473–476.

Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008, Sp. 389–393.

Kühnlein, Michael: Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, Tübingen 2008, Sp. 491–492.

Kuschel, Karl-Josef: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, Sp. 342–348.

Kutschera, Franz von: Was vom Christentum bleibt, Paderborn 2008, Sp. 432.

Lämmermann, Godwin: Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen – Theorien – Themen, Neukirchen-Vluyn 2006, Sp. 404–405.

Laube, Martin: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006, Sp. 480–482.

Leidhold, Wolfgang: Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt 2008, Sp. 312–313.

Leppin, Volker: Martin Luther, Darmstadt 2006, Sp. 375–378.

Lewis, Albert: Responsorisch Kirche sein. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar, Berlin 2007, Sp. 230–231.

Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens, hg. v. Michael Langer, München 2006, Sp. 261–262.

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen, Würzburg 2007, Sp. 85–87.

Lohse, Eduard: Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008, Sp. 371–372.

Lorenz, Dominik: Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive, Berlin 2007, Sp. 502–504.

Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste. Spiel vor Gott – die Liturgie, Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön sein?, Regensburg 2008, Sp. 419–420.

Martínez Sistach, Lluís: Die Vereine von Gläubigen, Paderborn 2008, Sp. 521–523.

Matter, Christine: New World Horizon. Religion, Moderne und amerikanische Individualität, Bielefeld 2007, Sp. 432.

McGrath, Alister: Zweifeln. Der Thomas in jedem von uns, Holzgerlingen 2007, Sp. 262.

„Mein Sohn bist du" (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen, hg. v. Eckart Otto / Erich Zenger, Stuttgart 2002, Sp. 432–433.

Meister Eckhart aus theologischer Sicht, hg. v. Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer i. A. der Meister-Eckhart-Gesellschaft, Stuttgart 2007, Sp. 158–161.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen, Paderborn 2007, Sp. 87.

Michael, Robert: A History of Catholic Antisemitism. The Dark Side of the Church, New York 2008, Sp. 511–512.

Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005, hg. v. Severin J. Lederhilger, Frankfurt a. M. 2006, Sp. 327–329.

Moderne soziologische Theorien und sozialer Wandel, hg. v. Wieland Jäger / Ulrike Weinzierl, Wiesbaden 2007, Sp. 260–261.

Müller, Christoph Gregor: Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission, Stuttgart 2008, Sp. 195–196.

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Bd. II: Weisen der Weltbeziehung, Münster 2006, Sp. 311–312.

Müller, Wolfgang Erich: Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung, Darmstadt 2008, Sp. 393–394.

Mutschler, Bernhard: Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses, Tübingen 2006, Sp. 34.

Mystik – Herausforderung und Inspiration. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbick, Ostfildern 2008, Sp. 415–416.

Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, hg. v. Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt, Berlin 2007, Sp. 329–332.

Neugebauer, Georg: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin 2007, Sp. 227–230.

Nitsche, Bernhard: Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre, Regensburg 2008, Sp. 320–322.

Nüssel, Friederike / Sattler, Dorothea: Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, Sp. 234–236.

Oberdorfer, Bernd: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001, Sp. 504–508.

Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebigkeit' und ‚Rekonfessionalisierung', hg. v. Peter Neuner / Brigitta Kleinschwärzer-Meister, Berlin 2006, Sp. 422–424.

Olyan, Saul M.: Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences, Cambridge 2008, Sp. 107–108.

Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer" in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger, Tübingen 2007, Sp. 21–24.

Ostmeyer, Karl-Heinrich: Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament, Tübingen 2006, Sp. 25–27.

Pasquale, Gianluigi: Aristotle and the Principle of Non-Contradiction, Sankt Augustin 2006, Sp. 172.

Perkins, Pheme: Introduction to the Synoptic Gospels, Michigan / Cambrige 2007, Sp. 298–299.

Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Ostfildern 2008, Sp. 115–129.

Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Bd.: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, hg. v. Richard Schäffler, Freiburg i. Br. / München 2008, Sp. 482–485.

Philosophische Einübung in die Theologie. Zweiter Bd.: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, hg. v. Richard Schäffler, Freiburg i. Br. / München 2008, Sp. 482–485.

Philosophische Einübung in die Theologie. Dritter Bd.: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie, hg. v. Richard Schäffler, Freiburg i. Br. / München 2008, Sp. 482–485.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2008, Sp. 27–29.

Porsch, Hedwig: Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs, Stuttgart 2008, Sp. 242–244.

Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, hg. v. Christian Grethlein / Helmut Schwier, Leipzig 2007, Sp. 251–252.

Probst, Manfred unter Mitarbeit von Mark Reinhold, Markus Hermann und Matias Kristopeit: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631), Münster 2008, Sp. 109–111.

Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit, hg. v. Anton Rauscher / Rudolf Weiler, Innsbruck 2003, Sp. 523–524.

Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber / Abdullah Takim, Regensburg 2008, Sp. 427–429.

Pujiula, Martin: Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandreia und sein Paidagogos, Berlin / New York 2006, Sp. 37–38.

Ragg, Sascha: Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts, Hannover 2006, Sp. 111–112.

Reikerstorfer, Johann: Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 524.

Reinmuth, Eckart: Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, Göttingen 2002, Sp. 524.

Religionsmethodik. Handbuch für die Sekundarstufe I und II, hg. v. Ulrike Baumann, Berlin 2007, Sp. 431.

Religiöse Überzeugungen und Öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, hg. v. Franz-Josef Bormann / Bernd Irlenborn, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 148–150.

Renz, Andreas: Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, Sp. 161–167.

Renz, Monika: Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur, Paderborn 2008, Sp. 410–415.

Richter, Paul: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin, Wien 2008, Sp. 388–389.

Rieger, Reinhold: Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters, Tübingen 2006, Sp. 38–41.

Römelt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. 1 Grundlagen, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 515–516.

Rose, Christian: Theologie als Erzählung im Markusevangelium. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15, Tübingen 2007, Sp. 433.

Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2004, Sp. 161–167.

Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie, Paderborn / München / Wien / Zürich 2008, Sp. 221–223.

Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. Hans Joas / Klaus Wiegandt, Frankfurt a. M. 2007, Sp. 261.

Satake, Akira: Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 2008, Sp. 196–197.

Schadel, Erwin: Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 313–315.

Schäfer, Peter: Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum, Leipzig 2008, Sp. 168–169.

Schlegel, Alexander: Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 244–245.

Schlink, Edmund: Die Lehre von der Taufe, hg. v. Peter Zimmerling, Göttingen 2007, Sp. 129–130.

Schmälzle, Udo F.: Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum, Berlin 2008, Sp. 400–403.

Schmidt, Werner H.: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20, Göttingen 2008, Sp. 108–109.

Schneider-Stengel, Detlef: Das Kreuz der Hellenisierung. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums, Münster 2006, Sp. 172–173.

Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 61–67.

Schönborn, Christoph: Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens, hg. v. Hubert Philipp Weber, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 338–341.

Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik, Stuttgart 2007, Sp. 67–68.

Schramm, Christian: Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten, Stuttgart 2008, Sp. 197–199.

Schulze, Markus: Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 499–500.

Schüßler, Werner / Sturm, Erdmann: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, Sp. 41–46.

Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, hg. v. René Kaufmann / Holger Ebelt, Dresden 2003, Sp. 47–49.

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24, Stuttgart 2002, Sp. 30–32.

Seelsorge und Psychoanalyse, hg. v. Isabelle Noth / Christoph Morgenthaler, Stuttgart 2007, Sp. 143–145.

Sellin, Gerhard: Der Brief an die Epheser, Göttingen 2008, Sp. 300–301.

Sellmann, Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt a. M. 2007, Sp. 245–247.

Skeb, Matthias: Exegese und Lebensform. Die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare, Leiden 2007, Sp. 434.

Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman, hg. v. Roman A. Siebenrock / Wilhelm Tolksdorf, Frankfurt a. M. 2006, Sp. 207–208.

Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III, Tübingen 2007, Sp. 304–306.

Steinke, Johannes Maria: John Polkinghorne. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie, Göttingen 2006, Sp. 75–77.

Stock, Alex: Poetische Dogmatik: Gotteslehre 2. Namen, Paderborn 2005, Sp. 317–320.

Stow, Kenneth: Jewish dogs. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter, Stanford 2006, Sp. 420–422.

Strohmeyer, Arno: Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Das Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650), Mainz 2006, Sp. 112–113.

Tapp, Christian: Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit, Stuttgart 2005, Sp. 77–79.

Tautz, Monika: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Mensch und Ethos im Islam und Christentum, Stuttgart 2007, Sp. 429–431.

The Cambridge History of Judaism: Vol. 4: Late Roman-Rabbinic Period, hg. v. Steven T. Katz, Cambrigde 2006, Sp. 379–381.

Theißen, Gerd: Die Weisheit des Urchristentums. Aus Neuem Testament und außerkanonischen Schriften, München 2008, Sp. 262.

The Jerusalem Talmud. Third Order: Naim. Tractate Qiddušin. Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer, Berlin / New York 2008, Sp. 167–168.

Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, hg. v. Konrad Hilpert / Stephan Leimgruber, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 285–289.

Theologische Ethik – autobiografisch, hg. v. Konrad Hilpert, Paderborn 2007, Sp. 241–242.

The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew F. Gregory / Christopher M. Tuckett, Oxford 2005, Sp. 523.

Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007, Sp. 130–132.

Thiede, Werner: Theologie und Esoterik. Eine gegenseitige Herausforderung, Leipzig 2007, Sp. 398–399.

Thiele, Martin. H.: Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel, Münster 2009, Sp. 497–499.

Tillich, Paul: Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929/30), hg. v. Erdmann Sturm, Berlin / New York 2007, Sp. 52–55.

Tück, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 470–473.

Unterburger, Klaus: Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, Stuttgart 2006, Sp. 113–115.

Urban, Albert Josef / Bexten, Marion: Kleines liturgisches Wörterbuch. Mit Zeichnungen von Benedikt Schaufelberger, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 136–137.

Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, hg. v. Lucia Scherzberg, Paderborn 2008, Sp. 433.

Wahl, Heribert: LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, Münster 2008, Sp. 256–259.

Weigel, George: Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche, München 2006, Sp. 249–250.

Weimar, Peter: Studien zur Priesterschrift, Tübingen 2008, Sp. 363–364.

Weninger, Michael H.: Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften, Baden-Baden 2007, Sp. 152–153.

Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, hg. v. Dorothea Greiner / Erich Noventa / Klaus Raschzok / Albrecht Schödl, Leipzig 2007, Sp. 137–138.

Wenzel, Knut: Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 217–219.

Werbick, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, Sp. 394–398.

Werden, was ich bin. Ein spirituelles Lesebuch, hg. v. Paul M. Zulehner, Ostfildern 2008, Sp. 434–436.

Westphal, Sebastian J.: American National Identity after September 11. Post-9/11 Experience as Mirror Narrative, Berlin 2007, Sp. 525–526.

What is „Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding, hg. v. Mikołaj Olszewski, Münster 2007, Sp. 467–470.

Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, hg. v. Magnus Striet, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 325–327.

Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, hg. v. Benedikt Kranemann / Gotthard Fuchs / Joachim Hake, Stuttgart 2004, Sp. 416–419.

Wolter, Michael: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008, Sp. 460–461.

Wörterbuch der Religionen. hg. v. Christoph Auffahrt / Hans G. Kippenberg / Axel Michaels, Stuttgart 2006, Sp. 510–511.

Wunder, Edgar: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie, Stuttgart 2005, Sp. 173–174.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884–1945, Göttingen 2007, Sp. 384–385.

Zimmermann, Jens: Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 220–221.

Zimmermann, Markus: Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini, Frankfurt a. M. 2006, Sp. 208–211.

Zulehner, Paul M.: GottesSehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur, Ostfildern 2008, Sp. 434–436.

IV. Beiträge

Das „eschatologische Bureau" im Umbau (Matthias Brüggemeier / Marco A. Sorace), Sp. 15–20.

V. Theologische Literatur

Sp. 173–175, 261–263, 435–439, 525–527.

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. I–XIV (ThRv 1/2009)
Habilitationen: Sp. XIII–XVI (ThRv 1/2009)

VII. Jahresverzeichnis

104. Jahrgang / 2008: Sp. V–XVI (ThRv 2/2009)

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 | **2009** | **105. Jahrgang**

Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze? (Rainer Koltermann SJ) . . . . . Sp. 3

Das „eschatologische Bureau" im Umbau (Matthias Brüggemeier / Marco A. Sorace) . . . . . Sp. 15

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 21

Der Tod im Leben. Ein Symposion, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier (Gisbert Greshake)

Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer" in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger (Hans Zirker)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 25

Kaiser, Otto: Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet (Joachim Vette)

Ostmeyer, Karl-Heinrich: Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament (Edmund Arens)

Pohlmann, Karl-Friedrich: Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion (Michael Konkel)

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (Michael Konkel)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 32

Alberigo, Giuseppe: Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils (Josef Wohlmuth)

Censor Censorum. Gesammelte Aufsätze von Hermann H. Schwedt. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. v. Tobias Lagatz / Sabine Schratz (Christoph Weber)

Mutschler, Bernhard: Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses (Christian Uhrig)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 35

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. Müller (Manfred Lochbrunner)

Pujiula, Martin: Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandreia und sein Paidagogos (Christian Uhrig)

Rieger, Reinhold: Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters (Rolf Schönberger)

Schüßler, Werner / Sturm, Erdmann: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung (Kurt Meier)

Religionsphilospohie . . . . . Sp. 46

Hermeneutik der Religion, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Ernst Feil)

Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, hg. v. René Kaufmann / Holger Ebelt (Martin Wichmann)

Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, hg. v. Klaus Müller / Magnus Striet (Holger Zaborowski)

Tillich, Paul: Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929/30), hg. v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 55

Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie. hg. v. Klaus Berger / Ulrich Niemann / Marion Wagner (Johann Reikerstorfer)

Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse. hg. v. Alberto da Silva Moreira / Michael Ramminger / Afonso Maria Ligorio Soares (Arnd Bünker)

Körtner, Ulrich H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik (Wolfgang Beinert)

Moraltheologie . . . . . Sp. 60

Der „gerechte Krieg". Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, hg. v. Georg Kreis (Klaus Unterburger)

Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf (Bernhard Fraling)

Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik (Stephan Ernst)

Theologie und Naturwissenschaften . . . . Sp. 68

Clayton, Philip: Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt (Matthias Remenyi)

Drewermann, Eugen: Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Band 1: Das Gehirn. Grundlagen und Erkenntnisse der Hirnforschung, Band 2: Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen (Tobias Kläden)

Steinke, Johannes Maria: John Polkinghorne. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie (Ulrich Lüke)

Tapp, Christian: Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit (Klaus Unterburger)

Theologie – Kunst – Literatur . . . . . Sp. 79

Bischof, Hartwig: Marie-Alain Couturier. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie (Karlheinz Ruhstorfer)

Hoppe, Ulrich T. G.: Zwischen Atum und Morgenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen (Georg Langenhorst)

Krenski, Thomas: Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie (Manfred Lochbrunner)

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen(Susanne Hegger)

Meyer zu Schlochtern, Josef: Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen (Stefan Rau)

Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze?

Rainer Koltermann SJ

Die Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Glauben und Wissenschaften ist lang und nicht selten leidvoll. Wem kämen dabei die Namen Galilei, Darwin, Haeckel und Freud nicht in den Sinn. Vor einiger Zeit hatte Papst Johannes Paul II. Galilei rehabilitiert. Am 22.10.1996 hielt derselbe Papst eine Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften zum Thema Evolution und Schöpfung. Sollte das auch eine Rehabilitierung Darwins sein, wie manche Zeitungen behaupteten?

In mehr als 40 Jahren Diskussion mit Naturwissenschaftlern, unzähligen Vorträgen und 25 Jahren Vorlesungen – an der Universität Mainz in der Zoologie und an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M. in Naturphilosophie – ist mir als eines der Hauptprobleme im Dialog mit Naturwissenschaftlern immer noch die Frage nach dem Verhältnis von Evolution und Schöpfung begegnet. Sie hat sich in zahlreichen Büchern zum Thema Evolution von Seiten der Naturwissenschaftler niedergeschlagen und ist besonders kämpferisch zu finden bei den fundamentalistischen Kreationisten in Amerika (Arthur-Ernest Wilder Smith, 1985), aber auch in Deutschland (Werner Gitt, Manfred Wermke, 1981) und anderen Staaten Europas. Oft wird dabei Evolution gegen Schöpfung ausgespielt bzw. Schöpfung gegen Evolution, so als ob es nur ein ‚Entweder – Oder' gäbe und nicht ein „Sowohl Schöpfung als auch Evolution".

I. Die Wissenschaftstheoretische Grundregel

Die historische Wurzel für diese falsche Alternative geht zurück auf die wissenschaftstheoretisch auch schon falsche Fragestellung bereits bei Darwin, die in nahezu klassischer Weise in E. Mayrs Buch „... und Darwin hatte doch recht". Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionslehre (1994) (engl. „One long argument" 1991) formuliert worden ist. Worin liegt der Grundfehler dieser falschen Gegenüberstellung? Darwin fand zu seiner Zeit mehrheitlich die Anschauung vor, dass die Arten konstant seien (Carl Linné, 1707–1778) und dass sie einzeln erschaffen worden seien. Diese Anschauung entnahm man einem oberflächlichen, aber falschen Verständnis der Bibel. Wir werden das später noch genauer sehen. Diese

Gd 128.4°

ZLD

Verknüpfung von Artenkonstanz und Erschaffung ist aber schon wissenschaftstheoretisch nicht gerechtfertigt. Denn das eine, ob die Arten konstant oder inkonstant (= veränderlich) sind, ist eine naturwissenschaftliche Frage, die nicht von der Philosophie oder Theologie entschieden werden kann. Die Frage, ob die Arten erschaffen oder nicht erschaffen sind, ist hingegen ein philosophisch-theologisches Problem, das seinerseits nicht mit naturwissenschaftlicher Methodik beantwortet werden kann.

Ich möchte das an einem anschaulichen Beispiel klarmachen: Nehmen Sie ein Zweieurostück in die Hand. Darüber können verschiedene Wissenschaften unterschiedliche Aussagen machen. Ein Physiker sagt z. B.: das Geldstück wiegt 10 g, es hat diese bestimmte Härte. Ein Chemiker sagt: Das Zweieurostück hat einen Kupferkern und einen Nickelmantel. Der Künstler sagt: Es ist ästhetisch schön gestaltet. Der Wirtschaftswissenschaftler sagt: Es hat eine Kaufkraft von etwa 2,5 Dollar. Der Politiker sagt: Im Jahre 2000 war es noch kein gültiges Zahlungsmittel, sondern es galt die DM bei uns. Es sind fünf einzelne Aussagen zu demselben Gegenstand, nämlich dem Zweieurostück. Ludwig Wittgenstein (1889–1951), der Wiener Philosoph, nennt das „unterschiedliche Sprachspiele". Nun gilt folgende Grundregel: Unterschiedliche Sprachspiele darf man nicht gegeneinander ausspielen. Wenn jemand z. B. sagt: „Das Zweieurostück wiegt 10 g, a b e r es ist ästhetisch schön gestaltet", so merkt jeder sofort, dass das „aber" logisch falsch ist. Verschiedene Sprachspiele ergänzen sich höchstens, das „aber" muss also durch ein „und" ersetzt werden. Sprachspiele sind kumulativ oder additiv, nicht aber kontradiktorisch (widersprüchlich). Oder allgemein: Die Wirklichkeit ist so komplex oder vielschichtig, dass sie nicht von einer Wissenschaft allein erschöpfend erfasst werden kann. Genauso, das werden wir im Laufe dieses Artikels aufweisen, sind das philosophisch-theologische Sprachspiel „Schöpfung" einerseits und das naturwissenschaftliche Sprachspiel „Evolution" andererseits nicht kontradiktorisch, sondern additiv zu verwenden, d. h. „sowohl als auch" gilt in diesem Zusammenhang. Da „Evolution" in das naturwissenschaftliche Sprachspiel gehört, „Schöpfung" aber nicht, ist es ein Kategorienfehler, „Schöpfung" überhaupt im naturwissenschaftlichen Sprachspiel auftauchen zu lassen. Dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt: Da Schöpfung in das philosophisch-theologische Sprachspiel gehört, Evolution aber nicht, kann ein Philosoph oder ein Theologe als solcher zur Evolution mit seiner Methodik nichts sagen.

Zusammenfassend folgt daraus: naturwissenschaftliche Fragen müssen mit naturwissenschaftlicher Methodik gelöst werden. Falls sie jetzt mit dieser Methode nicht zu beantworten sind (weil z. B. die Instrumente nicht genug entwickelt sind, Teleskope u. a.), so muss die naturwissenschaftliche Frage offen gelassen werden, darf also nicht mit wissenschaftsfremden Disziplinen (z. B. Philosophie bzw. Theologie oder sogar ideologisch) beantwortet werden.

Andererseits sind die Naturwissenschaften aufgrund ihrer Methodik (nur prinzipiell Messbares mit experimenteller Methode zu erforschen) nicht in der Lage, etwa die philosophisch-theologische Frage nach der Schöpfung legitim zu stellen, noch sie zu beantworten. Schöpfung ist kein naturwissenschaftlicher Begriff, der deshalb auch nicht mit naturwissenschaftlicher Methodik verifiziert oder falsifiziert werden kann. Der Naturphilosoph Carl Friedrich von Weizsäcker (1979, 167f) hat die unterschiedliche Fragestellung von Naturwissenschaften und Philosophie wie folgt beschrieben: „Das Verhältnis der Philosophie zur sogenannten positiven Wissenschaft läßt sich auf die Formel bringen: Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, dass die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt. Diese sind insbesondere die eigenen Grundfragen des jeweiligen Fachs. Die Physik fragt normalerweise nicht, was Natur, was Raum, Zeit, Gegenstand eigentlich ist, die Biologie fragt normalerweise nicht, was Leben ist, die Psychologie nicht, was man mit Seele meint, was Bewußtsein eigentlich ist." Man könnte hinzufügen, da Gott kein Erkenntnisgegenstand der Naturwissenschaft ist, kann man naturwissenschaftlich auch nicht nach dem erschaffenden Tun Gottes fragen. Umgekehrt kann auch die Philosophie oder die Theologie nichts über ein naturwissenschaftliches Problem sagen, z. B. ob Evolution stattgefunden hat oder nicht, ob die Erde sich um die Sonne bewegt oder umgekehrt. Andererseits steht es der Philosophie und der Theologie zu, mit ihrer Methodik die Frage nach der Schöpfung zu stellen und zu beantworten.

Im Folgenden sollen anhand von Publikationen in der Biologie und der Theologie Beispiele von Grenzüberschreitungen bzw. Methodenfehler vorgestellt werden, die sich also nicht an die verschiedenen Sprachspiele (L. Wittgentstein, 1971) halten (metábasis eis to allo génos).

Diese Methodenfehler finden sich sowohl bei Naturwissenschaftlern als auch bei Theologen, besonders solchen fundamentalistischer Prägung, indem sie die Bibel fälschlicherweise als naturwissenschaftliches Lehrbuch ansehen.

Obwohl diese wissenschaftstheoretischen Grundregeln doch so einsichtig sind, gibt es immer wieder Wissenschaftler, sowohl Naturwissenschaftler als auch Philosophen und Theologen, die sich in ihren Formulierungen nicht daran halten und immer wieder Kategorienfehler begehen. Einige solcher eklatanten Beispiele sollen hier dargestellt und analysiert werden.

II. Verstöße gegen die wissenschaftstheoretische Grundregel

Hier sollen also einzelne Texte analysiert werden, die das Verhältnis von Evolution und Schöpfung betreffen. Das soll zunächst mit Texten von Naturwissenschaftlern geschehen; anschließend werden auch Aussagen von Theologen daraufhin geprüft, ob sie den Grundregeln der Wissenschaftstheorie widersprechen oder entsprechen.

1. Naturwissenschaftliche Methodenfehler (= Kategorienfehler)

Etwa 30 Bücher der Biologie und zahlreiche Artikel, die das Verhältnis von Evolution und Schöpfung tangieren, habe ich daraufhin untersucht. Hier können natürlich nicht alle einschlägigen Texte zitiert, sondern nur eine genügend große Anzahl exemplarisch herausgegriffen werden. So verkündete 1959 der Evolutionsbiologe Sir *Julian Huxley* auf der Jahrhundertfeier des Darwinismus (Chicago, 1960): „Der Darwinismus verbannte die ganze Idee, daß Gott der Schöpfer der Organismen sei, aus dem Bereich der vernünftigen Diskussion. Darwin zeigte auf, daß kein übernatürlicher Planer nötig war" (zitiert nach W. Gitt, M. Wermke, 1971, 14). Wissenschaftstheoretisch korrekt hätte dieser Satz lauten müssen: „Der Darwinismus verbannte die Idee der Konstanz der Arten aus dem Bereich der vernünftigen biologischen Diskussion. Darwin zeigte, dass das Angepasstsein der Organismen durch die natürliche Selektion zustande gekommen ist. Ob ein Schöpfer mit dem ganzen naturwissenschaftlichen Prozess etwas zu tun hat oder nicht, darüber kann ich mit meiner naturwissenschaftlichen Methodik keine Aussagen machen." Eine solche Formulierung ist zwar rhetorisch weniger wirksam, aber sie entspricht den strengen Regeln der Wissenschaftstheorie.

Reinhard W. Kaplan, emeritierter Professor für Mikrobiologie, schrieb in seinem Buch „Der Ursprung des Lebens" (^{2}1978), 281: „Nach den bisher erarbeiteten Einsichten ist die Fähigkeit der Materie, belebte Systeme zu entwickeln, allein in ihrer Struktur und in ihren möglichen Wirkungen gegeben. Übernatürliche Faktoren erscheinen überflüssig, es gibt keinerlei Anzeichen für sie." Auch hier ist der letzte Satz mit keinem naturwissenschaftlichen Grund oder Experiment zu rechtfertigen. Da ein Naturwissenschaftler in seinen Untersuchungen von der Existenz Gottes abstrahiert, d. h. davon absieht, was nicht bedeutet, als Mensch leugne er ihn, – so kann er auch keine Aussage machen über die Existenz übernatürlicher Faktoren, und ebenso wenig über ihre Nichtexistenz beim Übergang vom Unbelebten zum Belebten.

Klaus Dose, emeritierter Professor für Biochemie in Mainz, stellt in einem Aufsatz zur Entstehung des Lebens (1987) drei verschiedene Theorien zur Entstehung des Lebens vor: durch Panspermie aus dem Weltraum, durch Evolution auf der Erde (Biogenese) und durch Schöpfung. Die letzte Möglichkeit wird mit dem lapidaren Satz ausgeschlossen: „Widerspricht den Naturgesetzen". Logisch richtig hätte er schreiben müssen: „Die Entstehung des Lebens ist naturwissenschaftlich denkbar entweder auf der Erde oder außerhalb der Erde. Ob der Vorgang auch mit Schöpfung zu tun hat, darüber kann ich mit meiner naturwissenschaftlichen Methode nichts sagen."

Derselbe wissenschaftstheoretische Fehler ist schon bei *Darwin* zu finden. In seinem Buch „Die Entstehung der Arten" (1859) will er aufzeigen, „daß die Arten nicht getrennt erschaffen worden sind, sondern ähnlich den Varietäten von anderen Arten abstammen" (1967, 26). Auch der bekannte Freiburger Zoologe *Hans Mohr* (geb. 1930) meint (1985, 178): „Lebewesen stammen von Lebewesen ab; sie werden nicht ständig oder in Intervallen neu geschaffen." In beiden Fällen ist der schon erwähnte Methodenfehler vorhanden. Die Aussage hätte in beiden Zitaten inhaltlich lauten müssen: Die Arten sind nicht konstant, sondern veränderlich. Alle Lebewesen stammen von einer Urform ab.

In dem schon zitierten Buch von *Ernst Mayr*, (1994, 232), Harvardprofessor und wohl bekanntester Evolutionstheoretiker, wird Schöpfungsglaube definiert als „Glaube an die buchstäbliche Wahrheit der Schöpfungsgeschichte, wie sie in der Genesis beschrieben wird". Kein heutiger Exeget würde dieser Definition zustimmen. Ein Kapitel von Mayrs Buch trägt die Überschrift: „Die Kampfansage an den Schöpfungsglauben: die erste Darwinsche Revolution." In der englischen Ausgabe steht bezeichnenderweise für Schöpfungsglaube „Creationism", also das, was man als fundamentalistische Bibelauslegung zu dieser Frage bezeichnet. Diese Grenzüberschreitungen und Methodenfehler reichen bis in die Schulbücher für Biologie an den Gymnasien. So gibt es in *„Linder Biologie"*, 1989, 502 einen Abschnitt „Abstammungslehre und Schöpfungslehre." Darin wird jedoch als Schöpfungslehre eine fundamentalistische Bibelinterpretation beschrieben (= Kreationismus), nicht aber die von den christlichen Kirchen allgemein vorgetragene Schöpfungslehre. Es heißt dort: „Das Leben entstand durch einen einmaligen Schöpfungsakt. Die Lebewesen sind in der jetzt bekannten Vielfalt erschaffen". Es liegt wieder derselbe wissenschaftsphilosophische Grundfehler wie bei Darwin und dieselbe falsche Bibelinterpretation vor, wie sie auch E. Mayr jüngst (1994) vorgetragen hat.

Der *Grundirrtum* von *Darwin* und *vieler Biologen* in seinem Gefolge besteht darin, dass fälschlicherweise Konstanz der Arten mit Schöpfung gleichgesetzt wird; als dann Veränderlichkeit der Arten (Evolution) nachgewiesen wurde, meinten diese Autoren, damit auch die Erschaffung der Arten widerlegt zu haben. In einem modernen Buch über Evolution (J. M. *Smith*, E. *Szathmáry* (1996) heißt es: „William Paley erklärte die maschinenartige Natur des Lebens mit der Existenz eines Schöpfers; heutzutage würden wir die natürliche Auslese zur Erklärung heranziehen" (15). Wieder eine Verwechselung der Kategorien.

2. Methodenfehler der Theologen

Als Gegenposition zur Evolutionstheorie hat in den letzten Jahrzehnten der fundamentalistische Kreationismus besonders in den USA, aber auch in der Bundesrepublik von sich reden gemacht. Er lehnt die Evolution deshalb ab, weil diese angeblich den Aussagen von Genesis 1 und 2 widerspricht. Aus den USA ist besonders zu nennen Arthur Ernest *Wilder-Smith* mit seinem auch ins Deutsche übersetzten, inzwischen schon in 5. Auflage erschienenen Buch (1985) „Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution. Experimentelle und theoretische Einwände gegen die Evolutionstheorie". Im deutschen Sprachraum sei ferner hingewiesen auf Werner *Gitt* „Schuf Gott durch Evolution?" (1990), worin der Autor gegen eine „theistische Evolutionslehre" Sturm läuft. Er versteht darunter die Synthese von Evolutions- und Schöpfungslehre, die heute von den meisten christlichen Theologen der Großkirchen vertreten wird.

Der Biologe Joachim *Illies* hatte in seinem Büchlein „Schöpfung oder Evolution" trotz des missverständlichen Titels, als ob beide Begriffe gegeneinander ausgespielt werden sollten, inhaltlich versucht aufzuzeigen, dass sowohl Evolution als auch Schöpfung Geltung haben. Evolution ist nicht Gegensatz von Schöpfung, sondern die materielle Ausführung eines göttlichen „Es werde" (1980). Der Titel des Buches wurde J. Illies vom Verlag aufgezwungen, weil er werbewirksamer sei.

Trotzdem ist Joachim Illies in seinem posthum erschienenen Buch „Der Jahrhundertirrtum. Würdigung und Kritik des Darwinismus" (1983) der Methodenfehler der Vermischung der beiden Argumentationsebenen von Naturwissenschaft und Philosophie unterlaufen. Er schreibt: „Den Zufall für all dies verantwortlich zu machen, heißt doch einfach nur, ein ‚wir wissen es nicht' mit einem neuen passenden Namen zu belegen. Wenn es aber um Namen geht, könnte man dort auch wieder Gott sagen, denn darunter können wir uns wenigstens etwas vorstellen, nämlich eine ‚ordnende Absicht', wie es der Philosoph Immanuel Kant nannte" (189). Es verstößt gegen die Grundregeln der Wissenschaftsphilosophie und ist obendrein schlechte Theologie, wenn ein naturwissenschaftliches „Wir-wissen-es-nicht" mit dem Namen „Gott" belegt wird. Wenn ein Naturwissenschaftler zufällige Mutationen, Genrekombinationen und Selektion als Ursachen für das Evolutionsgeschehen entdeckt und nachgewiesen hat, dann muss man das nach den Methodenregeln der verschiedenen Disziplinen so stehen lassen. Wenn ein theologisch denkender Mensch aber in dieses Geschehen direkt Gott hineinbringt, macht er ihn zum Lückenbüßergott, zur naturwissenschaftlichen Kategorie.

Doch zurück zu den *fundamentalistischen Kreationisten*. Wir halten die Darstellung deshalb für so wichtig, weil durch diese theologische Fehlinterpretation der Bibel der Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und den Theologen der Großkirchen gestört wird oder gar nicht erst zustande kommt. 1963 wurde von zehn Naturwissenschaftlern, zumeist aus den Ingenieurwissenschaften und der Technik, die Creation Research Society (Schöpfungs-Forschungs-Gesellschaft) gegründet. Inzwischen sind bereits mehr als 2500 Tochter- und Schwesterorganisationen, besonders in den USA und Kanada, aber auch in Europa und anderen Erdteilen entstanden. Die Kreationisten geben ein Biologielehrbuch heraus mit dem Titel „Creation Science" (Schöpfungswissenschaft, wobei das englische Wort „science" eigentlich Naturwissenschaft heißt im Unterschied zur lateinischen Wurzel „scientia", was für jegliche Wissenschaft gilt); es erscheint eine Vierteljahresschrift mit „Beweisen" für die fundamentalistische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte. Diese gläubigen, aber fundamentalistischen Akademiker wollen den Glauben an die Schöpfung, so wie sie diesen nach Genesis 1 und 2 verstehen, wieder lebendig werden lassen. Der Schöpfungsglaube sei durch die ideologisch gefärbte Evolutionstheorie verblasst oder habe Schaden erlitten; und deshalb wollen die Kreationisten, wie sie sich nennen, an die Stelle der Evolutionstheorie ihr fundamentalistisches Verständnis von Erschaffung der Lebewesen setzen. Noch im Jahre 1999 wurde von einer staatlichen Behörde für Erziehung beschlossen, dass im Staat Kansas (USA) die Lehre von der Evolution nicht mehr auf dem Themenkanon des Biologieunterrichtes zu stehen hat (S. C. Todd: Nature 401 (30. 11. 1999), 423).

Welche Beweise bringen die Kreationisten für ihre These nun vor? Es wird in zweifacher Weise argumentiert. Entweder werden Aussagen wörtlich aus der Bibel zitiert, um die Evolutionstheorie zu widerlegen, oder man bringt sogenannte Einwände naturwissenschaftlicher Art vor. Im ersteren Fall macht man den typisch methodologischen Kategorienfehler, die naturwissenschaftliche Frage nach der Evolution mit der Methode einer nicht-naturwissenschaftlichen (d. h. in diesem Falle einer theologischen) Disziplin beantworten zu wollen. Vielfach wird dabei von den Kreationisten logisch vorausgesetzt, dass es sich bei der Bibel um ein zumindest auch naturwissenschaftliches Lehrbuch handelt. Das aber widerspricht den Ergebnissen der exegetischen Forschung und ist schon aus dem Vergleich der beiden Schöpfungsberichte in Genesis 1 und 2 ersichtlich, die unvermittelt und nicht harmonisiert zwei unterschiedliche naturwissenschaftliche Weltbilder nebeneinander stellen. Der Bibel kommt es also nicht auf das naturwissenschaftliche Wie der Entstehung der Lebewesen an, sondern sie ist ein Glaubens- und Heilsbuch, das allerdings Gott auch als Schöpfer jeglichen Weltseins bekennt. Die Bibel will nicht sagen, wie der Himmel entstanden ist, sondern wie man in den Himmel kommt.

Eine zweite Schiene der Argumentation der Kreationisten besteht in sogenannten naturwissenschaftlichen Beweisen, wie sie sich z. B. ausführlich in dem zitierten Buch von A. E. Wilder-Smith gegen die Evolutionstheorie finden (vgl. auch: R. Jeßberger, 1990. Koltermann, R., Kreationismus, 1990). Sollten die naturwissenschaftlichen Gründe nun aber tatsächlich die Evolution der Lebewesen widerlegen, was sie aber nicht tun, so folgte daraus höchstens, dass die Evolutionstheorie fehlerhaft, lückenhaft oder im schlimmsten Fall falsch wäre. Keineswegs würde aber dadurch bewiesen, – wegen derselben methodologischen Grundregel – dass die Arten erschaffen sind. Denn eine solche Vermischung der Argumentationsebenen ist wissenschaftsphilosophisch nicht gestattet. Zudem müssen sich die Kreationisten sagen lassen, dass ihre Bibelinterpretation im Gegensatz zu den Ergebnissen der modernen, wissenschaftlichen Exegese steht, welche die verschiedenen Literaturgattungen (genera litteraria) unterscheidet.

Berüchtigt sind in der naturwissenschaftlichen Argumentation der Kreationisten die angeblichen Fußabdrücke von Menschen und Riesenmenschen aus der Zeit der Saurier im Erdmittelalter (Mesozoikum). Roland T. Bird hat diese Trittspuren aus Paluxy Creek in der Gegend von Glen Rose (Texas) 1939 im Buch „Natural History" mit Fotos veröffentlicht und nachgewiesen, dass sie von Menschenhand gemeißelt worden sind. Wahrscheinlich sind sie vor längerer Zeit von Indianern angebracht worden, um symbolisch die Verbundenheit des Menschen mit allen Lebewesen anzudeuten. Clifford Burke erklärte sie 1945 dennoch für echt. Von da an haben sie Eingang in viele kreationistische Bücher gefunden, so z. B. in das Buch von A. E. Wilder-Smith „Herkunft und Zukunft des Menschen" (1972). Da die Beweise für die Unechtheit dieser Fußabdrücke aber so überwältigend sind, werden die Fußabdrücke in der neueren kreationistischen Literatur nicht mehr als „Beweise" verwendet.

Zusammenfassend kann man von den fundamentalistischen Kreationisten sagen, dass ihnen drei grundlegende Missverständnisse und Fehler unterlaufen:

Erstens ist ihre Auslegung des Schöpfungsberichtes fundamentalistisch, d. h. wortwörtlich, als sei er ein heutiger Geschichtsbericht der Erschaffung der Arten, ohne die literarischen Gattungen der verschiedenen Erzählungen der Bibel zu berücksichtigen. Die Bibel ist kein naturwissenschaftliches Lehrbuch. Die kreationistische Bibelauslegung entspricht also nicht der heutigen wissenschaftlichen Exegese, wie sie von den meisten protestantischen und katholischen Bibelwissenschaftlern vertreten wird.

Zweitens fehlt es den Kreationisten an philosophischem Rüstzeug, so dass für sie Evolution und Schöpfung zwei unvereinbare Begriffe sind, wobei für sie Evolution identisch ist mit Nicht-Schöpfung (was auch für nicht wenige Naturwissenschaftler zutrifft). Damit liegt ihr Missverständnis auf derselben Ebene wie der Fehler Darwins, nur dass dieser von der Evolution überzeugt war und deshalb Schöpfung als unmöglich ansah und dadurch sogar seinen Glauben aufgab.

Drittens verwechselt Wilder-Smith und mit ihm viele Kreationisten eine atheistische Evolutionstheorie, wie sie von manchen Naturwissenschaftlern zu Unrecht vorgetragen wird (z. B. vom atheistischen Dialektischen Materialismus im Osten und von einigen Evolutionstheoretikern im Westen), mit einer Evolutionstheorie, die sich wissenschaftsphilosophisch korrekt auf die naturwissenschaftlichen Aussagen beschränkt und der Philosophie bzw. Theologie ihr weiteres Fragen und Forschen überlässt.

L. R. Godfrey hat deshalb von den Kreationisten mit Recht gesagt: „Wissenschaft ist nicht das Geschäft der wissenschaftlichen Kreationisten, vielmehr ist die Zerstörung der öffentlichen Glaubwürdigkeit der Evolutionslehre deren wahres Ziel. [...] Wissenschaftliche Schöpfungslehre mag eine schlechte Wissenschaft sein, sie ist aber eine bedeutende und politische Macht" (W. Klausewitz, 1983).

Intelligent Design. Eine moderne Version des Kreationismus ist das, was ihre Vertreter als Intelligent Design bezeichnen. Auch der Wiener Kardinal Schönborn hat sich in einem Interview mit der „New York Times" vom 7. 7. 2005 in die Schar der Vertreter des Intelligent Design eingereiht. Im Unterschied zu den klassischen Kreationisten wird weder aus der Bibel noch aus naturwissenschaftlicher Sicht gegen die Evolutionstheorie argumentiert, sondern aus philosophischem Ansatz. Es sei doch in der Natur ein Plan zu erkennen, der Intelligenz verrät bzw. voraussetzt. Letztlich muss ein intelligenter Planer für die ganze Welt, besonders aber für die Lebewesen angenommen werden. P. George Coyne SJ hat sich in einem Artikel in der FAZ vom 25. 8. 2005 gegen den Kardinal gewandt. (Zuerst in Englisch in der katholischen Wochenzeitschrift „The Tablet" erschienen). Er weist nach, dass das naturwissenschaftliche Wechselspiel von Zufall und Notwendigkeit keineswegs einem Plan Gottes widerspreche. [Nach einer Notiz in „Science" vom 25. 8. 2006, S. 13 von C. Holden ist Coyne deshalb (?) von der Leitung der Vatikanischen Sternwarte abgesetzt worden.] Grundsätzlich müssen wir darauf hinweisen, dass das „Argumentum ex finalitate" weniger geeignet ist, auf die Existenz Gottes schließen zu lassen, als der Kontingenzbeweis, den wir später bringen werden. Außerdem erinnern wir nochmals, dass eine wissenschaftliche Methode (z. B. die naturwissenschaftliche) nicht gegen eine andere wie die philosophische und theologische Methode ausgespielt werden darf. Bei einem Treffen am 4. 9. 2006 mit Papst Benedikt XVI., an dem Kardinal Christoph Schönborn, Prof. Peter Schuster, Molekularbiologe aus Wien, der deutsche Philosoph Prof. Robert Spaemann, und P. Paul Erbrich SJ, em. Professor für Naturphilosophie an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München, teilnahmen (Declan Butler, When science and theology meet: Nature 443, 7. 9. 2006, 10–11), wurde versucht zu einer Einigung zu gelangen. Die Ergebnisse dieses Treffens sind im Jahr 2007 erschienen mit einem Vorwort von Kardinal Schönborn und ausführlichen Zitaten aus Veröffentlichungen von Papst Benedikt XVI. Nach Prof. Schuster wird es dabei bleiben, dass jede Wissenschaft sich in den Aussagen auf die Kompetenz des eigenen Faches beschränken soll. Auf jeden Fall wird es keine Billigung des Intelligent Design geben. (Vgl. auch Simon Conway Morris, Darwins Suchmaschine. FAZ 16.7.2005, 38, gegen Kardinal Schönborn. Vgl. Horn, S. O., Wiedenhöfer, S. (Hrsg.), Schöpfung und Evolution, 2007). Mit Recht hat neuerdings M. Mahner (2008) darauf hingewiesen, dass „Intelligent Design: Die Neuauflage des teleologischen Gottesbeweises" sei, mit allen schon bei W. S. Paley zu findenden Problemen und Schwierigkeiten.

3. Methodologisch korrekte Aussagen von Naturwissenschaftlern und Theologen

Es wäre nun aber falsch, wollte man nur die methodologischen Fehler von Naturwissenschaftlern und Theologen aufzeigen. Es gibt durchaus auf beiden Seiten auch korrekte Äußerungen unter Wahrung der methodologischen Grenzen. Dabei ist allerdings anzumerken, dass die korrekten Texte weitaus seltener bei den Naturwissenschaftlern zu finden sind als bei Philosophen und Theologen.

Von J. *Illies* wurde schon gesagt, dass er von der Komplementarität beider Aussagen spricht: von der Evolution *und* der Erschaffung der Arten. Das eine sei eine naturwissenschaftliche Aussage, das andere eine theologische. In dem Buch *Natura 3*, Biologie für die Gymnasien, Oberstufe, Klett 1995, 343 wird von der naturwissenschaftlichen und theologischen Betrachtung gesprochen. „Metaphysische Einflüsse sind einer naturwissenschaftlichen Untersuchung nicht zugänglich und können deshalb in einer naturwissenschaftlichen Theorie nicht vorkommen. Die Gottesfrage kann mit den Mitteln der Naturwissenschaft nicht beantwortet werden; sie ist eine Glaubensfrage." Am gleichen Ort wird dann auch ein Zitat von Johannes Paul II. (allerdings unkorrekt zitiert, von mir korrigiert) gebracht: „Ein recht verstandener Schöpfungsglaube und eine recht aufgefasste Evolutionslehre behindern sich nicht. Die Evolution setzt ja die Schöpfung voraus; die Schöpfung zeigt sich im Lichte der Evolution wie ein Ereignis, das sich über die Zeit erstreckt – wie eine creatio continua –, in der dem Gläubigen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde sichtbar wird."

III. Beginnender Dialog

Papst Johannes Paul II. hat Galilei rehabilitiert und im Herbst 1996 vor den Mitgliedern der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften anerkannt, dass die Evolution „mehr als nur eine Hypothese" sei. In Amerika hat die National Academy of Sciences und die American Association for the Advancement of Science (AAAS) Schritte unternommen, um den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religion voranzubringen (G. Easterbrook, 1997).

Bisher haben wir nur in negativer Weise gesagt, dass Evolution und Schöpfung wegen der verschiedenen Sprachspiele oder Kategorien sich nicht widersprechen können. Wie das Verhältnis von Evolution und Schöpfung nicht nur negativ zu bestimmen ist, sondern positiv als „Schöpfung in Evolution" oder als Erhaltung der Lebewesen im Sein, was die ontologische Möglichkeitsbedingung für Evolution ist, sei zum Abschluss wenigstens in den Grundzügen dargelegt; man kann es ausführlich in meinem Buch „Grundzüge der modernen Naturphilosophie" bzw. in dem anderen „Universum, Mensch, Gott" nachlesen (R. Koltermann, 1994; 1997).

IV. Philosophischer Aufweis von Schöpfung in Evolution

Auch wenn die Aussage der Bibel klar ist, dass alles, was es in der Welt gibt, und die Welt als ganze von Gott geschaffen ist, so bleibt doch eine denkerische Lösung, wie Evolution und Schöpfung miteinander zu vereinbaren sind, offen. Das wollen wir zum Abschluss in den Grundgedanken kurz philosophisch darlegen. Dabei gehen wir von dem Grunddatum der Evolutionstheorie aus, dass die Arten sich im Laufe der Geschichte des Lebens verändert haben, also nicht konstant sind, und zweitens von einer anderen naturwissenschaftlichen Beobachtung, dass alle Lebewesen einen Anfang und ein Ende als Individuen oder auch als Arten haben.

1. Lebewesen, als Arten und als Individuen, haben einen Anfang (Geburt, Schlüpfen aus dem Ei, Keimen, Teilung von Einzellern) und ein Ende (Tod, Aussterben einer Art); wie die Evolutionstheorie uns lehrt, sind die Arten veränderlich, und jedes Individuum macht Veränderungen während seines Lebens durch.

2. Anfang, Ende, Veränderlichkeit sind philosophische Indizien dafür, dass etwas nicht notwendig existiert. Denn wenn es notwendig existierte, müsste es schlechthin und immer existieren. Das aber können wir von keinem Lebewesen sagen. Denn vor der Geburt existiert es noch nicht, nach dem Tod existiert es nicht mehr. Was nicht notwendig existiert, nennt der Philosoph kontingent. Das Wort kommt vom lateinischen contingere = glücken, zufallen, gelingen. Es ist ein Glück, dass einem Lebewesen die Existenz zufällt, zukommt. Aber ihm kommt die Existenz eben nicht notwendig oder wesensnotwendig zu.

3. Deshalb sind in diesem eben erklärten Sinne alle Lebewesen kontingent. Sie existieren auf nicht-notwendige Weise, sie können auch nicht existieren.

4. Nach Kant fragen wir nun: Was ist die ontologische (seinsmäßige) Möglichkeitsbedingung für die Existenz von Kontingentem? oder m. a. W.: ist es denkbar, dass es nur Kontingentes gibt?

5. Um zu einer Antwort zu kommen, müssen wir bedenken, dass kontingente Seiende in ihrer Existenz immer abhängig sind von einem anderen Seienden: Wir sind in unserer Existenz abhängig von unseren Eltern, die wiederum von ihren Eltern usw., zurück bis zu den Vorfahren von Pongiden und Hominiden, bis man schließlich zum ersten Lebewesen kommt.

6. Die Existenz von nur Abhängigem in der Existenz ist ein Widerspruch in sich. Denn dann würde man behaupten, dass etwas Abhängiges in seiner Existenz existiert, ohne etwas zu benennen oder als existent vorauszusetzen, wovon das Abhängige existiert. Man würde damit behaupten, dass etwas abhängig in seiner Existenz ist und zugleich unabhängig. Das ist aber offensichtlich ein klarer Widerspruch.

7. Real existierendes Kontingentes erfordert deshalb etwas Nicht-Abhängiges als real existierend. Wir können das, was nicht bezogen ist auf etwas davor Existierendes auch als nicht-relativ, oder positiv ausgedrückt, als absolut bezeichnen, d. h. losgelöst von jeglicher Abhängigkeit in seiner Existenz. Wenn etwas aber losgelöst von jeglicher Abhängigkeit in seiner Existenz von etwas anderem existiert, existiert es dadurch, dass es den Grund seiner Existenz in sich selber hat.

8. Dieses Absolute Sein befragen wir nun in einer Analyse auf seine notwendigen Minimaleigenschaften:

a. Ist es *zeitlich oder nicht-zeitlich*? Wenn es zeitlich wäre, hieße das, dass es veränderlich ist. Der Zahn der Zeit nagt an uns. Was veränderlich ist, existiert nicht auf notwendige Weise, sondern auf kontingente Weise. Wenn es aber zeitlich wäre und folglich kontingent, würde ein Widerspruch bestehen zwischen der Kontingenz aufgrund der Zeitlichkeit und der vorhin abgeleiteten Nicht-kontingenz des Absoluten. Aus dem Widerspruch kommt man nur heraus, wenn man dem Absoluten die Zeitlichkeit abspricht. Als Absolutes ist es nicht-kontingent, als Zeitliches wäre es kontingent. Dieser Widerspruch ist nur auflösbar, wenn wir ihm die Zeitlichkeit absprechen.

b. Ist das Absolute *endlich oder unendlich*? Wenn es endlich wäre, wäre es veränderlich. Denn man könnte einem bestimmten endlichen Sein etwas hinzufügen oder wegnehmen und es damit verändern. Was aber veränderlich ist, dem kommt das Sein, die Existenz nicht-notwendig, d. h. auf kontingente Weise zu. Wir kämen also wieder zu einem Widerspruch: als Endliches wäre es kontingent, als Absolutes aber nicht-kontingent. Auch hier können wir den Widerspruch nur auflösen, indem wir dem Absoluten die Endlichkeit absprechen und es als unendlich bezeichnen. (Unterscheide: mathematisch unendlich von seinsmäßig unendlich!!)

c. Ist das Absolute *materiell oder nicht-materiell*? Wenn es materiell wäre, wäre es nach der Einstein'schen Formel $E = m \times c^2$ veränderlich. Energie lässt sich in Masse überführen und Materie in Energie. Was veränderlich ist, ist, wie schon dargelegt, kontingent. Es existierte nicht notwendig. Nähmen wir für das Absolute Materialität an, kämen wir wie schon bei den vorhergehenden Schritten ebenfalls zu einem Widerspruch. Als Materielles wäre es kontingent, als Absolutes wäre es nicht-kontingent. Der Widerspruch lässt sich nur auflösen, indem man dem Absoluten die Materialität abspricht und es dementsprechend als immateriell bezeichnet.

d. Die letzte Frage, die wir stellen wollen, lautet: Ist das Absolute, dem Nicht-Zeitlichkeit (= Ewigkeit), Unendlichkeit und Immaterialität zukommt, wie wir abgeleitet haben, *nicht-personal* (= ein Es, eine Macht) *oder* ist es *personal* (ein liebendes Du)? Hier können wir nicht wie bei den vorhergehenden Denkschritten nur nach dem Widerspruchsprinzip vorangehen, obwohl die Antwort auf diese letzte Frage implizit in der Antwort der Immaterialität (= Geistigkeit) enthalten ist. Wir benützen den Satz des zureichenden Grundes von Leibniz und gehen aus von uns als Personen. Wir bezeichnen Menschen als Personen. Und diese Bezeichnung gründet sich auf einer zweifachen geistigen Eigenschaft oder Fähigkeit des Menschen: der Fähigkeit des reflexiven Selbstbewussteins (ich kann jetzt denken, dass ich denke) und der geistigen Fähigkeit der freien Entscheidung (gewöhnlich Willensfreiheit genannt). Wir sind nun aber kontingente Personen. Wir haben in unseren Überlegungen gesehen, dass Kontingentes sich nicht selbst begründet, sondern als Letztbegründung ein Nicht-Kontingentes braucht. Nach dem Satz des zureichenden Grundes aber muss die Ursache für Personales auch personal sein, weil das Wirkende (Wirkursache) mindestens von derselben Seinshöhe sein muss wie das Bewirkte, nämlich in unserem Fall: wie wir Menschen als personale Wesen. Aus all diesen Überlegungen folgt: das Absolute kann nicht nicht-personal sein, sondern es muss ihm Personalität zukommen. – (einpersonal, dreipersonal??)

9. Ein Wesen, das absolut, ewig, unendlich, nicht-materiell, personal ist, nennen wir mit Recht Gott, auch wenn durch diese Bestimmungen natürlich nicht alle göttlichen Eigenschaften ausgeschöpft sind. Um Gott vollinhaltlich erkennen zu können, der ja unendlich ist, müsste ich einen unendlichen Verstand haben, den ich natürlich nicht habe. Es mag ein blasser Gott der Philosophen sein, aber immerhin ist so deutlich geworden, dass wegen der Kontingenz der Lebewesen Gott deren letzter Grund ist, und indem er die Lebewesen im Sein erhält (creatio continua) und mit ihnen mitwirkt (concursus divinus), ist Gott die Möglichkeitsbedingung für kontingente Seiende und damit auch für ihre Veränderlichkeit in der Evolution. Das Hervorbringen der Lebewesen wird als Erschaffen bezeichnet. Creatio = Erschaffen hat eine doppelte Qualifikation. Es geschieht aus nichts, d. h. aus keinem vorliegenden Seienden und auch nicht aus dem Sein des Erschaffenden selber (Creare est productio rei ex nihilo sui et subjecti). Es kommt also auch nicht aus dem Sein Gottes, denn dann hätte es das formale Sein Gottes, was offensichtlich für die Geschöpfe nicht zutrifft. Weiterhin ist das Erschaffen ein freier Akt Gottes. Er musste nicht schaffen, etwa um sich zu vervollkommnen, denn er ist ja bereits das unendliche Sein. Auch nicht, um sich ein Gegenüber zu schaffen, denn er hat im Sohn das vollkommene Gegenüber und mit dem Heiligen Geist bildet der dreifaltige Gott eine vollkommene Gemeinschaft, wie die Selbstoffenbarung Gottes in der Bibel lehrt (vgl. Trinitätstheologie).

Der seinsmäßig tiefere Grund für das äußere (von den Naturwissenschaften erkennbare) Phänomen der Evolution ist Gottes schöpferisches Erhalten im Sein. Oder in einer Kurzformel: Schöpfung geschieht im Phänomen der Evolution. Auf diese Weise haben wir nicht nur den scheinbaren Widerspruch zwischen Evolution und Schöpfung aufgehoben (wie es ja schon aus Wittgensteins Sprachspielen gefolgt war), sondern wir haben die beiden Begriffe in eine Synthese gebracht, die vor der Vernunft und dem Glauben Bestand hat.

V. Theologische Argumentation

Was wir philosophisch abgeleitet haben, soll abschließend auch *theologisch belegt* werden.

1 Biblische Aussagen über Evolution und Schöpfung

1.1 Im Alten Testament

Die klassischen Aussagen über die Erschaffung finden sich in Gen 1,1–2,4a: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Erschaffen ist Ausdruck für die Art und Weise, in der nach biblischer Offenbarung die Welt und alles Weltliche in Gott seinen Urgrund und sein Endziel hat. Wenn wir auch in der Bibel eine streng philosophische Definition des Begriffs „Erschaffen", wie er im philosophischen Teil entwickelt wurde, nicht finden, so gibt es im Alten Testament doch ein hebräisches Sonderwort (bara'), das mit Sicherheit erst im babylonischen Exil (586–536 v. Chr.) nachweisbar ist. Von der Etymologie her bedeutet es „schnitzen", „Figuren anfertigen". Diese ursprüngliche Bedeutung hat das Wort bara' in der Bibel ganz verloren. Es ist stets mit dem Gott Israels als Subjekt verbunden. Nie wird ein Ausgangsstoff für das damit verbundene Handeln Gottes genannt.

Was durch das Schaffen hervorgebracht wird, ist meistens etwas Außergewöhnliches, Neues. Auch die Aussagen des Buches der Weisheit, etwa Weish 1,14 „Hat er doch alles zum Sein erschaffen", sagen über das Wie der Hervorbringung nichts Genaueres aus. Am ehesten gibt es noch Ähnlichkeiten mit dem philosophischen Schöpfungsbegriff in 2 Makk 7,28: „Ich bitte dich, mein Kind, schau auf zum Himmel und blicke hin auf die Erde und auf alles, was darin ist! Bedenke, dass Gott dies nicht aus schon Bestehendem gebildet hat." (Jerusalemer Bibel). In der Einheitsübersetzung lautet die entsprechende Stelle: „[…] Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen."

In den Genesiskapiteln 1–2 geht es aber nicht primär um die Erschaffung der Welt mit Pflanzen, Tieren und Menschen, sondern dieser Schöpfungsbericht ist nur ein Prolog zur Heilsgeschichte. Unter den Exegeten herrscht heute allgemein die Ansicht, dass Gen 1 nicht primär eine Beschreibung der Weltentstehung geben will. Außerdem werden in den beiden Schöpfungsberichten im Buch Genesis zwei

unterschiedliche Weltbilder vorausgesetzt. Die Aussageabsicht kann thesenartig zusammengefasst werden:

1. Alles, was uns in dieser Welt begegnet, einschließlich des Menschen, ist durch Gottes Freiheit und Allmacht hervorgebracht. Das Schaffen geschieht durch das Wort Gottes, nicht durch irgendwelche physischen Anstrengungen. Das ist in bewusster Parallelität zu der Weise gesehen, wie Gott sein Bundesvolk schafft. Einen Bund schließt man durch das Wort, Anrede und Antwort. Israel wird durch das Bundeswort geschaffen, indem es von Gott angesprochen wird.
2. Die Schöpfung ist gut. Das wird gesagt im Gegensatz zu dualistischen Kosmologien der Umwelt Israels (Persischer Dualismus, ein absolut gutes und ein absolut böses Prinzip). Es gibt in der biblischen Schöpfungsgeschichte keinen Kampf zwischen den Mächten der Finsternis und denen des Lichtes, sondern alles gehorcht vorbehaltlos dem Befehl Gottes. Gott wird aus der Exoduserfahrung heraus als der gute Gott vorausgesetzt, deshalb kann auch die Welt als sein Geschöpf nur gut sein.
3. Die Welt ist auf den Menschen hin erschaffen. Er ist der eigentliche Dialogpartner Gottes in seiner Welt, sein Abbild und sein Stellvertreter. Der Mensch hat die Welt für sich zur Verfügung erhalten, aber er soll sich ihrer bedienen in Übereinstimmung mit Gottes Willen und im Gehorsam.
4. Es besteht eine Analogie zwischen Schöpfung und Bund: beide sind Bestandteil der Geschichte. Geschichte aber ist nichts Statisches, sondern in Entwicklung Befindliches. Schon Gerhard von Rad (1901–1971) hat darauf hingewiesen, dass der Kosmos und alles, was darin ist, „viel weniger ein Sein als ein Geschehen" ist (G. v. Rad, 1982, 165). Schöpfung ist daher ausgerichtet auf eine Verheißung und Erfüllung in der Heilsgeschichte. Wegen der Parallelität zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsgeschichte ist Gottes schöpferisches Tun keineswegs nur etwas, das einmal in der Vergangenheit stattgefunden hat, sondern das in die Gegenwart hineindauert und in die Zukunft hineinragt. Hier sind die offenen Räume für das, was wir als creatio continua in der Evolution bezeichnet haben.

1.2. Im Neuen Testament

Begreiflicherweise steht im NT das Heilsgeschehen und Heilshandeln Gottes noch mehr im Vordergrund des Interesses der Verfasser der einzelnen Schriften, da ja das Heil im Erlöser Jesus Christus endgültig angekommen ist: Er ist primär der Herr des Heils. Das aber kann er nur sein, wenn gleichzeitig von ihm gilt: „Und das Wort war Gott" (Joh 1,1b). „Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist." (Joh 1,3)

Also ist der Heilsbringer auch gleichzeitig Herr der Schöpfung. Aber dieser Herr Jesus Christus, vor dem sich jedes Knie beugen muss im Himmel und auf Erden (vgl. Phil 2,10), „wurde den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen" (Phil 2,7). Er ist das wahre Geschöpf schlechthin, der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15b). „Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen" (Kol 1,16), Jesus Christus ist also das Ziel aller Schöpfung. „Er ist das Haupt" der Schöpfung (Kol 1,18), weil er das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist" (Kol 1,15a). In Jesus wird deutlich, dass die Schöpfung durch Gehorsam ihrem Schöpfer gegenüber zur Vollendung gelangt: „Er war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuze. Darum hat ihn Gott über alle erhöht [...]" (Phil 2,8f). In Christus ist die Vollendung schon geschehen, und da er das Haupt der ganzen Schöpfung ist, hat in dem Haupt die ganze Schöpfung ihr Ziel schon erreicht.

Diese Linie lässt sich nach der Aussage des Neuen Testamentes noch weiter ziehen. Jesus Christus ist ja nicht nur das vollkommene Geschöpf („der Erstgeborene der ganzen Schöpfung", Kol 1,15b), sondern er ist auch Gottes Sohn („das Ebenbild des unsichtbaren Gottes", Kol 1,15a). Von Gott geht eine Bewegung auf uns zu: Er beschenkt uns mit der Kindschaft, wir werden teilhaft der göttlichen Natur in Glaube und Taufe. Kinder Gottes sind wir nicht wie der Logos von Natur, sondern durch Annahme an Kindes Statt. Doch „wir heißen nicht nur Kinder Gottes, sondern sind es" (1 Joh 3,1). Unsere Gotteskindschaft ist nicht nur etwas Juristisches wie eine Adoption unter Menschen, sondern ist ontologisch. Sie ist gnadenhaftes Geschenk, während die Gottessohnschaft Jesu Christi ihm von Natur aus eigen ist. In aller Verborgenheit der Geschöpflichkeit des Menschen leuchtet der göttliche Adel der Herkunft und des Zieles auf. Der Gott-Mensch Jesus Christus ist der Punkt Omega, auf den zu die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt (Röm 8,22).

P. Teilhard de Chardin (1881–1955) wurde in seinen Schriften nicht müde, in immer neuen Gedankengängen diesen Entwurf des hl. Paulus und des ganzen Neuen Testamentes auszufalten: Christus als der Punkt, auf den die ganze Schöpfung zugeht. Wenn wir diese Idee weiter entfalten, dann ergibt sich eine Antwort auf die Frage nach dem Ziel der Schöpfung. Diese Antwort blieb uns die Biologie und auch die Philosophie schuldig. Ziel der Schöpfung ist nicht einfach der Mensch, wie er bisher tatsächlich in der Evolution herausgekommen ist. Das Ziel der Schöpfung ist Jesus Christus. Was Menschsein im eigentlichen Sinn bedeutet, ist an seiner Güte, seiner Wahrhaftigkeit, seinem Erbarmen, seiner Liebe und Hingabefähigkeit und seinem Starkmut im Leiden abzulesen. Das Ziel der personalen Schöpfung ist nach den Aussagen des Neuen Testamentes, *christusförmig* zu werden, die Gestalt, das Gewand Christi anzuziehen (Eph 4,24).

Eine solche Entwicklung (Evolution) ist selbstverständlich nicht mehr mit biologischen Mechanismen und Ursachen (Mutation, Selektion, Isolation) zu vollziehen, sondern liegt im personalen Bereich der freien Entscheidung: Ohne das volle Ja zu Jesus Christus kann der Gläubige auch nicht christusförmig werden.

Zusammenfassend können wir von der Schöpfung neutestamentlich sagen: Alles ist aus Gott und hält Ausschau nach seiner Herrschaft, „damit Gott herrscht über alles und in allem" (1 Kor 15,28). Die Grenzen der biologischen Evolution werden durch die kulturelle (G. Osche; R. Wesson, 1993, 339–346) Evolution beim Menschen gesprengt, und der Bereich der menschlichen Natur wird durch die gnadenhafte Anteilnahme an der göttlichen Natur als Kinder Gottes noch einmal transzendiert. Darin kommt jegliches Werden in der Schöpfung (Genese des Weltalls, Biogenese, biologische Evolution, Anthropogenese) zu seiner nur aus der biblischen Offenbarung ableitbaren, gnadenhaften Vollendung.

2. Aussagen des Lehramtes und der Theologen zu Evolution und Schöpfung

Zu diesem Fragekreis sind besonders zwei kirchliche Lehramtsäußerungen zu nennen. Die eine ist die Antwort der Bibelkommission von 1909 zur Genesisinterpretation (DS 3514). Darin werden die „besondere Erschaffung des Menschen" und „die Formung der ersten Frau aus dem ersten Mann" als „Tatsachen, die die Grundsätze des christlichen Glaubens berühren", bezeichnet. Dadurch war de facto die denkerische, theologische Durchdringung des Problems Evolution und Schöpfung für Jahrzehnte unterbunden.

Eine Wende trat durch die Enzyklika „Humani Generis" von Pius XII. im Jahre 1950 (DS 3896) ein. Trotz sehr vorsichtiger Formulierungen wurde die Evolutionslehre, falls sie Gottes Schöpfertätigkeit nicht tangiert, für die philosophische und theologische Durchdringung praktisch freigegeben. Deshalb konnte innerhalb der Theologie eine Auseinandersetzung beginnen, wie denn nun eigentlich die Schöpfertätigkeit Gottes in dem Phänomen der Evolution zu verstehen sei. Dabei war es von vornherein klar, dass es sich bei den Aussagen der Naturwissenschaften um kategoriale, innerweltliche Ursachen handelt, dass aber Schöpfung (Erschaffung) als Tun Gottes niemals kategorial erfassbar sein wird.

Es würde im Rahmen dieser Ausführungen zu weit führen, wollte man die Geschichte der theologischen Auseinandersetzungen im Einzelnen darlegen. Es ist auch an anderer Stelle (B. Weismahr, 1973, 11–39) schon ausführlich geschehen.

Abschließend seien einige jüngere Äußerungen aus Rom zu unserem Problemfeld zitiert und diskutiert.

Vom 24.–27. 5. 1982 tagte im Vatikan eine Kommission der päpstlichen Akademie der Wissenschaften unter Vorsitz ihres Präsidenten Carlos Chagas. Diskutiert wurde über den Wissenschaftsstreit zwischen Paläontologen und Molekulargenetikern über den Zeitpunkt der Ablösung der menschlichen Linie aus derjenigen der Affen im Laufe der Evolution. Nach den meisten Paläontologen ist diese Trennung vor rund 20 Millionen Jahren erfolgt, während molekulare Ergebnisse (Vergleich der Sequenzen in Proteinen und DNA) für nur 5 bis 7 Millionen Jahre sprechen. In der abschließenden Erklärung der päpstlichen Kommission heißt es, bezogen auf unseren Zusammenhang:

„Wir geben freimütig zu, dass Raum für Meinungsdifferenzen besteht in Fragen wie der Neubildung von Arten und der Mechanismen evolutionärer Veränderung. Dennoch sind wir überzeugt, dass eine Fülle von Beweismaterial die Anwendung des Evolutionskonzeptes auf den Menschen und andere Primaten gegen jeden ernsten Zweifel absichert." (C. Bresch, 1982, 16).

Hier wird also die Tatsache der Evolution auch der höheren Primaten und des Menschen als bewiesen zugegeben, wenn auch über die Ursachen der Evolution und einzelne Punkte der speziellen Evolutionstheorie noch offene Fragen bestehen.

Am 29.1.1986 sagte Johannes Paul II. bei der Generalaudienz in deutscher Sprache (Osservatore Romano, deutsch, 7.2.1986): „Zu den bekanntesten Seiten der Heiligen Schrift gehört sicher die Darstellung von der Erschaffung der Welt. Ihr erinnert euch: Dort wird das schöpferische Werk Gottes in strenger feierlicher Form auf die sieben Tage einer Woche aufgeteilt. ‚Gott sprach: Es werde [...] und so geschah es' (Gen 1,3ff). So schuf er Himmel und Erde, den ganzen Kosmos, und am sechsten Tage schließlich auch den Menschen. Am siebten Tage ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. – Die meisten kennen diese Texte: aber nicht alle verstehen, dass hier tiefe geistige, religiöse Aussagen in einer für uns Menschen zugänglichen Form gemacht werden. [Das heißt in einer Bildsprache]. Diese Aussagen widersprechen darum in keiner Weise der Theorie einer allgemeinen Weltevolution, wenn diese sich auf naturwissenschaftlich beweisbare Ergebnisse beschränkt. Der christliche Glaubenssatz von der Erschaffung der Dinge durch Gott reicht tiefer, ist grundsätzlicher Art, spricht vom Sein der Dinge, nicht von ihrer sichtbaren Oberfläche. Wir dürfen im Glauben bekennen, dass alle Dinge ihre Existenz letztlich Gott selber verdanken, der unendlichen Fülle des Seins. So tragen die Dinge an ihrer Wurzel das Zeichen der Abhängigkeit; alle sind sie im Kern auf Gott zugeordnet. Zugleich aber dürfen wir im Schöpfungsglauben bekennen, dass alle Dinge von Gott her ‚gut' sind, ja sogar ‚sehr gut', wie der Genesistext am Ende betont. Die Verunstaltung der geschaffenen Dinge zum Bösen und Üblen stammt nicht aus der guten Schöpferhand Gottes."

Schon am 26.4.1985 hatte Johannes Paul II. in einer anderen Ansprache gesagt (Osservatore Romano, 24.5.1985): „Gemäß diesen Ausführungen meines Vorgängers (Pius XII., 1950 in der Enzyklika ‚Humani generis') stehen sich recht verstandener Schöpfungsglaube und recht verstandene Evolutionslehre nicht im Wege. Evolution setzt Schöpfung voraus; Schöpfung stellt sich im Licht der Evolution als ein zeitlich erstrecktes Geschehen – als ‚creatio continua' – dar, in dem Gott als der Schöpfer des Himmels und der Erde den Augen des Glaubens sichtbar wird". (L'Osservatore Romano, 24.5.1985).

Aus diesen und vielen ähnlichen Texten folgt, dass man als Christ auch bei Annahme der Evolutionstheorie nicht gezwungen ist, die von manchen Autoren mit der Abstammungslehre zu Unrecht verbundenen materialistischen oder sogar atheistischen Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Evolutionsgeschehen als Ganzes bedarf der schöpferischen Kraft der Erstursache und der Erhaltung im Sein (creatio continua).

Von den Theologen seien zwei exemplarisch zitiert. P. Schoonenberg hat in seinem Buch „Bund und Schöpfung" (1970) das Verhältnis von Gottes Tätigkeit und dem Tun des Geschöpfes in der Evolution klar ausgedrückt: „Obwohl es für das Verhältnis zwischen der Tätigkeit zweier Geschöpfe, mindestens soweit sie physischer Natur sind, zutreffen mag, dass, was das eine tut, das andere nicht zu tun braucht, und somit was das eine mehr tut, das andere weniger zu tun braucht, kann davon, wenn es sich um das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf handelt, keine Rede sein. Vielmehr tritt dann der Fall ein, dass, was Gott tut, das Geschöpf auch tut, was Gott nicht tut, auch das Geschöpf nicht tut; dass, was Gott mehr tut, das Geschöpf auch mehr tut, und was Gott weniger tut, das Geschöpf auch weniger tut." (A. a. O., 108).

Wie aber das zugleich ganze Tun Gottes und das ganze Tun des Geschöpfes zu verstehen ist, dazu hat Karl Rahner (P. Overhage, K. Rahner, 1961, 43–84) einen bedeutenden Denkfortschritt geleistet. Rahner entwickelt in einer philosophischen Analyse des Werdebegriffs in allem Geschaffenen den Begriff der aktiven Selbsttranszendenz, des Selbstüberstiegs dessen, was wird.

Der Ausgangspunkt von Rahners Überlegungen ist der in der Enzyklika „Humani Generis" (1950) noch geforderte unmittelbare Schöpfungseingriff Gottes zur Entstehung der menschlichen Seele im Evolutionsgeschehen. Die Anschauung, der Mensch stamme dem Leibe nach aus dem Tierreich durch Evolution, seinem Geist nach aber unmittelbar von Gott, ist nach Rahner als dualistische und platonische Dichotomie nicht zu halten.

Gott ist der transzendente Grund aller Wirklichkeit in ihrem Sein und Werden, nie jedoch ein innerweltliches Teilmoment der Wirklichkeit. Gottes Tätigkeit ist „immer nur durch das Endliche vermittelt anwesend" (a. a. O., 58). Nach Rahner muss man also fragen: „Ist die Erschaffung der Seele des Menschen [...] ein exzeptionelles, außergewöhnliches Vorkommnis, dessen ontologische Eigenart allem, was man sonst über das Verhältnis der ersten Ursache zu den Zweitursachen begreift, widerspricht" (a. a. O., 60) oder geschieht darin nur ein Werden, wie es sonst auch im Werden des Geschöpflichen sich vollzieht. Dieses Werden ist nach Rahner nicht nur ein Anderswerden, sondern auch ein Neuwerden.

Wenn man diesem Werdebegriff folgen kann – und philosophisch spricht vieles dafür –, dann kann man mit Rahner auch sagen, „dass die Eltern Ursache des einen und ganzen Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihnen wirklich innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören" (a. a. O., 82).

So kann nach Rahner die unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott durchaus als ein Fall des Werdens durch Selbstüberbietung aufgefasst werden. Durch diese These wird nach K. Rahner das unmittelbare Wirken Gottes nicht geleugnet. Dabei ist wichtig, darauf zu achten, dass man sich das göttliche Wirken nicht so vorstellt, als würde es etwas hervorbringen, was das Geschöpf nicht auch selber aufgrund eben dieses innerlichen und ihm Selbständigkeit gebenden göttlichen Wirkens hervorbringt.

Zusammenfassend kann man sagen: Durch die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre (Evolution) angestoßen, mussten sich die theologischen Wissenschaftler genauer mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes in der Welt befassen. Zunächst wurde die buchstäbliche Interpretation der Genesistexte aufgegeben, als die Bibelwissenschaften ihre Fortschritte machten, die verschiedenen genera litteraria entdeckten und die Aussageabsichten der ersten Genesiskapitel näher bestimmten.

Hinzu kam die Einsicht, „dass die besondere Erschaffung des innerhalb der Welt neu Entstehenden ein Vorkommnis ist, das auf der Ebene der Erscheinungen nicht erfasst werden kann, sondern nur der metaphysischen Betrachtungsweise zugänglich ist" (B. Weissmahr, 1973, 39).

Die Arbeit von K. Rahner brachte die zusätzliche Erkenntnis, dass das neu erschaffende Wirken Gottes in Einheit mit seinem durch Zweitursachen zu vollziehenden Wirken zu verstehen ist. Diese Sicht des Verhältnisses von Evolution und Schöpfung hat sich im theologischen Bereich fast überall durchgesetzt und ist wohl die beste denkerische Lösung.

Gott schafft also eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht. Gott ist der innere Kern der geschöpflichen Eigentätigkeit, und auch in meiner eigenen Tätigkeit als personales Wesen ist Gott mir innerlicher, als ich mir selbst bin. Doch dabei ist wichtig zu bedenken: Gott als Schöpfer ist „nicht kategoriale Ursache neben anderen in der Welt, sondern der lebendig dauernde transzendentale Grund der Eigenbewegung der Welt" (K. Rahner, 1973, Bd 6, 350). Diese neue Sicht von Evolution und Schöpfung wird auch am besten dem Phänomen des Lebens, das ja ein Abbild des göttlichen Lebens ist, gerecht als einer inneren Dynamik und nicht einer äußerlichen Mechanik.

VI. Schluss

Aus den naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Überlegungen zum Problem Evolution und Schöpfung ist deutlich geworden, dass zwischen den verschiedenen Betrachtungsweisen kein Gegensatz (Widerspruch) besteht, sondern alle zusammen ein reiches Gesamtbild ergeben. Allerdings müssen die wissenschaftstheoretischen Grundsätze über die Grenzen der einzelnen Disziplinen gewahrt werden.

Literatur

Arte, 19.9.2006, 20.40–21.25 Uhr: Christlicher Fundamentalismus.
Bird, R. T., Natural History (1939), 96, 225, 261, 302.
Butler, Declan, When science and theology meet: Nature 443 (7.9.2006), 10–11.
Coyne, George, Urknall und Schöpfung. Bild der Wissenschaft 4/1995, 68–69.
Coyne, George, Gott sprach zu Darwin (Der Schöpfer, der Zufall und der Kardinal). FAZ 25.8.2005.
Darwin, C., Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Stuttgart: P. Reclam, 1967.
Dawkins, R., The God delusion. London: Bentam Press 2006. dt. Der Gotteswahn. Berlin: Ullstein 2007.
Dose, K., Präbiotische Evolution und der Ursprung des Lebens: Chemie in unserer Zeit 21 (1987), 177–185.
Easterbrook, G., Science and God: A Warming Trend?: Science 277, 15.8.1997, 890–893.

Frankfurter Neue Presse 21. 9. 2006, 1: Lehrer ein religiöser Fundamentalist?
Gitt, W., Schuf Gott durch Evolution? Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, [2]1990.
Gitt, W., Wermke, M., Schöpfung oder Evolution. Seewis/Uhldingen: Stephanus Edition, [2]1981.
Holden, Constance, New Vatican Astronomer. Science 313 (25. 8. 2006), 1031.
Horn SDS, Stephan Otto, Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), Schöpfung und Evolution (Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo). Augsburg: St. Ulrich Verlag, 2007.
Illies, J., Schöpfung oder Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung. Zürich: Edition Interfrom, [2]1980.
Illies, J., Der Jahrhundert-Irrtum. Würdigung und Kritik des Darwinismus. Frankfurt/M.: Umschau Vlg., 1983.
Jeßberger, R., Kreationismus. Kritik des modernen Antievolutionismus. Berlin, Hamburg: Parey, 1990.
Kaplan, R. W., Der Ursprung des Lebens. Stuttgart: Thieme, [2]1978.
Klausewitz, W., Kampf um die Schöpfung: FAZ, 24. 11. 1983, 25.
Koltermann, R., Kreationismus, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Hg. v. Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin. Freiburg: Herder, 1990, 570–573.
Koltermann, R., Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Frankfurt/M.: Knecht, 1994.
Koltermann, R. (Hg.), Universum, Mensch, Gott. Graz/Wien/Köln: Styria, 1997.
Koltermann, R., Evolution und Schöpfung: Stimmen der Zeit 123 Jg. (1998), 37–44.
Koltermann, R., Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche: Stimmen der Zeit Bd 218 (Heft 2, Februar 2000), 125–137.
Linder Biologie. Lehrbuch für die Oberstufe. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, [20]1989.
Mahner, M., Intelligent Design: Die Neuauflage des teleologischen Gottesbeweises. Naturwissenschaftliche Rundschau 61 (2008), 453–458.
Mayr, E., ... und Darwin hatte doch recht. Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionsbiologie. München/Zürich: Piper, 1994. [Engl.: One Long Argument. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.]
Mohr, H., Reflexionen eines Biologen über die Evolutionstheorie: Engagement, Zeitschrift f. Erziehung u. Schule, 4/1985, 281–292.
Morris, Simon Convay, Darwins Suchmaschine (Wenn Kardinal Schönborn wider die Evolutionslehre predigt, spielt er dem Atheismus in die Hände): FAZ, 16.7.2005.
Natura 3, Biologie für die Gymnasien, Oberstufe. Stuttgart: Klett Vlg., 1995.
Rad, G. v., Theologie des Alten Testaments. Bd 1. München: Kaiser, 1982.
Rahner, Karl (Hg.), Herders Theologisches Taschenlexikon in acht Bänden. Bd 6. Freiburg: Herder, 1973.
Schönborn, Christoph, Den Plan Gottes in der Natur erkennen = (New York Times, Finding design of nature: 7.7.2005). Die Tagespost, 14.7.2005, S. 9–10.
Schönborn, Christoph, Mozart statt Darwin [creatio continua]. Die Tagespost 11. 2. 2006., 9–10.
Schönborn, Christoph, Nicht alles ist Evolution: http://stephanscom.at/news/=/articles/2006/08/23/a1147/
Schönborn, Christoph: In Castel Gandolfo ging es um Evolution, Schöpfung und Vernunft (Treffen des „Ratzinger-Schülerkreises" mit Papst Benedikt) www.zenit.org/german/visualizza.phtml.phtml?sid=94202
Smith, J. M., Szathmáry, E., Evolution. Heidelberg: Spektrum Akademischer Vlg., 1996.
Spaemann, Robert, Gottes Gerücht (Eine Rede vor dem Papst über Evolution). FAZ, 7. 9. 2006, 35.
Weizsäcker, C. F. von, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen. München: Hanser, [2]1979.
Wilder-Smith, A.-E., Herkunft und Zukunft des Menschen: Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1972.
Wilder-Smith, A.-E., Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution. Experimentelle und theoretische Einwände gegen die Evolutionstheorie. Basel/Stuttgart: Schwabe, [5]1985.
Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, [8]1971.
Wuketits, Franz M., Evolutionstheorien: historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1995.
Zillmer, H.-J., Die Evolutionslüge. München: Langen-Müller, [2]2008.

Das „eschatologische Bureau" im Umbau

Bericht von der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums, Freising, 22. bis 25. September 2008

Matthias Brüggemeier / Marco A. Sorace

Den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen, die in der Sprache des Neuen Testaments als *ho nyn kairós* bezeichnet werden kann, war eine zentrale Aufgabe des theologischen Bedenkens der Zeit von Paulus über Augustinus bis hin zu jenen Theologen, die heute auch zurückblicken auf bedeutende außertheologische Analysen des Zeit-Phänomens, wie etwa jene Edmund Husserls (um hier exemplarisch nur eine der zahlreichen Positionen zu nennen). Dass die oben formulierte Aufgabenstellung nicht aus einer theologischen Publikation stammt, sondern nach den einleitenden Worten von Giorgio Agambens „Die Zeit, die bleibt" zitiert wurde[1], mag andeuten, wie stark auch und gerade die „eschatologische Zeit" in der gegenwärtigen Spätmoderne im Fokus sehr unterschiedlicher Forschungsinteressen steht. Vor diesem Hintergrund lud vom 22. bis zum 25. September 2008 die „Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums" ins Freisinger Kardinal-Döpfner-Haus zu einer Fachtagung zum Thema *„Zeit-Lebenszeit-Ewigkeit"* ein.

Die begrüßenden und einleitenden Worte des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, *Edmund Arens*, richteten ausgehend vom tags zuvor gestarteten Experiment am Forschungszentrum CERN, von dem man sich Antworten auf fundamentale physikalische Fragen über den Anfang unseres Universums und damit auch nach der physikalischen Zeit erhoffte, den Blick auf die Bandbreite der Zugänge zum Tagungsthema. Daran anknüpfend eröffnete *Klaus Müller*, Ordinarius für philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster, den ersten Themenschwerpunkt unter dem Titel *„Philosophie der Zeit"*. Der Tübinger Philosophieprofessor *Anton F. Koch*, Schüler Dieter Henrichs, unterschied im ersten Vortrag in Anlehnung an John McTaggart zwischen der *„A-, B-, und C-Reihe der Zeit"*. Während die C-Reihe einem *„physikalischen Zeitbegriff ohne Zeitpfeil"* entspricht, stellt die B-Reihe das sich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckende Zeitbewusstsein dar. Die A-Reihe indessen ist zu verstehen als ein Ineinander der letztgenannten drei Zeitmodi im Sinne einer ursprünglichen, nichtsukzessiven Zeit. Diese sei, so sagte Koch einleitend, in philosophischer Sicht ein *„Kandidat für die Rolle der Ewigkeit"*. Ein wesentlicher Schritt der Argumentation des Tübingers bestand nun darin, dass er die mit Martin Heideggers Begriff einer *„ursprünglichen Zeitlichkeit"* identifizierte A-Zeit nicht wie Heidegger vom „Standpunkt der Endlichkeit", sondern mit Aristoteles (und implizit mit Hegel) vom „Standpunkt der Unendlichkeit" konzipierte. Auf diese Weise unternahm er den Versuch, die A-Zeit als jenen die beiden anderen Zeitreihen tragenden Zeitmodus zu bewähren, und zwar in realistischer, phänomenaler und pragmatischer Hinsicht. Die im Laufe von Kochs aristotelischen Eintragungen in den Vordergrund tretende eudaimonische Dimension der A-Zeit wurde vom Referenten schließlich – entgegen seiner eingangs sehr strengen philosophischen Methodik – eher intuitiv gestützt mit einer in Marcel Prousts *„Auf der Suche nach der verlorenen Zeit"*[2] geschilderten persönlichen Ewigkeitserfahrung als Glücksmoment.

Das Korreferat des Wiener Philosophen und Theologen *Kurt Appel* stimmte dem von Koch Vorgetragenen ausdrücklich darin zu, die aeternale A-Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit zu verstehen, erweiterte aber vor allem den darin enthaltenen Rekurs auf Heidegger, indem er dessen auf die Endlichkeit des Daseins reduziertes Verständnis der ursprünglichen Zeitlichkeit in eine Verbindung mit dem „Phänomen des Gastes" stellte. Gastlichkeit ist danach ein Sich-Öffnen gegenüber einem fremden Begehren und somit das Übersteigen eines nur egologischen Horizonts, was von Appel als *„der eigentliche Blickwechsel"* zwischen dem von Koch problematisierten Endlichkeits- und Unendlichkeitsstandpunkt markiert wurde.

In einer zweiten Replik wies der Münsteraner Theologe *Raimund Litz* darauf hin, dass eine solche (wie bei Koch konzipierte) schlechthin grund-legende Rolle des Aeternums auch schon im Denken Meister Eckharts gegeben sei sowie in einigen bekanntlich auf Eckhart Bezug nehmenden Gedanken des Nikolaus von Kues, ins-

[1] Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 12.

[2] 3 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008 (Neuaufl.).

besondere in dessen Schrift „De visione Dei". Darüber hinaus machte Litz aufmerksam auf die Musik als einen konkreten Erfahrungsort einer die Zeit gleichsam überschreitenden Gegenwart. Mit Anton Bruckner bezeichnete er die Musikerfahrung als eine solche, die es ermögliche, den *„Anfang im Ende"* erscheinen zu lassen (eine konzentrierte Zeitphänomenalität musikalischen Erfahrens, auf die ja bereits Augustinus in seinen berühmten Ausführungen im 11. Buch seiner *„Confessiones"* eingegangen ist).

Die Diskussion der Beiträge behandelte unter anderem die in der Anfrage Appels bereits anklingende Option, nicht den doch sehr umständlichen Weg vom frühen Heidegger zurück zu Aristoteles zu nehmen, sondern bezüglich des angezeigten Problems die weiteren Entwicklungen im Heideggerschen Denken selbst, aber etwa auch die darauf kritisch Bezug nehmende neuere französische Philosophie zu beleuchten, so zumindest die Richtung einer kurzen Stellungnahme des Tübinger Privatdozenten Johannes Hoff.

Der zweite Tag legte dann, moderiert von *Margit Eckholt*, thematisch den Schwerpunkt im Bereich der *„Eschatologie in theologisch-hermeneutischer Perspektive"*. *„Ist das eschatologische Büro wieder geschlossen?"* fragte einleitend der in der Systematischen Theologie an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz lehrende *Franz Gruber* in seinem Vortrag unter dem Titel *„Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen"*. Entgegen der Tendenz einer scheinbar neuerlichen Ausblendung der Eschatologie innerhalb der Systematischen Theologie kennzeichnete Gruber diese als *„methodische Grundforderung aller dogmatischer Verfahren"*. Diese These, so betonte der Referent, liege durchaus noch im Rahmen dessen, was konsensfähig sei. Entscheidend aber sei die Frage: *„Wie ist das inhaltlich zu füllen?"*. In unserer westlichen Gesellschaft begegnet gegenwärtig der zunächst einmal mit futurischen Sprachsymbolen operierenden christlichen Eschatologie eine bei den heutigen Menschen weit verbreitete *„Augenblickskonzentration"* und jenseits des „Erlebnis-Kicks" im Hier und Jetzt eine grassierende *„Hoffnungslosigkeit"*. Der Sprachmodus der von den Theologen einzubringenden eschatologischen Aussagen ist indessen jener der *„Prospektivität"* und *„kontrafaktischen Rede"*. Gott ist darin der, welcher uns ein Anderes, konkret „das Heil" verspricht. Die uns tradierte eschatologische Rede, so Gruber, hat die performative *„Gestalt des Versprechens"*. Dass der christliche Gott in diesem seinem Versprechen wesentlich der anwesend Abwesende ist, ließe beim heutigen Menschen die Vermutung aufkommen, *„Gott habe sich in seinem Versprechen versprochen"*. Wo ist Gott angesichts der immer verworrener werdenden Leiden heutiger Menschen? Das Leid, so legt Gruber in Anschluss an Johann B. Metz nahe, wird heute zur *„Krise des Versprechens"* und somit gleichsam zur „Krise der Eschatologie" insgesamt. Eine komplexe Symbolhermeneutik eschatologischer Sprachpragmatik entfaltend, machte Gruber deutlich, dass die gegenwärtige Eschatologie das „Maranatha" nicht zum Verstummen bringen dürfe und das geschichtliche Ringen um die Ankunft Gottes ihr genuiner Bewährungsort bliebe.

Das erste Korreferat der Bamberger Dogmatikprofessorin *Johanna Rahner* sprach eingehend von einer aktuellen *„eschatologischen Erwärmung"*. Dennoch gebe es heute, wie Gruber richtig beobachte, eine gewisse *„Utopielosigkeit"*, unter der sich *„apokalyptischer Bodensatz"* mit entsprechenden Gewaltpotentialen breit mache. Gegen diese Endzeitstimmung aufgrund von Orientierungslosigkeit votierte Rahner für eine *„Eschatologie aus einem Anfang heraus"* in einem Sinne, wie er zuletzt von dem Italiener Agamben in Bezug auf die Paulusrezeption Walter Benjamins angesprochen wurde.

Gegen Gruber betonte der Aachener Theologe *Matthias Remenyi* vor allem, dass ein gewissermaßen hausgemachtes Problem traktiert würde, wenn man zu wenig unterscheide zwischen einem landläufigen Verständnis des Versprechens und dem, was theologisch als *„Verheißung"* verstanden wird, nämlich die vor allem christologisch begründete Zusage der göttlichen Selbstankünftigkeit im Leben des gläubigen Menschen.

Eine engagierte Diskussion machte einerseits auf grundsätzliche Probleme aufmerksam, wie etwa im Zusammenhang mit dem von Menschen einander zugefügten Leid die Frage nach der oft zu wenig beachteten „Zeit der Täter" im Verhältnis zur „Zeit der Opfer", aber auch auf Einzelprobleme, wie etwa die Bedenklichkeit einer aus den Zusammenhängen gerissenen Agamben-Rezeption. Insbesondere *Jürgen Manemann* betonte: Der Italiener will in seinem so genannten „Kommentar zum Römerbrief" keine Anthologie anregender Ideen vorlegen, sondern trägt seine Interpretation des paulinischen Messianismus ein in sein Homo-Sacer-Projekt, das seinerseits an biopolitische Fragen Michel Foucaults anknüpft.

Der Vormittag des dritten Sitzungstages war der *„Physik der Zeit"* gewidmet. Es referierte der Inhaber des Münchner Lehrstuhls für Philosophie und Wissenschaftstheorie, *Klaus Mainzer*, zum Thema *„Zeitpfeil und Zeitsymmetrie. Von der physikalischen Zeit zur Lebenszeit und Ewigkeit"*. Ausgangspunkt war die Frage nach dem Wesen der Zeit, welches von den vorsokratischen Naturphilosophen an bis hinein in die Physik der Gegenwart in zwei Paradigmen gedacht werden könne, von Mainzer nach den beiden vorsokratischen Gewährsmännern als Zeit der *„Parmenides-Welt"* und der *„Heraklit-Welt"* benannt. In der Tradition von Parmenides könne Zeit begriffen werden als *„umkehrbarer Parameter einer an sich unveränderlichen Welt"*. Nachdem das Zeitverständnis der klassischen Mechanik Newtons durch die Relativitätstheorie Einsteins abgelöst worden ist, halte die naturwissenschaftliche Erforschung der Zeit vor allem im Bereich der Quantenmechanik an einer Symmetrie der Zeit fest, empirisch nachgewiesen durch die Rückläufigkeit von Teilchen und theoretisch belegt durch die Invarianz von Raum, Ladung und Zeit (PCT-Symmetrie). Der unumkehrbare und unbeirrbare Zeit-Fluss der *„Heraklit-Welt"* hingegen trage die Pfeilrichtung in das Zeitgeschehen ein. Von den Entwürfen zur wachsenden Entropie als energetischer Veränderung hin zum Normalzustand bei Rudolf Clausius und Ludwig Boltzmann her lasse sich auch die Expansion des Alls vom *„Quantenzustand hoher Homogenität"* bis zur Vielfalt der Materie sehen. Was so am unumkehrbaren makroskopisch-kosmischen Zeitverlauf abzulesen sei, zeige sich in vergleichbarer Weise in einer Vielzahl anderer Systeme, wie Mainzer beispielsweise anhand des phylogenetischen Zeitbaums der Artenevolution oder der Ontogenese zellulärer Organismen darlegte. Im Sinne von Ilya Prigogine unterscheide man nun die äußere reversible Zeit eines komplexen Systems (*„Parameterzeit"*) und die innere irreversible Zeit (*„Operatorzeit"*). Bei der Frage nach „Ewigkeit" in einem physikalischen Verständnis und dem kosmologischen Ende sei das astrophysikalische Forschungsfeld von besonderem Interesse, welches sich dem *„Informationsparadoxon"* der Schwarzen Löcher widmet, dem möglichen Verlust also von Informationen, die von den Wellenfunktionen geschluckter Quantensysteme getragen wurden, bei gleichzeitiger Gültigkeit der Energieerhaltungssätze. Theoretische, zeitsymmetrisch begründete *„Weiße Löcher"*, aus denen Materieteilchen austreten, wären eine Antwortmöglichkeit aus der *„Parmenides-Welt"*. Unabhängig von der Existenz „Weißer Löcher", die wohl auch der für das Frühjahr 2009 geplante Neustart des *„Large Hadron Collider"* im CERN-Forschungszentrum nicht bestätigen dürfte, stellen, laut Mainzer, die PCT-Symmetriegesetze Garanten des Informationserhalts trotz Schwarzer Löcher dar, gemäß seiner Variation von Joh 1,1: *„Im Anfang und am Ende war die Information"*.

Im Anschluss stellten sich *Klaus Mainzer, Anton F. Koch, Franz Gruber* und *Ulrich Lüke* in einer Podiumsdiskussion gegenseitigen Anfragen. So wurde beispielsweise die in kosmologischen Diskursen eingenommene Beobachterperspektive auf ihr Verhältnis zur faktisch gegebenen Binnenperspektive hin befragt. Mit Blick auf den Informationsverlust oder -erhalt in Schwarzen Löchern wurde auch Schellings Signaltheorie, der zufolge sich alle Informationen digitalisieren ließen, in der Hinsicht problematisiert, dass die Digitalisierbarkeit von Emotionen und Beziehungen zum Transport als Quanteninformation in Frage gestellt wurde. Die *„Heisenbergsche Unschärferelation"* könne für die Vermutung ins Feld geführt werden, dass zwar Informationen erhalten blieben, nicht notwendig aber auch ihre relationale Zusammensetzung.

Am Nachmittag widmete sich die Tagung sodann mit zwei Vorträgen dem Konnex von „Lebenszeit und Endzeit". Die Münsteraner Professorin *Dorothea Sattler* fand mit einer um Erträge der Biographieforschung angereicherten eschatologischen Betrachtung von *„Lebensgeschichte(n)"* *„neue Zugänge zu alten Fragen"*. Werde die Frage, ob es in *„futurisch-eschatologischer Zeit"* so bleibt, wie es in *„präsentisch-eschatologischer Zeit"* ist, unter Berücksichtigung der „Verwandlung" zumindest teilweise bejaht, wäre zu überprüfen, inwieweit sich die Erkenntnisse der human- und sozialwissenschaftlichen Biographieforschung in die eschatologische Bildsprache integrieren ließen. Als relevante Schnittstellen benannte Sattler die Rede vom Gericht als Ort prozesshafter Selbsterkenntnis aus der *memoria*, vom Purgatorium als postmortalem Lernprozess zur Aufarbeitung biographischer Defizite, von der endzeitlichen Versöhnung und von der Hölle als entwicklungspsychologischem Faktor in der Kindheit. Gemeinsame Anliegen beider Disziplinen zeigen sich in der Weitung

des Blicks auf die gesamte Lebensgeschichte, in der Rücksicht auf die Eigenperspektive der Handlungsträger und in subjektiven Entwicklungsprozessen. Besonders hob Sattler die Bedeutung der retrospektiven, da postmortalen *„autobiographischen Identitätskonzeption"* hervor, welche die Eigenarten des unverwechselbaren Lebens ebenso offenkundig mache wie die Verbindungen zu den Anderen. Es bedürfe jedoch auch der Einholung der Heterointerpretationen, denn der Wahrheit über sein Leben könne sich der Mensch nur kommunikativ und auch nicht allein aus geschöpflicher Perspektive nähern, da erst der Geist Gottes die anamnetische Erkenntnis des Menschen ermögliche. Für das Opfer-Täter-Verhältnis werfe die Perspektive der Biographieforschung die Frage auf, ob Versöhnung dort geschehen könne, wo die Opfer ihr Schicksal verstehen lernen und um die Intentionen und Lebensumstände der Täter wissen wollen. Eine einfache Antwort könne es hier aber nicht geben. Zu problematisieren wäre außerdem, so die Dogmatikerin, ob bei diesem Zugang beispielsweise mit Blick auf die sozialen Begegnungen im Jenseits nicht der Tod als Bruch überspielt werde.

Michael N. Ebertz, Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Fachhochschule Freiburg, hinterfragte sodann die *„Endzeitbeschränkungen"* der jüngeren Theologiegeschichte als Tendenzen einer *„Zivilisierung Gottes"*. Die *„Abwendung von der augustinischen Exklusionseschatologie"* hin zu einem zunehmenden Heilsoptimismus sei einhergegangen mit einer Rationalisierung des Jenseits, welche sich nicht zuletzt in der Abschwächung des Drohpotentials der Hölle geäußert habe. Auch das Purgatorium sei durch die Rücknahme der Gewalt- und Schmerzmetaphorik einer disziplinierenden Zivilisierungsbestrebung unterlegen, die sich bereits in der entpoenisierten Sprachregelung des *„Purgatoriums"* (statt *„Fegefeuer"*) vielfach niederschlage. Vor allem im 20. Jh. habe dieser *„Umbau des eschatologischen Bureaus"* durch Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves Congar und andere den traditionellen eschatologischen Code auf diese Weise in *„eindeutiger Richtung"*, so Ebertz, erodiert. So sei eine Purifizierung Gottes von Gewaltvorstellungen angezielt, die die traditionelle Metaphorik zu einer *„kognitiven Deponie"* etikettiere. Dieser Plausibilitätsverlust der alten Jenseitsvorstellungen sei nicht nur auf wachsende Aufklärung und Erkenntnis, die eine Distanzierung von körperlichen Gewaltvorstellungen transportierte, zurückzuführen, sondern zugleich Folge eines *„Dilemmas"*: des Rückgangs des Einflussbereiches kirchlich vermittelter Drohpädagogik durch den Wandel der gesellschaftlichen Machtverhältnisse und die Integration familiärer Erziehungsideale sowie der Relativierung kirchlicher Moralvorstellungen in der Öffentlichkeit, auch in *„rebus sexualibus"*. Diese Reduzierung des Jenseits habe, nach Ebertz' Meinung, auch zum Verlust der Attraktivität christlich-eschatologischer Bilder samt ihrer Relevanz in den Köpfen heutiger Christen geführt. *„Wenn die eschatologischen Bilder ein Verlegenheitstopos werden, dann strickt die Theologie mit an einem Verlegenheitsgott."* Ebertz schloss mit dem Plädoyer dafür, einen Weg zu finden, den Lebensernst im Christentum neu zu formulieren, ohne dabei hinter die Fortschritte der Aufklärung zurückzufallen.

Nach der anschließenden Plenumsdiskussion fand sich in vier Arbeitskreisen Gelegenheit, über die verschiedenen Perspektiven auf das Thema „Zeit" vertiefend in den Diskurs zu gehen. Unter der Leitung von Kurt Appel konnten 1. philosophische Zeitkonzepte näher diskutiert werden, gemeinsam mit Margit Eckholt fanden 2. hermeneutische Fragen der Eschatologie eine weitergehende Thematisierung, bei Dorothea Sattler stand 3. der Zugang ausgehend von der Lebenszeit zur fachlichen Aussprache und Ulrich Lüke regte 4. zum weiteren Gespräch über physikalische Zeitmodelle an. Hier stellte sich vor allem mit Josef Wohlmuth die Frage, wie *„tauglich die hypothetischen Modelle der Astrophysik sind, um die bisherigen eschatologischen Redeformen und apokalyptischen Bildwelten zu interpretieren"*[3], *expressis verbis* welche Relevanz man im Sinne einer universal-eschatologischen „Auferstehung der Materie" den von Schwarzen Löchern geschluckten Informationen zugestehen mag.

Im letzten Tagungsabschnitt stand ein Beitrag des emeritierten Bonner Dogmatikprofessors *Josef Wohlmuth* im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Wohlmuth versuchte darin die abendländisch-christliche Vorstellung des Eschatons als „Totalität der Geschichte" (wie sie uns pointiert etwa in Hegels „Phänomenologie des Geistes" begegnet) einer jüdisch inspirierten Kritik auszusetzen, eine Kritik, die er vor allem bei dem 1995 verstorbenen Philosophen Emmanuel Lévinas vorfand. Es ging dabei um dessen Betonung des Zeitbewusstseins als Erfahrung einer „Diachronie", der Erfahrung, dass – wie Lévinas sich ausdrückt – das *„zentrale Geschehen der Zeit die Wiederauferstehung"* ist. Auch wenn die subjektive Möglichkeit der Synthese surrektiver Augenblicke uns die Zeit als kontinuierlich erscheinen lässt, muss man doch sehen: *„Es gibt keine Kontinuität im Sein"*.[4] Diese bei Lévinas auf umfangreichen Untersuchungen zur ontologischen und näherhin zur Husserlschen Denktradition beruhenden Aussagen führen den Philosophen zu einer „Eschatologie", welche lediglich aufgrund einer im „Antlitz des Anderen" sich manifestierenden diachronen Zeitlichkeit eine „Spur des Unendlichen" zu entdecken vermag. Im Anschluss an eine im Lévinas'schen Sinne verdichtete Erfahrung von Alterität spricht Wohlmuth von dem so verstandenen Erscheinen des Anderen als einer nun auch christologisch zu denkenden „Parusie" und trägt diese Öffnung des Einen zum Anderen hin als das eigentliche „Mysterium der Verwandlung" in die Eucharistietheologie ein. Abschließend plädierte der Vortragende dafür, vor dem Hintergrund des angezeigten subjekt- und alteritätskritischen Ansatzes das traditionelle Konzept der Eschato-logie einer grundlegenden Revision zu unterziehen, die in der im Referat eröffneten Perspektive beginnend bei einer „Eschato-ästhetik" in „Eschato-praxie" übergehen müsse.

In einem ersten Korreferat würdigte die Passauer Professorin für Fundamentaltheologie, Martha Zechmeister, den Vortrag Wohlmuths, beleuchtete aber demgegenüber nochmals das Verhältnis von gelebter Geschichte und Eschatologie. Vor allem mit Blick auf die Theologen der Befreiung – wie etwa Jon Sobrino – bleibe die *„Konkretisierung soteriologischer Praxis"*, so Zechmeister, bei Lévinas und somit auch in dem darauf aufbauenden Ansatz des Bonner Dogmatikers *„zu blass"*.

Auch *Edmund Arens* hob in seiner zum Ende der Tagung überleitenden Replik zunächst positiv die Dringlichkeit des von Wohlmuth vollzogenen „Bruchs der Totalität" innerhalb des christlich-eschatologischen Denkens hervor, warnte aber bezüglich der hier und da sicher notwendigen Exkurse in die spätmoderne Philosophie vor solchen modischen Autoren, welche eine *„falsche Existenzialisierung"* der diesbezüglichen theologischen Aussagen betrieben, wobei Arens insbesondere auf einschlägige Beispiele in (den von Wohlmuth auch zitierten) Texten Agambens hinwies. Für die von Wohlmuth in den Diskurs eingebrachten Dimensionen eschatologischer Rede schlug Arens eine begriffliche Revision dergestalt vor, dass angemessener von einer „Eschato-pragmatik" statt „Eschato-praxie" und eindeutiger von einer „Eschato-grammatik" statt „Eschato-Logik" zu reden sei.

Die anschließende, vom ehemaligen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, *Peter Walter*, geleitete Aussprache stellte vor allem einige methodische Rückfragen bezüglich der Einbeziehung des von Wohlmuth ins Spiel gebrachten philosophischen Ansatzes.

Unabhängig davon, in welchem Maß jeder Theologe das *eschatologische Bureau* für *sanierungsbedürftig* halten mag, hat die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen die verschiedenen „Baustellen", an denen in der Eschatologie derzeit gearbeitet wird, vorgeführt. Für die Frage nach Zeit, Lebenszeit und Ewigkeit hat sich so der Bedarf gezeigt, nicht nur in theologisch-hermeneutischen Fragen weiter nachzudenken, sondern auch den Dialog mit den anderen Wissenschaften voranzutreiben. Neue *Anbauten* und *Durchbrüche* vor allem hin zur Philosophie, hin zur Physik, aber auch zur Biographieforschung und den Sozialwissenschaften haben das *eschatologische Bureau*, um in Hans Urs von Balthasars Ton zu bleiben, geöffnet für die *fruchtbare Bewässerung* von außen.[5] Obwohl manches neuere Werk zur Eschatologie diesen Dialog bereits sucht und betreibt, scheint doch im weiteren Verlauf der theologischen Debatten gerade auf diesem Gebiet Potential für die kommenden Jahre. So wäre unter anderem für die Frage des Zueinanders von Zeit-(und Ewigkeits-)modellen der verschiedenen Wissenschaften die Zeit, die bleibt, zu nutzen.

[3] Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn: Schöningh 2005, 27.

[4] Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität. München / Freiburg: Alber 1987, 451.

[5] Vgl. Umrisse der Eschatologie. In: Ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln: Johannes 1960, 276.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Der Tod im Leben. Ein Symposion, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier. – München: Piper 2004. 351 S. (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Bd 9), kt € 12,90 ISBN: 3–492–24271–5

Der Bd gibt die (überarbeiteten und teils erweiterten) Beiträge eines Symposions der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, wieder. Er bewegt sich in dezidiert interdisziplinärem Zuschnitt um die Frage, wie der Tod unser persönliches wie gesellschaftliches Leben, aber auch das des Kosmos prägt (für Letzteres siehe v. a. den Beitrag des Zellforschers Peter H. Krammer, Kein Leben ohne Tod).

Zu Anfang gibt Fr. W. Graf in einer Art „Topographie" eine Durchsicht über die „Todesgegenwart" in der heutigen Gesellschaft. Dabei stellt er – wie auch einige andere Beiträge – u. a. die These von der heutigen „Verdrängung" des Todes in Frage. Dieses Thema wird auch besonders in dem vielleicht interessantesten Essay von Norbert Schneider, „Zeig mir das Spiel vom Tod. Sterben, Tote und Tod im Fernsehen und in ausgewählten Kinofilmen" wieder aufgegriffen, zugleich aber erheblich differenziert: Zwar gibt es kaum einen Fernsehabend oder einen Kinofilm ohne Tod und Tote, aber der in den Medien begegnende Tod ist „mediatisiert", „verobjektiviert", „ent-existentialisiert". Das heißt: Er wird kaum mehr als reale Möglichkeit *für mich* erfahren. Er ist zwar durch die Medien mitten unter uns, aber ohne die Brutalität des unmittelbar erlebten Dabeiseins, ohne die Unerträglichkeit selbstbetroffenen Schmerzes. Es ist der „unterhaltsame" Tod der anderen, Gegenstand eines jederzeit wiederholbaren, weil elektronisch gespeicherten „Spiels", dem man lustvoll zuschauen kann. „Wir amüsieren uns mit dem Tode" (124), wodurch der *reale* Tod tatsächlich verdrängt ist und bleibt. Besonders herausfordernd für den Theologen ist der Beitrag des bekannten Philosophen Ernst Tugendhat, „Unsere Angst vor dem Tod". Er reduziert die Todesangst auf das *biologische* Faktum, dass die Menschen sich um ihre Zukunft sorgen. „Diese Charakteristik gründet in der Sprache und dem Zeitbewusstsein, die dieser Spezies zu eigen sind. [... Daraus folgt nämlich:] eine Population von Wesen, die ein Bewusstsein von ihrer Zukunft haben, würde aussterben, wenn die Individuen im allgemeinen nicht stets weiterleben wollten. [... Deshalb müssen sie,] um überleben zu können, mit dem Bedürfnis, stets weiterleben zu wollen, ausgestattet sein" (51). Tugendhat weiß selbst, dass diese „biologische Hypothese" trivial klingt. Aber er verschärft sie nochmals: „Da [...] alles, was es gibt, Grenzen hat, könnte man die Angst davor, dass das eigene Leben in nichts übergeht, eher komisch [!] finden" und so zum Schweigen bringen. Aber Tugendhat gibt zu, dass das nicht gelingt. „Wir sind offenbar so tief in unserer biologischen Basis verwurzelt, dass diese Angst sich durch die Erkenntnis, dass das Begrenztsein an und für sich nichts Erschreckendes zu haben bräuchte, nicht beseitigen lässt" (62), sondern nur durch Anerkennung der eigenen „Unwichtigkeit" in der Welt relativiert werden kann.

Weitere Beiträge befassen sich mit kulturgeschichtlichen Fragen der Todeswirklichkeit: Jean-Paul Schmitt schreibt über „Der Historiker, der Tod und die Toten", Peter Gülke über „‚Senkrecht auf der Richtung vergehender Herzen'. Musik als Paradigma bejahter Vergänglichkeit", Peter von Matt über „Tod und Gelächter. Der Tod als Faktor des Komischen in der Literatur". In der Mitte des eher enttäuschenden, weil nur auf einen Partikularaspekt eingehenden Essays von Christopher Bruell, „Der Tod aus der Sicht der Philosophie" steht die Hervorhebung des Todesthemas in Platons „Phaidon". Zwei Beiträge befassen sich mit ethnologischen Fragen: Philippe Descola „Mit den Toten leben" (aus afrikanischer und südamerikanischer Sicht) und Axel Michaels „Wohin mit den Armen? Totenritual und Erlösung in indischen Religionen". Am Ende stehen zwei eher geisteswissenschaftliche Beiträge: der des Romanisten Hans Ulrich Gumbrecht „Die Zukunft unseres Todes", der gegen eine individualistische Engführung der Todeserfahrung plädiert, und des Philosophen Heinrich Meier, „Epilog. Über Leben und Tod", in dem sich so „goldene Sätze" finden wie: „Was wir dem Tod zu verdanken haben: Den Rückruf aus eitler Geschäftigkeit. Die Sammlung aus gleichgültiger Zerstreuung. Die Befreiung aus erzwungener oder selbstverschuldeter Abhängigkeit. Die Besinnung auf das Eine, was not tut, auf die Frage: ‚Wie soll ich leben? '" (339).

Insgesamt gehören nahezu alle Beiträge zum literarischen Genus des Essays. Weniges ist wirklich durchgearbeitet. Doch Anstöße für den Theologen finden sich darin allemal. Vor allem dürfte die Differenzierung der gesellschaftlichen Todesverdrängung, wie Schneider sie gibt, weiterführend sein, und die „biologische Sicht" des Menschen, wie Tugendhat sie am Beispiel der Todesangst vorlegt, die wohl entscheidendste Herausforderung für den Theologen bedeuten. Alles in allem ein anregender Bd!

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer" in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger. – Tübingen: Francke Verlag 2007. VIII, 337 S., kt € 68,00 ISBN: 978–3–7720–8126–2

Der Bd mit Beiträgen aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen, von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Israel, England und Deutschland geht zurück auf ein internationales Symposion des Tübinger Graduiertenkollegs „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung". Mit der Erzählung aus der Abrahamsgeschichte kommen zu der ansonsten geforderten Wahrnehmung jüdischer und christlicher Traditionen zusätzlich die des Islam in den Blick. Dies schafft anregende, aber auch heikle Konstellationen. So verdient die hier publizierte Sache von vornherein Beachtung.

Dass es sich um ein „sensibles Thema" handelt, betont das Vorwort jedoch aus einem anderen Grund: „Was ist das für ein Gott ...?" Die Beunruhigungen, die von dieser Abrahamserzählung ausgehen, die Einreden gegen sie, die Beschwichtigungen der Interpretationen und die beharrlichen Empörungen lassen sich nicht ad acta legen und kommen bis heute immer wieder neu auf. Der Widerspruch Kants gegen sie ist in der vorliegenden Publikation ebenso gegenwärtig wie religionspädagogische Einwände, prinzipielle Beschuldigungen des Monotheismus wie das Erschrecken über kriegerische oder terroristische Instrumentalisierungen von religiösem Gehorsam und Opfer, auch wenn diese Reaktionen zumeist nur beiläufig erwähnt werden. In erster Linie stand das Symposion vor der Aufgabe, unter wechselnden Blickrichtungen den Modifikationen und Transformationen nachzugehen, die diese dramatische Geschichte im Lauf der Zeit und Wandel der Voraussetzungen erfahren hat und erfährt; denn sie kann, von Hörern und Lesern aufgenommen, weitererzählt und bedacht, in Mentalitäten und Handlungen übertragen, in bildliche Darstellungen und Poesie umgesetzt, inhaltlich problematisiert, abgewiesen und verteidigt, nicht einfach dieselbe bleiben.

An den Erörterungen der verschiedenen Deutungen von Gen 22 beteiligen sich in diesem Buch Religionsphilosophie, Judaistik, Islamwissenschaft, Theologie, Psychologie, Kunst- und Literaturwissenschaft. Leider reiht die Veröffentlichung nur die einzelnen Beiträge aneinander und gibt so in keiner Weise zu erkennen, zu welchen Gesprächen, vielleicht auch Kontroversen und wechselseitigen Anregungen zwischen den Disziplinen sie führten. An vielen Punkten wäre es interessant zu wissen, wie dies und jenes unter den Perspektiven der anderen Referentinnen und Referenten aufgenommen wurde. So bleibt es den Lesern belassen, den naheliegenden Querverbindungen zu folgen, aber da und dort auch Unterschiede, Widersprüche und Beziehungslosigkeiten abzuwägen. Die Rezension kann bei der ihr vorgegebenen Beschränkung nur einiges herausheben.

Vor aller Lektüre fallen in der äußeren Gestaltung und Anlage des Buches schon einige Momente auf, denen je für sich keine besondere Bedeutung zukäme, die aber zusammengenommen doch tiefer liegende Verlegenheiten, Unsicherheiten oder wenigstens Unbedachtsamkeit erahnen lassen. Zum einen zeigt der Einband in seiner ikonographischen Präsentation den hebräischen Text von Gen 22,1–3, obwohl doch auch die islamische Überlieferung beachtet werden soll, die sich auf den Koran bezieht. Zum anderen scheint beim Buchtitel belanglos, dass man im Islam heute fast einhellig Ismael und nicht Isaak für den als Opfer geforderten Sohn hält. Und schließlich ist in unjüdischer Weise vom *„Isaak-Opfer"* die Rede, wozu man später lesen kann: „In dieser Titelformulierung schlägt letztlich das vollzogene Opfer Christi durch" (*Thomas Naumann*, 21, Anm. 10).

Wer daraufhin im Inhaltsverzeichnis nach den Anteilen der unterschiedlichen Religionsperspektiven Ausschau hält, findet unter den Beiträgen nur einen, der sich mit dem Islam befasst, und diesen an letzter Stelle. (Hinzurechnen mag man noch aus den im Inhaltsverzeichnis nicht einzeln aufgelisteten 13 kurzen „Essays des Graduiertenkollegs" zu Exponaten einer kleinen Ausstellung, 257–312, zwei, die sich auf Illustrationen aus dem islamischen Raum beziehen: *Matthias Radscheit*, Isaak oder Ismail. Das Abrahamsopfer im „Aleppozimmer", 290–293, und *ders., Weibliche Engel. Ein Videocover*, 302–304.)

Bei der Sichtung des Stellenregisters, wo und mit welchen Anteilen etwa Zitate des Koran und islamischer Traditionsliteratur aufgenommen sein könnten, entdeckt man nur Belege zu Bibel, Talmud und Evangelischem Kirchengesangbuch, als ob in diesem Buch Islamisches gar nicht zu Wort käme. Im Sachregister wird unter dem Stichwort „Koran" auf insgesamt vier Seiten verwiesen. Weder hier noch unter einem anderen denkbaren Stichwort findet man notiert, wo die maßgeblichen Koranverse aus Sure 37 besprochen werden (244f).

Als Basistext, der zum Verständnis der vielstimmigen Erörterung die entscheidenden Vorgaben liefert, zeichnet sich der Aufsatz von *Thomas Naumann* aus: „Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung" (19–50). Trotz seiner ausdrücklichen Beschränkung auf die Aufgabe des Exegeten, „den biblischen Text der Erzählung selbst vorzustellen", würdigt er diesen doch als „Grundlage oder Ausgangspunkt der vielfältigen Rezeptionen und Interpretationen" (23) und verweist auf seine Momente der Deutungsoffenheit, seine verschiedenen Sinndimensionen, auf moralische und theologische Zumutungen, die von ihm ausgehen, auf Alternativen, ihn zu lesen, und auf Kriterien zu deren Beurteilung. Unter heutigen Voraussetzun-

gen sieht N. zwei hauptsächliche Ärgernisse: zum einen, „daß Gott hier in grotesk unmoralischer Weise auftritt" (20), und zum anderen, „daß Abrahams Glaubensgehorsam sich kaum von einem blinden Kadavergehorsam, der aufgrund eines höheren Befehls über Leichen zu gehen bereit ist, zu unterscheiden scheint" (21 – N. erinnert dabei an die psychologischen Experimente von Stanley Milgram, die 1970 zu dem allseits bekannten Dokumentarfilm „Abraham. Ein Versuch" führten, und an die Vorwürfe des Psychoanalytikers Tilman Moser in seinem Buch „Gottesvergiftung" von 1976).

Vor einer ausführlichen und sorgfältigen Analyse der literarischen Gestalt der biblischen Erzählung nach Handlungsfolge, Erzählstil, Intention und Motivik (31–48) erörtert N. unterschiedliche Interpretationsansätze (wobei er sozialgeschichtliche, genderorientierte, psychologische, befreiungstheologische nennt, aber auf deren Vorstellung und Beurteilung ausdrücklich verzichtet). Nach wie vor weit verbreitet sieht er das kult(ur)geschichtliche Verständnis, nach dem diese Abrahamgeschichte eigentlich von ihrem Ende her als eine Ätiologie der Verwerfung des in Vorzeiten praktizierten Menschenopferkults zu verstehen sei; doch hält er den Versuch, mit dieser „domestizierenden Deutung" (25) die Anstößigkeit zu tilgen, aus mehreren Gründen für nicht mehr verantwortbar. Angemessen erscheinen ihm demgegenüber die Deutungen, die in Gen 22 eine für das Volk Israel „paradigmatische Gefährdungsgeschichte des Stammvaters" (26) sehen, die zum Äußersten dadurch gesteigert ist, dass die Bedrohung von Gott selbst ausgeht und so zu einem „Paradox im Gottesbild" führt – „das Theodizeeproblem in seiner monotheistischen Variation" (44 – da aber das Theodizeeproblem überhaupt nur monotheistisch gegeben ist, müsste es wohl eher heißen: „in einer biblisch herausragenden Variation"). Abraham wird begriffen als Urtypos von Israels Erfahrungen und Glaubensnöten. Einen Nachteil dieses Ansatzes kann man freilich darin sehen, „daß sich die Thematik des ‚Opfers des eigenen Sohnes' zu leicht zur bloßen Metapher einer denkbar schlimmsten Bedrohung verflüchtigt" (27). Dennoch nimmt N. letztlich an, dass die Abrahamüberlieferung „als paradigmatische und Israels Identität beschreibende und stiftende Erzählung ausgebaut" worden ist, vermutlich erst in exilischer und nachexilischer Zeit, „unbeschadet einzelner weniger vorexilischer Überlieferungen", zu denen „Gen 22 kaum gehören dürfte" (ebd.).

Aber auch mit der Entscheidung, die Abrahamsgeschichte als Ursprungsmythos zu verstehen, bleibt für N. noch offen, ob man damit Abrahams Erfahrung und Verhalten typologisch in eine generalisierende Vorbildethik einbringen dürfe (45). Bei dieser Frage verweist er über die exegetisch uneinheitlichen Antworten hinaus auf „die Rezeptionsgeschichte in den drei Religionen", die „alle denkbaren Facetten hinsichtlich der ethischen Funktionalisierung Abrahams bzw. Isaaks" aufweist (45).

Interreligiös bedeutsam ist N.s Wahrnehmung von „Gen 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung" (28–31). Dabei zeigt sich, dass hier zwei Erzählungen von Preisgabe und Rettung eines Abraham-Sohnes zusammengestellt sind; neben der von Isaak steht die andere von Ismael (Gen 21), eine Parallelität, die im gesamten Kontext bekräftigt, dass „auch Ismael in einem theologisch qualifizierten Sinn ‚Same Abrahams' ist und daher unter dem Segen des Abrahambundes steht (Gen 17,7f.20)." (30) Dies bedeutet selbstverständlich weder eine Egalisierung der beiden Erzählungen – die von Isaak ist an Dramatik über die von Ismael hinaus gesteigert – noch eine Harmonisierung mit den islamischen Überlieferungen und deren besonderer Konzentration auf Ismael, steht aber der tief verwurzelten Vorstellung entgegen, dass Isaak und Ismael Gegenpole gebildet hätten, der eine erwählt, der andere verstoßen. Die Genesis kennt zwischen den beiden gerade keinen „Bruderkonflikt", wie er „in der jüdischen und der christlichen, nicht aber in der islamischen Tradition ausgebildet wurde" (31).

Stéphanie Mosès setzt dagegen in ihrem Aufsatz „Die Opferung Isaaks in der jüdischen Tradition" (51–72) von vornherein beim innerfamiliären Gegensatz an – Isaak stehe „von Anfang an in Konkurrenz mit seinem Halbbruder Ismael" und beide gehörten damit „in eine lange biblische Reihe von verfeindeten Brüdern": Kain und Abel, Esau und Jakob, Josef und (bis zur späten Versöhnung) dessen Brüder (52). Diese im Gegensatz zu Naumann als biblisch vorausgesetzte Konkurrenz der Söhne Abrahams wird ausgezogen bis in die Rangordnung ihrer Beschneidungen aufgrund unterschiedlicher Termine (53). Dabei ist die Feststellung, dass die Nachkommen Ismaels wie ihr Urvater erst mit 13 Jahren beschnitten werden, irreführend, sobald man diese Nachkommen mit Muslimen identifiziert; denn bei diesen ist der Zeitpunkt der Beschneidung traditionell nicht derart festgelegt, sie kann zwar so spät vollzogen werden, aber auch schon sieben Tage nach der Geburt. Hier wie auch in anderen Zusammenhängen lässt die Vf.in nicht deutlich erkennen, ob sie nur Aussagen jüdischer Tradition wiedergeben will oder diese schon in den biblischen Texten gegeben sieht und inwieweit sie dabei auch heutige Gegebenheiten im Blick hat. Das Verhältnis von biblischer Vorgabe und späterer Deutung, der Prozess von Tradition und Transformation bleibt manchmal unklar. Äußerst problematisch ist auf jeden Fall die Projektion der Rivalität der Nachkommen Ismaels und Isaaks, „die sich vor mehr als zweitausend Jahren ankündigte", auf die gegenwärtige Lage im Nahen Osten: Der Streit „lodert heute noch im Lande Israels" (53). So wird jede geschichtlich und politisch realistische Beurteilung der schlimmen Situation durch Mythisierung blockiert. – Gegen Naumann steht M. auch mit der Annahme, dass die Geschichte von der Bindung Isaaks ihren wesentlichen Sinn daraus gewinne, dass in ihr der Übergang vom Menschen- zum Tieropfer vollzogen und „die wahrscheinlich uralte Institution des Opfers […] mit einer radikal neuen Bedeutung versehen" werde (59). Das damit berührte religionsgeschichtliche und exegetische Problem wird nicht aufgegriffen. Somit wird auch nicht erkennbar, wieweit es von jüdischer Tradition her präjudiziert sein könnte.

Bianca Kühnel befasst sich in ihrem kunstgeschichtlichen „Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik" mit Darstellungen von „Abrahams Opfer als Chiffre des Tempels" (73–91), einerseits des jüdischen Heiligtums, andererseits des christlichen: Golgotha, zugänglich in der Grabeskirche. Auch wenn verständlicherweise nur eine begrenzte Zahl von Objekten genauer besprochen werden, so wird an diesen doch erkennbar, wie sich religiös konkurrierende Rezeptionen bis in ikonographische Details gegeneinandersetzen können, um die je eigene Identität zu behaupten. Doch hat sich der Islam keineswegs so einhellig und fundamental auf Mekka als entsprechende Opferstätte festgelegt, wie die Vf.in dies eingangs (73) beiläufig anmerkt. Auch Jerusalem ist traditionell mit im Spiel, eben der Ort des Tempelbergs, der vom Felsendom eingenommen wird.

Johann Anselm Steiger geht in seinem Beitrag „Ad Deum contra Deum. Zur Exegese von Genesis 22 bei Luther und im Luthertum der Barockzeit" (135–154) innerreformatorischen Differenzen bei der Deutung von Gen 22 nach. Während die lutherische Tradition in Gen 22 Abrahams Erfahrung eines mit sich in Widerspruch stehenden Gottes dargestellt sieht und mit dieser die verzweifelte Situation, in die jeder Glaubende gerät und aus der er sich nur lösen kann, wenn er dort, „wo nichts zu hoffen" bleibt, „gegen Gott an Gott festhält" (141), bevorzugen die reformierten Exegeten, die Erzählung von ihrem die Paradoxie auflösenden versöhnlichen Ende her zu lesen. Die Verschiedenheit dieser beiden Ansätze entfaltet der Vf. auf dem Hintergrund patristischer Exegese und im Hinblick auf wirkungsgeschichtliche Konsequenzen.

Einer literarisch, geschichtlich und theologisch weit begrenzteren Rezeption widmet sich *John Lowden* mit dem Aufsatz „The Sacrifice of Isaac in the *Bibles Moralisées*" (197–241), in dem er verschiedene Exemplare von Bilderbibeln der französischen Königsfamilie des 13.–15. Jh.s auf ihre christologische Typologisierung der Abraham-Isaak-Erzählung hin untersucht.

In dem einzigen dem Islam gewidmeten Beitrag „Göttliche gegen menschliche Gerechtigkeit. Abrahams Opferwilligkeit in der islamischen Tradition" (243–255) charakterisiert *Lutz Richter-Bernburg*, nach einer kurzen Vorstellung von Sure 37, 100–113, zunächst die nur anspielende Erzählweise des Koran mit ihrer Pluralität von Lesarten und die Tendenz der Interpreten „auf vorgebliche Unzweideutigkeit hin" (245). Danach führt er aus, wie die islamische Tradition im Anschluss an jüdische Überlieferungen, die sogenannten „Isrā'īlīyāt", und in der Abkehr von ihnen ihre eigene Sicht von Gottes Forderung des Sohnesopfers ausgebildet und sich schließlich auf Ismael statt auf Isaak konzentriert hat. Im Hauptstück seines Aufsatzes veranschaulicht der Vf. an den drei exemplarischen Deutungen von Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209), Sayyid Quṭb (1906–1966) und dem zeitgenössischen tunesischen Theologen Mohamed Talbi Grundzüge im Wandel des Lehrstücks von Abraham als Urbild islamischen Glaubens und weist dabei nach, wie sich das islamische Denken als transformationsfähig erweisen kann, wenn es sich gelassen kritisch mit anderen Geisteshaltungen auseinandersetzt. Dabei zollt er Talbi trotz des Vorbehalts gegenüber dessen etwas überzogen apologetischer Einstellung hohen Respekt.

Eine Gruppe weiterer Aufsätze befasst sich mit literarischen Äußerungen, die sich, von der Abraham-Isaak-Geschichte aus unterschiedlichen Beweggründen ergriffen, zwar auf sie einlassen, aber betont frei mit ihr umgehen oder sich gar ausdrücklich gegen sie wenden: *Hermann Deuser*, „Und hier hast du übrigens einen Widder." Genesis 22 in aufgeklärter Distanz und religionsphilosophischer Metakritik (1–17, Eröffnungsbeitrag zu Søren Kierkegaard); *Ruth Kartun-Blum*, Political Mothers. Women's Voice and the Binding of Isaac in Israeli Poetry (93–108, mit Zeugnissen von besonderer aktueller Brisanz); *Norbert Oellers*, Abraham in der deutschen Literatur des 20. Jh.s. Else Lasker-Schüler, Franz Kafka, Nelly Sachs (171–183). – Dem bloßen Motivvergleich widmet sich *Bernhard Greiner*, Die Stellvertretung im Opfer. Figurationen ihres Entwurfs und ihrer Rücknahme: *Iphigenie* (Euripides / Goethe) und *Elektra* (Hofmannsthal) (155–169). – Einen Deutungsweg besonders diskussionsbedürftiger Art wählt *Gunther Klosinski*, Abrahams Infantizidversuch. Psychodynamische und interpretative Annäherungen aus der Sicht eines Kinder- und Jugendpsychiaters (185–195). – Zwei Beiträge sind achtenswert in ihrem unmittelbaren literarischen und spirituellen Anschluss an Gen 22: *Elazar Benyoetz*, Keine Macht beherrscht die Ohnmacht. Eine ungebundene Lesung um Abraham und seinen Gott (109–134) und *Hermann Lichtenberger*, Predigt über Genesis (313–326).

Angemerkt seien über die eingangs schon genannten Register-Beanstandungen hinaus noch folgende formale Mängel: Bei der Unterscheidung von Sach- und Personenregister sind zahlreiche Personen in das Sachregister geraten, einige der in den Aufsätzen erwähnten Personen kommen aber weder da noch dort vor; aufgefallen sind Stanley Milgram, Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig. Das lässt auch darüber hinaus an der Zuverlässigkeit dieser Orientierungshilfen zweifeln. Als zusätzlicher Nachteil erweist sich, dass ein Autorenverzeichnis fehlt, dem die Leser einige wissenschaftsbiographische, institutionelle und forschungsbezogene Informationen entnehmen könnten.

Alles in allem ist dieser Sammelband aufgrund seines thematischen Spektrums, seines reichen und differenzierten Gehalts, aber auch seiner inhaltlichen Reibungspunkte belangvoll und regt zu weiterführenden Studien an.

Kaarst Hans Zirker

Exegese / Bibelwissenschaft

Kaiser, Otto: **Das Buch Hiob**. Übersetzt und eingeleitet. – Stuttgart: Radius 2006. 129 S., geb. € 16,00 ISBN: 3–87173–363–6

In diesem kleinen Bd verbindet Kaiser eine deutsche Übersetzung des Hiobbuchs (versehen mit Randbemerkungen und Kursivsetzungen zur Kennzeichnung der literarischen Schichtung), eine Liste von biblischen Parallelen und Sacherklärungen, eine zusammenfassende Darstellung der literarischen Schichtung und eine kurze Einführung in das Buch.

Die nicht weiter im Detail begründete diachrone Einteilung des Textes ist das Gesamtergebnis vieler Studien zum Hiobbuch, vorgelegt von K. und seinen Schülern (so z.B. W.-D. Syring, Rahmenerzählung 1+2; 42,7ff; M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang Hi 21–27 mit separaten philologischen Notizen zu Hi 21–27; H. Wahl, Die Elihureden 32–37; J. van Oorschot, Die Gottesreden 38–42, und die kürzlich eingereichte Dissertation von D. Opel, „Sieht er denn nicht meine Wege? Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext jüdischer Ethik persisch-hellenistischer Zeit"). Diese Einteilung geht von einem Majestätsbearbeiter (MB), einem Gerechtigkeitsbearbeiter (GB) und einem Buchredaktor (RB) aus, die mit Kürzeln der Übersetzung beigefügt sind.

In seiner kurzen Einführung in das Hiobbuch macht K. seine Leser besonders auf Kap. 42,7–9 und den anschließenden Epilog aufmerksam, wo sich Hinweise auf die Vielschichtigkeit des Textes sammeln. Er präsentiert das Buch als theologisches Kompendium, als Sammelstätte weisheitlicher Einsichten zum Thema „unschuldiges Leiden", die über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren zusammengetragen wurden. Dieses Kompendium vernetzt er mit Geisteshaltungen, die auch Ps 49 und 73 sowie dem Buch Kohelet zugrunde liegen. Zudem gibt K. einen kurzen Überblick über die „Gepflogenheiten bei der Abschrift von Buchrollen" (104) und die Freiheit, bestehende Texte zu ändern, zu kürzen oder zu ergänzen. Zusätzlich präsentiert K. die rezeptionsgeschichtliche Bedeutung des Buchs, wie z.B. in Alltagszitaten, in Goethes „Faust", in Händels „Messias" oder Paul Gerhards Choral „Befiehl du deine Wege."

Das Buch ist zweifellos als das exegetische Endprodukt einer langen und intensiven Beschäftigung mit dem Hiobbuch zu würdigen. Es wird sich zeigen, welches Publikum zwischen interessierten Laien und wissenschaftlichen Exegeten dieses Buch ansprechen wird.

Heidelberg Joachim Vette

Ostmeyer, Karl-Heinrich: **Kommunikation mit Gott und Christus**. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 466 S. (WUNT, 197), geb. € 99,00 ISBN: 3–16–148969–1

Die Leipziger Habil.schrift nimmt sich vor, das Gebet im Neuen Testament als ein kommunikatives Geschehen zu untersuchen, das damit nicht auf seinen Inhaltsaspekt reduziert werden darf, sondern zugleich als Ausdruck der Beziehung zwischen den darin und dadurch Kommunizierenden zu analysieren ist. Ostmeyers Ziel ist es, über die unterschiedlichen Beziehungskonzeptionen, welche sich im neutestamentlichen Reden vom Beten zeigen, die diversen im NT zu findenden Gebetsauffassungen, deren Kennzeichen sowie ihre sprachlichen Realisationen herauszuarbeiten und von da aus einen Zugang zum Verständnis der Theologien und Christologien der neutestamentlichen Autoren zu gewinnen. Diesem ambitionierten Ziel nähert sich der Vf. in acht Kapiteln.

Kap. I gibt einen prägnanten Abriss der Forschungsgeschichte zum Gebet im NT, wobei Gebetsuntersuchungen mit neutestamentlichem Schwerpunkt von solchen in der Umwelt des NT angesiedelten unterschieden werden. Um das volle Gebetsspektrum eines biblischen Autors zu erfassen, verwendet O. den in der Gebetsliteratur am häufigsten begegnenden, übergreifenden Begriff „Kommunikation mit Gott", der sowohl verbale wie nonverbale Arten der Begegnung und Beziehung zwischen Gott, Christus und den Gläubigen umfasse und zudem wichtigen Erkenntnissen der modernen Kommunikationstheorie Rechnung trage. „Im Zentrum der Studie steht die Analyse der sprachlichen Realisation der einzelnen neutestamentlichen Gebetskonzeptionen." (34) Gegenstand sei dabei sowohl die direkte Kommunikation mit Gott und Christus als auch das Reden über diese Kommunikation.

Kap. II stellt die unumstrittenen Paulusbriefe als die frühesten Zeugnisse christlicher Rede vom Gebet an den Anfang. Zu Paulus werden zunächst die für die unmittelbare Kommunikation mit Gott verwendeten, exklusiv der Kommunikation der Gläubigen mit Gott vorbehaltenen Termini analysiert, sodann „offene Termini", welche auch in profanen Zusammenhängen verwendet werden. Ferner interessiert O. der inhaltliche Aspekt der Anrufungen Gottes als *abba* und *martys* sowie Christi als *kyrios*. In einem weiteren Schritt steht die für die indirekte Kommunikation zwischen den Gläubigen und Gott gebrauchte Terminologie zur Debatte. „Während etliche Gebetstermini bei Paulus allein auf Gott bezogen sind, werden nur wenige Begriffe exklusiv mit Christus verbunden." (81) Von der Terminologie aus nimmt O. übergreifendere Zusammenhänge paulinischer Theologie in den Blick und unterstreicht dessen Insistieren auf der Permanenz des Betens als Grundhaltung der Christen. Der einzelne Gebetsakt sei „das Explizitwerden der implizit immer vorhandenen Gebetsbeziehung" (116).

Den deuteropaulinischen Briefen und dem Hebräerbrief widmet sich Kap. III. Beim Kolosserbrief sei an die Stelle der paulinischen Wechselseitigkeit und kommunikativen Gleichzeitigkeit der Kommunikation mit Gott ein Nacheinander getreten. Im Epheserbrief stehe die Rede vom Beten im Kontext eines neuen Schritts in der Entwicklung des Christentums: der Trennung von Gottesdienst und Alltag. Im Hebräerbrief sei die Kommunikation mit Gott nicht mehr wechselseitig, sondern hierarchisch bestimmt. „Segen verläuft nur von oben nach unten, Gott wird nicht gesegnet." (171)

Kap. IV über die Katholischen Briefe unterscheidet beim Jakobusbrief ein „handelndes" Kommunizieren mit Gott einerseits und eines bei äußerer Passivität des Menschen andererseits. Ort der Kommunikation mit Gott und damit Lebensraum der Christen sei hier nicht wie bei Paulus die *charis*, sondern der *nomos*. Demgegenüber habe laut dem Vf. des zweiten Petrusbriefs der Christ Anteil an der *charis* und sei aufgerufen, in der Gnade zu wachsen.

Die Synoptiker und die Apostelgeschichte stehen in Kap. V zur Diskussion. Mit Blick auf das Markusevangelium setzt O. mit dem Beten Jesu ein, untersucht dessen Gebetstermini, die er an der *proseuché* aus Glauben an Gott festmacht. Diese „ist keine einseitige Anrede Gottes durch den Menschen, sondern steht für die Beziehung zwischen Gott und dem Betenden". (235) Bei der *proseuché* des Matthäus handele es sich um einen individuellen, zugleich aber integrativen Akt. Gerade das Vaterunser zeige, dass dieser Akt nicht exkludierend sei. Als *proseuché* könne alles gelten, was der Kommunikation mit Gott diene oder an der Beziehung zu ihm teilhabe. Beim lukanischen Doppelwerk lenkt O. sein Augenmerk zum einen auf die redaktionell eingesetzten Gebetstermini wie *proskyneo* und *eulogeo* und beleuchtet zum anderen dessen kommunikative Gebetstermini, welche Formen der Hinwendung zu Gott, Jesus und zu beiden innerhalb des redaktionell gesetzten Grundgerüsts bezeichnen. Christsein bedeute für Lukas, „in der durch den segnenden Christus eröffneten Beziehung zum Vater zu stehen" (315). Bei der Kommunikation mit Gott gehe es um eine dauerhafte, innige Beziehung, welche die neue Existenz des Christen ausmache.

Kap. VI behandelt das Johannesevangelium und die Johannesbriefe. O. stellt eingangs die von der üblichen Gebetsterminologie deutlich abweichende Gebetssprache des vierten Evangelisten heraus, markiert die durch die Gegenüberstellung von „irdischem Tempel" und „Tempel des Leibes Jesu" gekennzeichnete Gebetssprache, welche Kultterminologie weitgehend vermeidet, um die exklusive Sohnesbeziehung Jesu und dessen unvermitteltes Beten zu Gott deutlich zu machen, während sich die Gläubigen „im Namen Jesu" an Gott oder an Jesus selbst wenden. Die Offenbarung des Johannes mit ihrer hinsichtlich der Subjekte und Adressaten der Verehrung differenzierten Gebetsterminologie kommt in Kap. VII zur Sprache.

Abschließend werden in Kap. VIII Ergebnisse und Folgerungen festgehalten. Laut O. ist für die Schriften des NT nicht eine spezifische Gebetsterminologie charakteristisch, sondern „die Bindung gelingender Kommunikation mit Gott an Christus" (364). Im NT werde einerseits der durch Christus eröffnete Weg zur Kommunikation mit Gott beschrieben und andererseits die Existenz in der Kommunikation mit Gott dargestellt. Dabei differierten die Autoren in ihrer Sicht „der Funktion Christi im Kommunikationsprozess" (366). Der Vf. stellt schließlich heraus, dass das Gebet wie jeder Akt der Kommunikation nicht allein durch Inhalt und Zweck bestimmt sei. Seine Studie nehme darum „ihren Ausgang bei einem dritten, bislang wenig berücksichtigten Aspekt: bei der Beziehung zwischen den Kommunizierenden, die sich im Gebet spiegelt" (370f).

Das Schlusskapitel belegt das Dilemma der Arbeit von O. Seine allzu rudimentäre Kenntnis der modernen Kommunikationstheorien lässt ihn den Begriff der Kommunikation undifferenziert und uneinheitlich gebrauchen. Ist am Anfang nur von Inhalts- und Beziehungsaspekt die Rede, so erscheint letzterer am Schluss als ein dritter Aspekt von Kommunikation. Dabei hat H. Lasswell schon in den vierziger Jahren des 20. Jh.s fünf Dimensionen von Kommunikation unterschieden. Wer sich wie O. „zur Illustration wichtiger Erkenntnisse der modernen Kommunikationsforschung" (30f) allein auf P. Watzlawick (und I. Bock) verlässt, ohne die in den Bibelwissenschaften längst rezipierten Sprechakt-, Text-, Kommunikations- und Handlungstheorien einzubeziehen (vgl. die Arbeiten von Ch. Hardmeier, A. Wagner, D. Dormeyer, W. Egger etc.), landet bei einer fragwürdigen Verbindung von Wortphilologie und Theologie. Dabei kommt die *intentio auctoris* des biblischen Autors nicht in den Blick, der in Bezug auf seine Adressaten sowie seinen Kontext bestimmte Äußerungen macht bzw. Texte vorlegt, also eine bestimmte Gebetsterminologie gebraucht, wobei sich seine kommunikative Absicht dann in der *intentio textus* niederschlägt. Sätze wie: „Das Gebetsleben des Paulus, das hinter der Rede über das Gebet sichtbar wird, ist die Umsetzung seiner Theologie in die Praxis" (98), bringen zum Ausdruck, dass der Vf. Theologie semantisch engführt, die Praxis als konsekutiv begreift und die pragmatische Konstitution von Kommunikation nicht erfasst hat. Bei Lukas etwa markieren gerade die redaktionell eingesetzten Gebetstermini seine kommunikative Absicht, sind insofern selbst „kommunikative Gebetstermini" (288) und können darum letzteren nicht

gegenübergestellt werden. Kommunikationstheoretisch unbeleckte Ausführungen wie die zum „‚handelnden' Kommunizieren mit Gott" (173) im Jakobusbrief lassen die Einsicht vermissen, dass jedes Kommunizieren (als performativer Vollzug) zugleich ein Handeln darstellt, und sei es ein pathisches Handeln bei „äußerer Passivität" (178).

O. liefert eine erhellende und im Detail lehrreiche Analyse der Gebetsterminologien des NT. Seine Untersuchung verdeutlicht, dass über die jeweils gebrauchten Gebetstermini ein fruchtbarer Zugang zur Theologie und Christologie der biblischen Autoren zu gewinnen ist. Was O.s philologische Fleißarbeit indessen ganz sicher nicht ist, ist eine auf dem heutigen Stand der Kommunikationsforschung und der sprachwissenschaftlich wie kommunikationstheoretisch aufgeklärten Bibelwissenschaften betriebene Analyse der semantischen Gehalte und pragmatischen Ausrichtungen der neutestamentlichen Texte, ihrer propositionalen Auffassungen über das Gebet, ihrer performativen Vollzüge des Betens und darin der sprachlichen und sprechenden Realisation der mehrdimensionalen Kommunikation der Autoren mit ihren Adressaten sowie der Betenden mit Gott und Christus.

Luzern Edmund Arens

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Ezechiel**. Der Stand der theologischen Diskussion. – Darmstadt: WBG 2008. 232 S., kt € 59,90 ISBN: 978-3-534-16527-8

27 Jahre ist es her, dass in der traditionsreichen Reihe „Erträge der Forschung" der mittlerweile fest als Standardwerk etablierte Forschungsbericht von B. Lang erschienen ist (Ezechiel. Der Prophet und das Buch, EdF 153, Darmstadt 1981). In dieser Zeit hat sich die Landschaft der Ezechielforschung deutlich verändert. Umso erfreulicher ist es, dass nun die Lücke einer systematischen Aufarbeitung der internationalen Forschung der letzten knapp dreißig Jahre durch einen ebenfalls bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft veröffentlichten Bd gefüllt wird. Der Verlag konnte hierfür den emeritierten Münsteraner Alttestamentler K.-F. Pohlmann gewinnen. P. ist durch zahlreiche Einzelstudien und seine Kommentierung des Ezechielbuches in der Reihe ATD als Kenner der Materie bestens ausgewiesen. Darüber hinaus hat er selbst einen durchlaufenden Literaturbericht verfasst, der die Grundlage des vorliegenden Bdes darstellen dürfte: Forschung am Ezechielbuch 1969–2004 (I–III): ThR 71 (2006), 60–90.164–191.265–309.

Spätestens seit dem Erscheinen des Kommentars von M. Greenberg im Jahr 1983 ist die Ezechielforschung in zwei Lager gespalten: Auf der einen Seite stehen im Gefolge Greenbergs die Vertreter des holistic approach, die die literarische Einheitlichkeit des Buches verteidigen, auf der anderen Seite die im Gefolge J. Hermanns und W. Zimmerlis stehende Forschung, die damit rechnet, dass das Buch einen umfangreichen Redaktionsprozess durchlaufen hat. Waren die 1980er Jahre noch von einer durchaus produktiven Auseinandersetzung der beiden Lager geprägt, so ist für die Gegenwart zu konstatieren, dass ein Gespräch zwischen den Vertretern der beiden Lager faktisch nicht mehr stattfindet. Umso wichtiger ist es, dass eine umfassende Darstellung der Forschung systematisierende Schneisen in das Dickicht der schier unüberschaubaren Literatur schlägt.

Das Buch ist in neun Hauptabschnitte gegliedert:

Abschnitt „I. Einleitung und Vororientierung" (13–21) gibt einen Überblick zur Stellung des Buches im Kanon, zum Inhalt des Buches, bietet einen kurzen Abriss der Geschichte Israels von der spätvorexilischen bis in die nachexilische Zeit sowie eine Auflistung der Angaben zur Person Ezechiels nach den Angaben des Buches.

Abschnitt „II. Zu Text, Textzeugen und Textkritik" (22–28) arbeitet die aktuelle textkritische Diskussion auf. Dieser Bereich ist erst in den vergangenen zwanzig Jahren als wichtiger Bereich der Ezechielforschung entdeckt worden, was allein daran deutlich wird, dass ein vergleichbarer Abschnitt im Forschungsbericht von B. Lang noch fehlt. Die vollständige Publikation der Ezechiel-Fragmente aus Qumran, der Masada-Fragmente und des vorhexaplarischen griechischen Papyrus 967 haben deutlich werden lassen, dass die Textkritik nicht nur der ‚Korrektur' von Überlieferungsfehlern dient. Vielmehr werden durch die textkritische Analyse redaktionelle Eingriffe in das Buch sichtbar, die deutlich machen, dass die Rede vom „Endtext" eine Chimäre ist. Insbesondere die leider immer noch unveröffentlichten wichtigen Analysen von P. Schwagmeier (Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung, Diss. Zürich 2004) werden durch P.s Präsentation nun hoffentlich einer breiteren Schicht von Lesern zugänglich gemacht.

Abschnitt „III. Das literarische Problem des Ezechielbuches und die Erklärungsmodelle der neuesten Forschung" (29–73) stellt die wichtigsten Kommentare und monographischen Arbeiten zum Ezechielbuch der vergangenen dreißig Jahre vor. Dabei nimmt P. eine Systematisierung vor, bei der er drei Hauptpositionen voneinander unterscheidet: Position eins betitelt er „Das Ezechielbuch als planvolle Komposition und schriftstellerische Arbeit" (32–51). Hierbei unterscheidet er zwischen den Forschern, die im Gefolge Greenbergs das Ezechielbuch nahezu vollständig auf den historischen Propheten zurückführen und den Forschern, die ebenfalls für die literarische Einheit des Buches votieren, in ihm aber ein Pseudepigraph aus persischer oder gar hellenistischer Zeit sehen. Position zwei klassifiziert P. als „Das Ezechielbuch als Ergebnis sukzessiver, auch redaktioneller Fortschreibungen der Worte Ezechiels durch den Propheten selbst und seinen Schülerkreis" (52–65). Hierunter fällt die im Gefolge W. Zimmerlis stehende Forschung. Davon hebt P. schließlich eine dritte Position ab, der er die Überschrift gibt: „Das Ezechielbuch als Ergebnis sukzessiver redaktioneller Überarbeitungen und Spiegel unterschiedlicher theologischer Reflexionsarbeit seit 587 v. Chr. bis zum Aufkommen der Apokalyptik" (65–73). Die beiden letztgenannten Positionen rechnen also durchaus damit, dass das Ezechielbuch einen Redaktionsprozess durchlaufen hat. Der Unterschied besteht darin, dass auf der einen Seite mit einem authentisch ezechielischen Grundbestand des Buches gerechnet wird, die Trägerkreise identisch bleiben (Schülerkreis) und der Fortschreibungsprozess spätestens in frühnachexilischer Zeit abgeschlossen ist. Davon hebt P. die zweite Gruppe ab, die nicht mehr mit authentischen Ezechielworten rechnet, einen teilweise mehrfachen Wechsel der Trägerkreise in Betracht zieht und den Redaktionsprozess bis in die hellenistische Zeit ausdehnt. P.s eigenes Modell ist hier einzusortieren.

Mit Abschnitt „IV. Das Ezechielbuch und die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der literarischen Gattung Prophetenbuch" (75–97) wirft P. eine Fragestellung auf, deren Bedeutung erst in der jüngeren Diskussion erkannt wurde: „Es bedarf der Klärung, wann, warum und auf welchem Denkweg man in Israel zu der dem literarischen Konzept ‚Prophetenbuch' entsprechenden Sichtweise gelangte, dass Jahwes planvolles steuerndes Geschichtswirken an der Erfüllung prophetischer Aussagen abzulesen war, was schließlich auch mit Hilfe von *vaticinia ex eventu* verdeutlicht werden konnte. Die entscheidende Weichenstellung, die im Endergebnis auf das Prophetenbuch als literarischen Entwurf hinauslaufen musste, kann m. E. nicht bereits in vorexilischer Zeit erfolgt sein." (77) P. zufolge wurde die Gattung ‚Prophetenbuch' erst als Antwort auf die Katastrophe von 587 v. Chr. entwickelt. Mit Blick auf das Buch Ezechiel, dessen Kap. 1–32 ja noch vor dem Jahr 587 spielen, bedeutet dies, dass gegenüber der Rekonstruktion einer authentischen Gerichtsverkündigung des Propheten Skepsis anzumelden sei. Diese Grundannahme ist freilich diskutabel. P. tastet sich von den jüngsten Fortschreibungen hin zu den ältesten Texten vor. Das zugrunde liegende Modell, entlang dessen er die Forschungspositionen sortiert, entspricht dabei dem von ihm in seinen eigenen Studien entwickelten Modell der Redaktionsgeschichte. P. findet zunächst eine „apokalyptisierende/protoapokalyptische Bearbeitung" (81–85), insbesondere in den Visionsberichten des Buches sowie in Ez 38/39. Des weiteren findet P. sog. „diasporaorientierte Textprofile" (85–88), in denen Israels Zerstreuung unter die Völker im Mittelpunkt stehe. Schließlich erkennt P. eine „golaorientierte Buchkonzeption" (88–90), die um die Sicherung der Sonderstellung der ersten Gola von 597 bemüht sei. Dem gehe das „ältere Prophetenbuch" (90–94) voraus, dessen exakte Abgrenzung freilich in der Schwebe bleibt (eine Aufschlüsselung der Zuweisung einzelner Texte zu den verschiedenen Redaktionen findet sich auf S. 94–95). Dieses wird von P. spätexilisch datiert, wohingegen die weiteren Bearbeitungen allesamt in nachexilischer Zeit verortet werden.

Abschnitt „V. Zu einzelnen Buchteilen, Kapiteln und theologischen Themen" (99–176) geht detaillierter auf Einzeltexte bzw. Textgruppen des Ezechielbuches ein. Konkret handelt es sich um den Zyklus von Worten gegen die Fremdvölker (Ez 25–32), die Gog-Perikope (Ez 38–39), die Textfolge Ez 36–39 nach MT und der älteren Septuaginta (Papyrus 967), den sog. Verfassungsentwurf (Ez 40–48), die Tempelvision (Ez 8–11), weiterhin den Geschichtsentwurf Ez 20, das Hirtenkapitel Ez 34, die Totenfeldvision Ez 37,1–14, ausgewählte Bildworte (Ez 19,1–9*; 19,10–14; 31*; 17,1–10) und schließlich „Ethik und Anthropologie des Ezechielbuches" mit Blick auf Ez 18 und 36,26.

Abschnitt „VI. Zur Frage nach dem historischen Ezechiel" arbeitet sich an der klassischen Frage nach dem historischen Propheten ab. Konkret wird die Forschung zu den Datumsangaben in Ez 1,1 und 24,1 referiert, werden „psychopathologische Erklärungsversuche" (184–187) vorgestellt, Interpretationen des buchübergreifenden Motivs von „Ezechiels Stummheit" präsentiert und die These eines in Palästina wirkenden historischen Propheten vorgestellt. Insgesamt zieht P. das Fazit, dass „die Gestalt des Propheten kaum noch greifbar ist" (193).

Abschnitt „VII. Spezielle Fragestellungen der Forschung" geht näher auf drei Momente ein: „Das Ezechielbuch und seine Genese im Kontext der babylonischen Kultur" (195–196) fragt nach der Möglichkeit des Nachweises einer direkten Abhängigkeit von babylonischen Texten. „Zu Sprache und Stil des Buches und Berührungen mit anderen atl. Schriften – Intertextualität" (195–202) geht auf die Frage nach dem traditions- und redaktionsgeschichtlichen Verhältnis des Ezechielbuches zur dtr Literatur, zur Priesterschrift und zu den anderen Prophetenbüchern ein. „Ezechiel – Prophet und Priester" (203–205) stellt verschiedene Modelle vor, wie das Nebeneinander von prophetischem Wirken und priesterlicher Abstammung Ezechiels zu denken sei.

Abschnitt VIII (207–208) wirft einen doch sehr kurzen Blick auf die Rezeptionsgeschichte. Abschnitt „IX. Resümee und Bilanz" bündelt noch einmal die Ergebnisse des Gangs durch die Forschungsgeschichte.

Ein Literaturverzeichnis, Stellen- und Autorenregister schließen den Bd ab.

Die Darstellung der Forschung ist übersichtlich und ausgewogen, wenn auch deutlich wird, dass P.s Modell der Redaktionsgeschichte des Buches den Maßstab darstellt, an dem die anderen Modelle gemessen werden. Hier hätte der Rez. doch Vorbehalte anzumelden, was die Grunddaten des von P. favorisierten redaktionsgeschichtlichen Modells anbelangt. Auch dieses hat seine Fallstricke.

Die folgenden Punkte seien als Anknüpfungspunkt für das weitere Gespräch formuliert:

(1) Das Literaturverzeichnis ist stark komprimiert. Die Übersicht der Kommentare weist auch für die ältere Forschung Lücken auf. Hier ist ein Blick in B. Langs Forschungsbericht weiterhin unabdingbar. Die Erschließung der jüdischen Tradition durch die historisch-kritische Ausgabe der Mikra'ot Gedolot HaKeter (M. Cohen (Hg.), Ezekiel, Jerusalem 2000) fehlt. Irritierend ist, dass bei der Übersicht der Forschungsberichte die eigenen Berichte P.s für die ThR nicht auftauchen. Auf die exzellente neue Textedition im Rahmen der Hebrew University Bible (M. H. Goshen-Gottstein / S. Talmon (Hg.), The Book of Ezekiel, Jerusalem 2004) wird nur in einer Fußnote hingewiesen, die man leicht übersieht.

(2) Die weitgehende Beschränkung auf die Diskussion von Monografien führt aus Sicht des Rez. zu einer gewissen Schieflage. Auf diese Weise wird Monografien, von denen kaum ein Impuls für die Forschung ausgeht, ein relativ breiter Raum eingeräumt. Umgekehrt werden Einzelaufsätze, die die Forschung vorantreiben, z. T. noch nicht einmal im Literaturverzeichnis genannt. So wird beispielsweise der wichtige Aufsatz von C. Uehlinger und S. Müller Trufaut, Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement: ThZ 57, 2001, 140–171, nicht erwähnt, obwohl dieser die Berufungsvision des Propheten (Ez 1–3) neu erschließt und zugleich Vorsicht anraten lässt, diesen Text im Kontext der Apokalyptik zu verorten. Hier macht es sich als Nachteil bemerkbar, dass das Buch offensichtlich aus einer Rezensionsreihe heraus gewachsen ist.

(3) P. konzentriert seinen Ansatz auf die redaktionsgeschichtliche Fragestellung. Arbeiten, die dieser Linie nicht folgen, werden manchmal etwas vorschnell abqualifiziert. Greenbergs methodischer Ansatz mag in vielen Punkten kritisierbar sein, aber er hat wieder den Blick auf die weitreichende Kohärenz des Buches gelenkt und theologische und kompositorische Bögen aufgezeigt, die einem auf Kohärenzstörungen fokussierten Blick entgehen. Der Weg zu einem konstruktiven Dialog mit den Vertretern eines holistic approach wird auf diese Weise eher verbaut als geebnet.

(4) Die Sortierung der Forschung in drei Positionen (s. o. zu Abschnitt III) leuchtet nicht ein. Auf diese Weise wird der Eindruck erweckt, dass das Plädoyer für eine Kontinuität der Trägerkreise etwa in Form der Hypothese einer Ezechielschule notwendig einhergehe mit einer Eingrenzung des Fortschreibungsprozesses auf das 7./6. Jh. v. Chr., wohingegen das Votum für eine Streckung dieses Prozesses bis in hellenistische Zeit notwendig den Abschied vom Fortschreibungsmodell impliziere. Dort, wo literar- und redaktionskritisch argumentiert wird, dürfte ein Konsens etabliert sein, dass mit einer redaktionellen Arbeit am Buch bis weit in die Perserzeit und punktuell bis in hellenistische Zeit zu rechnen ist. Dies ist ein Ergebnis der letzten dreißig Jahre der Forschung, das kaum genug betont werden kann. Umstritten ist, wie weit hinab in das 7. Jh. die ältesten Texte reichen und ob mit einer Kontinuität (Fortschreibungsmodell) bzw. einem Wechsel der Trägerkreise (redaktionsgeschichtliches Modell) zu rechnen ist. Entsprechend ist die Forschung nicht drei-, sondern zweigeteilt: in diejenigen, die das Buch als Einheit sehen (holistic approach und Pseudepigraphiethese) und diejenigen, die mit einem weitreichenden Redaktionsprozess rechnen (Fortschreibungs- und redaktionsgeschichtliches Modell).

Dass – so die Bilanz P.s – von „einem sich immer mehr herausbildenden Konsens der Forschung [...] keine Rede" (209) sein kann, mag auf den ersten Blick erschrecken. Es zeigt jedoch, dass die Umbrüche in der alttestamentlichen Forschung auch das Ezechielbuch erreicht haben und gerade von diesem Buch spannende Impulse sowohl für eine Literaturgeschichte als auch für eine Theologie des Alten Testaments ausgehen können, die bisher sträflich übersehen wurden. B. Langs Forschungsbericht hat eine Aktualisierung gefunden, die zur Pflichtlektüre eines jeden gehören sollte, der sich tiefergehend mit dem Ezechielbuch befasst.

Bonn Michael Konkel

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 336 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, 21/1), kt € 28,90 ISBN: 3–460–07211–3

Das Ezechielbuch war lange Zeit ein Stiefkind der Kommentarreihen. Zu groß war der Schatten, der von W. Zimmerlis monumentalem Kommentar auf die Forschung fiel. Umso erfreulicher ist es, dass zu Beginn des neuen Jahrtausends nun gleich zwei deutschsprachige Kommentierungen erschienen sind, die in ihrer Gesamtanlage kaum unterschiedlicher sein könnten. Der eine Kommentar stammt von K.-F. Pohlmann (Das Buch des Propheten Hesekiel [Ezechiel], ATD 22/1–2, Göttingen 1996 & 2001), der zweite, hier zur Besprechung anstehende, stammt vom Augsburger Alttestamentler F. Sedlmeier und ist in der Reihe NSK.AT erschienen. Dem Profil der Reihe entsprechend handelt es sich um einen Kurzkommentar, der auf philologische und forschungsgeschichtliche Diskussionen weitgehend verzichtet. Gerade dies ermöglicht jedoch eine pointierte Darstellung der eigenen Thesen. Der Akzent liegt auf der Auslegung des heute vorliegenden hebräischen Textes. Diachrone Fragen werden jedoch nicht ausgeblendet.

S. umreißt das Anliegen seines Kommentars folgendermaßen: „Gott, in dessen Auftrag Ezechiel redet und handelt, ist abgründig ohnegleichen, ein fremder und unbegreiflicher Gott. Der Prophet selbst erscheint – im Unterschied etwa zu Jeremia – distanziert und kühl in seiner Verkündigung. Er gewährt kaum Einblick in sein inneres Ringen und tritt ganz hinter die ihm aufgetragene Botschaft zurück. Aufgabe des vorliegenden Kommentars ist es, zur Botschaft Ezechiels hinzuführen und diese zu erschließen." (11) Treffender kann man das Ezechielbuch kaum charakterisieren!

Die Kommentierung ist auf zwei Teilbände angelegt. S. geht das Wagnis ein, das Buch nicht vom Ende her zu kommentieren, sondern mit Ez 1–24 zu beginnen, also dem ersten Teil des Buches, der noch vor der Zerstörung Jerusalems spielt, und der hauptsächlich Gerichtsworte gegen Israel enthält. Bereits der erste Bd enthält somit die erfreulich ausführliche Einleitung (13–71) in das Buch als Ganzes, die die Basisthesen für die Gesamtkommentierung bündelt. Die Einleitung ist in vier Abschnitte gegliedert: „Die Zeit Ezechiels im Rahmen der Geschichte Israels" (13–28) bietet einen vom Ansatz her eher konservativ gehaltenen Abriss der Geschichte Israels von David bis zum babylonischen Exil. „Die Person des Propheten Ezechiel und ihr Wirken" (28–42) widmet sich der Frage nach dem Bild der Person Ezechiels in der Forschung, der Frage nach dem historischen Propheten und dem Verhältnis von Prophetie und Priestertum. „Das Ezechielbuch" (43–56) führt in die Formmerkmale des Buches, seine Struktur, seine Entstehung und in die Grundtendenzen der aktuellen Forschung ein. Diese Einleitung schließt mit dem Abschnitt „Theologische Grundgedanken des Ezechielbuches" (56–71). Als solche unterscheidet S.: „Israels Gott, der Einzige" (56–57), „JHWH und sein Wirken in der Geschichte" (57–60), „Das Haus Israel – JHWHs erwähltes Volk" (60–64), „Das Rätsel menschlicher Schuld" (64–65), „Prophetische Existenz" (65–67), „Heilvolle Zukunft" (67–69), „Die Exilsgegenwart – Raum und Zeit der Entscheidung" (69–71).

An die Einleitung schließt die eigentliche Kommentierung an. Entsprechend dem Konzept der Reihe NSK liegt ihr der Text der Einheitsübersetzung zugrunde, der nicht eigens abgedruckt wird. Sechs durch grauschattierte Rahmen vom Text abgesetzte Exkurse werden an den entsprechenden Stellen eingefügt: „Ezechiel im Kreuzfeuer der Kritik" (29–33), „Gottes Herrlichkeit – Gottes *kabôd*" (89–93), „Gottes Zorn" (116–124), „Falsche Prophetie in Israel" (177–179), „Die Stellung von Ez 18 im Ezechielbuch" (235–237), „Gottes ungute Gebote" (287–290). Der Anhang ist in drei Hauptabschnitte gegliedert: „I. Zur Wirkungsgeschichte" (329) verweist auf die Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte im zweiten Teilband, bietet aber eine nützliche Auflistung der Perikopen aus Ez 1–24, die in der katholischen Leseordnung vorgesehen sind. Abschnitt „II. Literatur zum Ezechielbuch und zum vorliegenden Kommentar" bietet ein knappes Literaturverzeichnis, Abschnitt „III. Namen und Sachen" (333–336) bietet ein Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis, eine kurze Erläuterung wichtiger Fachbegriffe und schließlich ein Glossar verwendeter hebräischer Worte.

Die Stärke von S.s Kommentar besteht in der Erschließung übergreifender struktureller und kompositioneller Zusammenhänge. Die literarkritische Unterscheidung von Schichten geschieht behutsam und sparsam. S.s Kommentar steht fest in der Tradition des von W. Zimmerli entwickelten Fortschreibungsmodells: „Es ist [...] davon auszugehen, dass am Anfang dieses Buches die mündliche Verkündigung des Propheten steht, die dann von ihm selbst niedergeschrieben und bearbeitet wurde." (54) In der Folgezeit wurden die Prophetenworte dann durch einen Schülerkreis tradiert und aktualisiert. Zwar rechnet S. auch mit redaktioneller Bearbeitung des Buches in der nachexilischen Zeit, das Buch sei jedoch „überwiegend im babylonischen Exil entstanden" (34). Mit diesem Ansatz unterscheidet sich S. deutlich von dem Modell, das K.-F. Pohlmann in seinem Kommentar (s. o.) vertritt. P. verabschiedet das Modell einer Ezechiel-

schule, rechnet kaum noch damit, authentische Prophetenworte rekonstruieren zu können, und datiert den Großteil der redaktionellen Arbeit in die nachexilische Zeit.

Leider bleibt dem Leser des Kommentars dieser gegensätzliche Forschungstrend verborgen (vgl. bes. den Abschnitt „Grundtendenzen gegenwärtiger Forschung zum Ezechielbuch", 55–56). Eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pohlmanns hätte dem Leser nicht nur eine bessere Orientierung in der deutschsprachigen Kommentarlandschaft an die Hand gegeben, die Besonderheit von S.s Ansatz wäre dadurch auch deutlicher herausgestellt geworden. Vor diesem Hintergrund seien einige Anfragen formuliert, die vielleicht helfen können, das Profil des erwarteten zweiten Bdes zu schärfen:

(1) Eine vorwiegend exilische Ansetzung des Fortschreibungsprozesses bedarf beim heutigen Stand der Forschung aus Sicht des Rez. einer tiefergehenden Begründung. Die Nachexilszeit als formative Periode des Buches kommt bei S. faktisch nicht in den Blick, obwohl er mit nachexilischen Fortschreibungen rechnet. Die palästinische Perspektive einiger Worte des Ezechielbuches, die der Forschung seit jeher Kopfzerbrechen bereitet hat, bedarf bei einer konsequenten Verortung des Buches im Exil einer Erklärung. Wie ist weiterhin der Stellenwert des griechischen Papyrus 967 zu bewerten, der einen deutlich kürzeren Text und v. a. eine andere Textfolge bezeugt? Ist hier eine ältere Buchfassung greifbar? Wenn ja: Was markiert die theologische differentia specifica der heutigen masoretischen Buchausgabe? Wann war der Redaktionsprozess am Buch abgeschlossen?

(2) Unmittelbar hiermit verbunden ist der Umstand, dass das Profil einer Ezechielschule in S.s Kommentierung nicht deutlich wird. Ist es möglich, buchübergreifende Redaktionen abzuheben? Wie wäre deren theologisches Profil zu beschreiben? Durchläuft beispielsweise die Anthropologie des Ezechielbuches im Laufe des Redaktionsprozesses eine Entwicklung? Wie verhält sich die priesterliche Theologie Ezechiels zur priesterschriftlichen Theologie des Pentateuch? Welche Trägerkreise stehen hinter dem Ezechielbuch im Unterschied zur Priesterschrift? Wie ist das Verhältnis der heute vorliegenden Buchkomposition zur Apokalyptik zu bestimmen?

(3) Insgesamt wird die differentia specifica der Theologie des Ezechielbuches im Vergleich zur deuteronomistischen und priesterschriftlichen Literatur einerseits und zu den anderen Prophetenbüchern andererseits nicht deutlich genug profiliert. Dass das Gottesbild des Ezechielbuches „abgründig ohnegleichen" (11) ist, wie S. im Vorwort zu Recht konstatiert, wird aus der Kommentierung leider kaum deutlich. Hier geschieht eher das Gegenteil: Indem die Kontinuität zur vorgegebenen Tradition betont wird, wird der Blick auf die Radikalität des Buches verstellt. Gleiches gilt für das Prophetenbild, wenn S. Ezechiel als „seelsorglichen Begleiter" (63) charakterisiert. Wie verträgt sich dies mit der Aussage, dass der Prophet „distanziert und kühl in seiner Verkündigung" (11) erscheine? Die Rede vom „Seelsorger" ebnet die Radikalität des im Ezechielbuch entworfenen Prophetenbildes ein.

(4) So erfreulich es ist, dass S. das Buch nicht literarkritisch seziert, so stellt sich doch die Frage, ob einige Spannungen nicht doch in ihrer Bedeutung unterschätzt werden. Ein Beispiel sei genannt: In Ez 18,31 wird Israel als Höhepunkt der Umkehrpredigt aufgefordert: „Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist!" In Ez 36,26 hingegen heißt es: „Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben; und ich werde das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben!" Das Israel von Ez 18,31 ist in der Lage, von sich aus den ersten Schritt zur Umkehr zu tun, wohingegen in Ez 36,26 erst eine Neuschaffung durch Austausch des Herzens als Mitte der Person und Belebung durch den Geist JHWHs Israel dazu befähigt, den Willen Gottes zu tun. Hier ist eine dramatische Entwicklung in der Anthropologie und Gnadentheologie des Ezechielbuches greifbar, die wohl nur redaktionsgeschichtlich zu erklären sein dürfte. S. setzt Ez 36,26 zwar später als 18,31 an, notiert aber zu den beiden Stellen: „Inhaltlich muss hier jedoch nicht notwendig ein Widerspruch angenommen werden. Während Ez 36,26ff den Indikativ betont, das Heil, das Gott wirkt und schenkt, zielt die Aussage von Ez 18,31 auf den Imperativ: Das Heil, das Gott schenkt, will vom Menschen auch angenommen werden. Es ist ein Appell an die menschliche Freiheit und an den menschlichen Willen." (254) Die Radikalität des Ez 36,26ff zugrunde liegenden Menschenbildes wird mit dieser Aussage heruntergespielt.

S.s Kommentierung ist kurz, klar und auch für Laien verständlich. Wer nach einer soliden Kommentierung des Ezechielbuches sucht, wird bei S. fündig werden. Die Kommentierung verzichtet auf spektakuläre Thesen, gibt aber dadurch dem biblischen Text sein eigentliches Gewicht. Man darf mit Spannung das Erscheinen des zweiten Bdes erwarten.

Bonn Michael Konkel

Kirchengeschichte

Alberigo, Giuseppe: **Die Fenster öffnen**. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils. 2. Aufl. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006. 287 S., kt € 17,80 ISBN 978–3–290–20030–2

Kaum ein anderer Autor ist als Historiker und zugleich Zeitzeuge berufener als Giuseppe Alberigo, anlässlich des Jubiläums der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 eine Darstellung des großen Ereignisses der Kirchengeschichte des 20. Jh.s vorzulegen und rückblickend zu beurteilen. Der Titel der italienischen Originalausgabe trifft allerdings den Inhalt dieses Buches besser als der deutsche. (Breve storia del concilio Vaticano II, Bologna 2005 [„Kurze Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils"]).

Das Vorwort beginnt autobiografisch: „Ende der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts, einige Zeit, nachdem ich 30 Jahre alt geworden war, fand ich mich plötzlich in ein unerwartetes Abenteuer verwickelt." (7) Es betraf das von Papst Johannes XXIII. einberufene Konzil. Nach dem lesenswerten Vorwort (7–18) wird die Geschichte des Konzils in sechs Kapiteln entfaltet: 1. Die Ankündigung mit den Hoffnungen und Erwartungen (1959–1962); 2. Die Eröffnung und das Konzil „[a]uf dem Weg zu einem konziliaren Bewusstsein (1962)"; 3. Die zweite Periode, die nach dem Tod Papst Johannes' XXIII. durch Paul VI. geschah und das Konzil seinem Höhepunkt entgegenführte: „Das Konzil ist erwachsen"; 4. Das zentrale Thema Kirche: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft (1964)"; 5. Die letzte Sitzungsperiode des Konzils bis zu seinem Abschluss: „Der Glaube lebt in der Geschichte (1965)" 6. „Neue Jugendlichkeit für die Kirche", der Versuch einer rückschauenden Gesamtbeurteilung.

Wer die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr aus eigener Rückerinnerung kennt, erhält durch Alberigo, der zugleich durch eine Reihe von Tagebuchaufzeichnungen seine Frau, die „Gefährtin in allen Abenteuern" (18), zu Wort kommen lässt, eine Grundlageninformation erster Güte und kann durch die Lektüre ein wenig nachempfinden, wie wenig selbstverständlich dieses Konzil zu jener Zeit war und wie überraschend die Ergebnisse sein sollten, durch welche die Kirche nachhaltig geprägt wurde. Alberigo schreibt als Zeitzeuge ersten Ranges und die eingestreuten Tagebuchaufzeichnungen seiner Frau lassen manches Detail besonders plastisch erscheinen. Als junger, aus Deutschland zurückgekehrter Kirchenhistoriker, der bei Hubert Jedin in Bonn seine Dissertation über das Konzil von Trient geschrieben hatte, erlebte er das neue Konzil im Bologneser Kreis um G. Dosetti, den damaligen Leiter des Centro di documentazione, das dem Erzbischof Lercaro sehr verbunden war, aus nächster Nähe mit. Das Buch ist deshalb keine distanzierte Abhandlung, wenngleich der Historiker immer auch auf Genauigkeit achtet.

Alberigo hat es sich in seinem Forscherleben zur Aufgabe gemacht, die Rezeption des Konzils weltweit durch exakte historische Aufarbeitung der Materialien voranzubringen. Die Darstellung von Leben und Wirken von Papst Johannes XXIII. (vgl. 272) ist ein Beispiel dafür.

Dem inzwischen fast 80jährigen Vf. merkt man in jeder Zeile des bewusst einfach gehaltenen Textes an, wie sehr er für das Zweite Vatikanische Konzil einsteht. Dies macht das Buch zu einer geradezu mitreißenden Lektüre. Es entsteht der Eindruck, das ganze Wagnis, das der Kirche durch Johannes XXIII. zugemutet wurde, sei noch ganz gegenwärtig und zeitige bis heute seine Wirkung. Weil Alberigo ein so eindeutiger Befürworter des Zweiten Vatikanums und seiner Reformen ist, kann er auch die Schwachpunkte dieses Konzils beim Namen nennen. Er spricht von „‚Webfehler[n]' und verblüffenden Unterlassungen" (249) und nennt z. B. „die Verpflichtung gegenüber den armen Völkern und die Armut der Kirche", aber auch die Kurienreform oder die „gesamte Thematik der Lage der Frauen in der christlichen Gemeinschaft", die „wieder einmal von den Aussagen über die Jungfrau Maria absorbiert" worden sei. (249f) Alberigos verehrende Hochachtung vor Johannes XXIII. kommt wiederholt zum Ausdruck, und die Darstellung der Übergänge nach dessen Tod zu Paul VI. und dessen Umgang mit der Bischofsversammlung gehört zum Aufschlussreichsten der Darstellung (vgl. bes. 88–91; 124f; 130f). Aufschlussreich sind auch die Einblicke in die enorme Arbeit, die zwi-

schen den Sitzungsperioden des Konzils auf allen Ebenen geleistet wurde.

Der Einblick, den die Lektüre in die Textgenese der Dokumente bis zu ihrer jeweiligen Verabschiedung vermittelt, ist für alle hilfreich, die sich mit den Leitlinien des Konzils beschäftigen wollen. Selbst jene, die meinen, das Konzil und seine Texte gut zu kennen, werden durch Alberigos Darstellung der teilweise dramatischen Ereignisse viel Neues lernen. Vielleicht lassen sie sich auch von seiner Freude anstecken, dass das Zweite Vatikanische Konzil wider alle anfängliche Erwartung zu so weichenstellenden Ergebnissen in Fragen der Liturgie, der Ökumene, des kirchlichen Selbstverständnisses, der Beziehung zum Judentum, der Religionsfreiheit oder der Verhältnisbestimmung von Kirche und Moderne geführt hat. Ich nehme es Alberigo in keiner Weise übel, sondern erfreue mich (aus meiner Kenntnis des Bologneser Centro) daran, wenn er immer wieder auf die Bedeutung des Kreises um Dosetti und Lercaro hinweist und sich nicht scheut, die eigene Beurteilung des Konzils bis in die zusammenfassende Rückschau des Schlusskapitels unmissverständlich zum Ausdruck zu bringen. Die Lesenden können sich getrost auf die Sichtweisen des Vf.s einlassen; denn diese „Kurze Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" ist durch das große Werk über die Geschichte des Zweiten Vatikanums, das von ihm und einem Kreis von Experten in fünf Bänden (vgl. 267) vorgelegt wurde, gedeckt. Man kann unschwer erkennen, dass der Vf. darauf aufbaut, jedoch gerade durch die Kürze der Darstellung eine Eindringlichkeit erreicht, die ihresgleichen sucht. Hilfreich sind die Anhänge mit Abkürzungsverzeichnis, Literaturauswahl, kurzer Chronologie des Konzils und Namensverzeichnis. Gefreut hätte ich mich, wenn mit dem Titel Conciliorum Oecumenicorum Decreta (268) auch die mehrsprachige Ausgabe (Dekrete der ökumenischen Konzilien) in drei Bänden genannt worden wäre.

Bonn Josef Wohlmuth

Censor Censorum. Gesammelte Aufsätze von Hermann H. Schwedt. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. v. Tobias Lagatz / Sabine Schratz. – Paderborn: Schöningh 2006. (XII) 342 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 7), geb. € 44,90 ISBN: 3–506–72933–0

Zu seinem 70. Geburtstag haben zwei Mitarbeiter am Projekt „Römische Inquisition und Indexkongregation" 13 Aufsätze von Hermann H. Schwedt aus den Jahren 1986 bis 2001 neu herausgegeben. Diese Beiträge haben drei miteinander verbundene Themenkreise zum Gegenstand: die Geschichte von Inquisition und Index, die biographisch-intellektuelle Aufarbeitung einiger wichtiger Konsultoren, sowie, als Krönung, die Analyse berühmter, vielleicht auch berüchtigter Indizierungsfälle.

Während die Beiträge zum ersten Themenfeld Anfang und Ende des Index' sowie die bis heute ungelösten Probleme der Zugänglichkeit betreffender Archive (noch lange nicht alle historischen Bestände der Inquisition sind zugänglich) behandeln – der letzte Aufsatz erzählt das Ende des Index' unter Paul VI. –, führen uns die biographischen Erhellungen zu einer Reihe von Konsultoren zu der Frage nach dem Personal der beiden Kardinalskongregationen, als dessen genauester Kenner über die vollen vier Jahrhunderte hin sich der Autor erweist. Der Typus des römischen Index-Konsultors, meist aus den Orden rekrutiert, sah sich in einem radikalen Gegensatz zu den deutschen Universitätsprofessoren, gegen deren papstkritische Werke schärfstens vorgegangen werden musste. So verdammte Peter Haringer CSSR eine Schrift J. RF. von Schultes gegen den Pflichtzölibat von 1876 mit der Begründung, der Professor verdrehe die Schriftstellen (z. B. über die nur einmalige Ehe des Bischofs), er verhöhne die Konzilien und: iniuriis et opprobiis insultat Summos Pontifices et Sanctos Ecclesiae (123). Das eigentlich Bedrückende am Index ist nicht die Intention, schlechte Bücher zu verurteilen (diesem guten Zweck dienen z. B. Rezensionsorgane), denn dies ist unverzichtbar und heilsam, sondern der ewig schimpfende, keifende, jammernde und klagende Beschwerdeton, verbunden mit einem brutalen Willen, die missliebigen Autoren in jeder Hinsicht zu schädigen.

Den Höhepunkt des Bdes bilden zweifellos Darstellungen einiger „großer Fälle" im 19. Jh., denen von Beginn an Schwedts Interesse galt. Ein einleitender Beitrag „Le cause maggiori della Congregazione dell'Indice nell'Ottocento" ist Pflichtlektüre für jeden, der die Kirchengeschichte dieses Jh.s kennenlernen will. Hier wird der Forschungsstand zu den Causa Rosmini, Ubaghs, Günther und Pichler sowie einer größeren Gruppe von französischen und italienischen Philosophen idealistischer Richtung (z. B. M. Giogia) dargestellt. Die erbitterten Reaktionen Gregors XVI. selbst gegen ganz bescheidene Reformschriften, z. B. aus der Feder des toskanischen Intellektuellen Francesco Forti werden sichtbar, dem es z. B. eingefallen war, die strenge Historizität des mosaischen Sechstage-Werkes zu bezweifeln.

Insgesamt sind wir den Hg.n zu großem Dank verpflichtet, diese Aufsätze, die in jedem Detail extreme Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit sowie den Fleiß des Erudito infatigabile beweisen, dem Publikum geschlossen vorgelegt zu haben. Schade nur, dass nicht auch Schwedts Aufsatz zu Theiner, Hermes, Ventura und Schrörs sowie einige seiner magistralen Rezensionen mit aufgenommen wurden.

Düsseldorf Christoph Weber

Mutschler, Bernhard: **Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon**. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XVIII) 629 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 189), geb. € 119,00 ISBN: 978–3–16–148744–6

Gegenstand der Untersuchung ist die irenäische Johannesrezeption im dritten Buch von Irenäus' *Adversus haereses*. Der Vf. hielte zwar einen durchgängigen Johanneskommentar zu *Adversus haereses* und auch zur *Epideixis* für geboten, dem es vor allem um die innere Dynamik der irenäischen Johannesauslegung gehen sollte, beschränkt sich aus Gründen des Umfangs aber auf Buch 3 von *Adversus haereses*. Die Wahl fiel auf dieses Buch, da dort breite Bezugnahmen auf das Corpus Johanneum vorliegen.

Die Studie ist in drei Teile sehr unterschiedlichen Umfanges gegliedert. Im ersten Teil (13–80) gibt Mutschler einen Überblick über die Komposition und Inhalte des dritten Buches von *Adversus haereses*. Der äußerst umfangreiche zweite Teil (83–490) bietet M.s Kommentierung der Bezüge von *Adversus haereses* III auf das Corpus Johanneum. Der sehr kurze dritte Teil (495–520) fasst die Ergebnisse zusammen. Im Anhang (521–537) verzeichnet der Vf. u. a. Textänderungen, die er gegenüber der zugrunde liegenden Textausgabe von Rousseau und Doutreleau in den Sources chretiennes vorgenommen hat, sowie Listen zu den Bezugsstellen auf das Corpus Johanneum. Ein Literaturverzeichnis (539–571) sowie diverse Indices (573–629) runden die Arbeit ab.

Für seinen Kommentar legt M. eine Methode zugrunde, die sich von herkömmlichen Kommentaren unterscheidet. M. bietet keinen durchlaufenden Kommentar zu Buch drei, sondern kommentiert „nur" die 84 Textstellen mit (vermeintlich) johanneischen Bezugnahmen. Die Kommentierung folgt einem immer gleichen Ablauf: Daten, Analyse, Interpretation, Ergebnis. Im ersten Schritt, „Daten", wird jede Textstelle im irenäischen Kontext lokalisiert, ferner wird die Bezugnahme auf das Corpus Johanneum genannt. Anschließend folgen die Einordnung der Stelle in den Kontext und die genaue Zitation des Textausschnittes. Die „Analyse" untersucht die johanneische Bezugnahme (explizites oder implizites Zitat, Paraphrase, Anspielung usw.). In diesem Schritt werden auch textkritische Varianten genannt und diskutiert. Die folgende „Interpretation" widmet sich der theologischen Absicht der Bezugnahmen und übersetzt die Textstellen ins Deutsche. Abschließend wird das „Ergebnis" zusammengefasst.

Die vielen oft sehr detaillierten und differenzierten Einzelbeobachtungen, die M. in seiner Kommentierung zusammenträgt und die von seiner großen Kenntnis des Irenäus und seines geistesgeschichtlichen Umfeldes zeugen, sind hier kaum angemessen zu würdigen. Aufgrund seiner intensiven Arbeit mit den Quellen und der Fülle der herangezogenen und kritisch gewürdigten Sekundärliteratur wird M.s Untersuchung für die weitere Beschäftigung mit Irenäus einen wichtigen Dienst leisten. Gleichwohl will der Rez. nicht die Probleme verhehlen, die ihm das Buch und seine Lektüre bereitet haben. Das Buch lässt sich aufgrund seines ausufernden Fußnotenapparates recht schlecht lesen. Auf sehr vielen Seiten überwiegt der Apparat den Fließtext, und dieses Verhältnis stellt für einen Kommentar ein Missverhältnis dar, das den Lesefluss erheblich stört. Weniger wäre hier mehr gewesen! Erwähnt seien beispielsweise M.s Übersetzungen der irenäischen Textpassagen. Das Wahrnehmen seiner Übersetzungen wird durch zahlreiche Hinweise auf Übersetzungsvarianten und -vergleiche erschwert. Darüber hinaus stellt sich nach der Lektüre von über 600 Seiten die Frage nach dem Gesamtertrag der Studie. Dass Irenäus mit seinen zahlreichen Bezugnahmen auf das Corpus Johanneum „den Beginn einer breiter bezeugten kirchlichen Auslegung" markiert (495), dass er für „das zweite Jahrhundert [...] der mit großem Abstand ausführlichste erhaltene Ausleger des Neuen Testaments, der Evangelien und des Corpus Johanneum" ist (496), dass das „inkarnierte Wort Gottes, durch das alles geschaffen ist, [...] im Zentrum von Irenäus' Argumentation" steht (515), dass sein „Umgang mit der gnostischen Herausforderung [...] mehr als zur Hälfte in den großen Zügen johanneisch repliziert" ist (519f), das alles ist, mit Verlaub, so neu nicht. Diese kritischen Anmerkungen sollen die bereits genannte Bedeutsamkeit der vielen einzelnen Analyse- und Interpretationsergebnisse, zu denen M. gelangt, aber nicht schmälern.

Essen Christian Uhrig

Theologiegeschichte

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag 2006. 191 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 3), pb. € 15,00 ISBN: 978-3-290-20027-5

Aus Anlass seines hundertsten Geburtstags hat auch die Heimatstadt Luzern Hans Urs von Balthasar (1905–1988) geehrt. Neben der großen Gedenkfeier in der Hofkirche St. Leodegar und dem Festakt mit der posthumen Verleihung des Augustin-Bea-Preises am 26. Juni 2005 veranstaltete das Ökumenische Institut Luzern am 14. Oktober 2005 eine wissenschaftliche Tagung über die Gestalt und Wirkungsgeschichte der Barth-Monographie des Theologen. Die Referate dieser Tagung liegen zusammen mit einem eigens für die Publikation erbetenen Beitrag von Dorothea Sattler in dem zu besprechenden Bd inzwischen vor.

Der Leiter des Instituts, Wolfgang W. Müller, führt mit einem theologiegeschichtlichen Rückblick in die Thematik ein (11–26). Die Neuscholastik mit ihren drei klassischen Themenbereichen der Schöpfungstheologie, des Natur-Gnade-Verhältnisses, ihrer spezifischen Analogia-entis-Lehre einerseits und die kritische Distanz Barths gegenüber dem Neuprotestantismus andererseits bilden die geschichtliche Folie, von der sich der ökumenische Dialog der beiden Protagonisten abhebt. „Das Buch von Balthasar bildet einen Paukenschlag in der damaligen theologischen Szene" (20). Das biographische Umfeld wird von Thomas Krenski detailliert und mit zahlreichen bibliographischen Querverweisen reich belegt sehr gründlich ausgeleuchtet (27–69; Literaturangaben 60–69). Dabei kommt ihm zugute, dass er im Basler Balthasar-Archiv die dort vorhandenen Kopien der Korrespondenz Balthasars an Karl Barth einsehen konnte. In einer lockeren Sequenz von elf thematischen Einheiten, die nicht streng der Chronologie folgen, skizziert er anschaulich das „Beziehungsmilieu, in dem das Epoche machende Buch sich entwickelte und in dem es fortzuwirken begann" (28). Der Beitrag von Werner Löser steht nach Art einer „lectio magistralis" mit Recht in der Mitte (71–96). Durch ihn erfährt das Barth-Buch eine treffliche theologische Würdigung, die auch die Fortentwicklungen in Barths und Balthasars Denken berücksichtigt und die Wirkungsgeschichte, das „Echo des Barth-Buches", einbezieht. Unter Hinweis auf das Werk von Hans-Wilhelm Pietz (Das Drama des Bundes: Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Neukirchen 1998) wird die dramatische Denkform, die Balthasar in seiner „Theodramatik" (1973–1983) zur vollen Entfaltung und Reife gebracht hat, auch schon für Barth vindiziert. „Von Balthasars Theologie, die – ähnlich wie Barths Theologie – das Sein als Akt, als Ereignis meint und denkt, ist im Laufe der Zeit immer entschiedener zu einer Theologie geworden, deren entscheidende Denkform das Dramatische ist" (86). Innerhalb des die beiden Protagonisten Verbindenden einer dramatischen Denkform wird aber der bleibende Differenzpunkt markiert. „Ob und wie der Mensch als Gottes Geschöpf auch ein mit eigener Freiheit begabter Partner Gottes ist, das hat sich als bleibend kontrovers herausgestellt" (93). An drei Knotenpunkten im Werk Balthasars zeigt der reformierte Theologe Martin Bieler die herausfordernde Relevanz für die Ökumene auf: in der Frage des Filioque, der Braut-Ekklesiologie und der Ontologie des Seins als Gabe (97–117). Gottfried Wilhelm Locher bespricht das Barth-Buch im Spiegel der zeitgenössischen bilateralen Gespräche zwischen den Konfessionen und begreift es im Blick auf den aktuellen Gesprächszustand sowohl als Impuls wie auch als Korrektur (143–171). Eine höchst anregende Spezialuntersuchung zur Annäherung Balthasars an Martin Luthers Lieblingsformel „simul iustus et peccator" auf der Folie von Karl Barth stellt Béatrice Acklin Zimmermann zur Verfügung (173–190).

Der Beitrag von Dorothea Sattler „Zeitlose ‚Klarstellungen' zum Thema Mann und Frau? Rückfragen (nicht nur) an Hans Urs von Balthasar" (119–141) ergänzt nachträglich die Referate der Tagung und fokussiert eine aktuelle Frage, die jenseits der Thematik des Barth-Buches liegt. Die in Frageform gestellte Überschrift bringt die Intention der Autorin auf den Punkt. Es wird an Balthasar, aber nicht nur an ihn die Frage gestellt, ob seine „Klarstellungen" zur Geschlechtertheologie wirklich so zeitlos sind, wie sie es beanspruchen zu sein. In einem dichten Referat werden seine „weitreichenden Thesen" zunächst zusammengefasst und an die Grenze ihrer Überprüfbarkeit geführt, um dann kritische Rückfragen an seine Theologumena zu richten. Diese werden eingeleitet mit dem Hinweis: „Möglicherweise haben Leserinnen und Leser des voranstehenden Referates der geschlechteranthropologischen Positionen bei Hans Urs von Balthasar bereits selbst für sich die Spuren zu einer kritischen Sichtung seiner Gedanken gelegt" (132). Balthasars polarer Sicht wird die These entgegengestellt: „Die Frau ist schon rein biologisch betrachtet im Geschehen der menschlichen Fruchtbarkeit nicht eine bloß den männlichen Samen Empfangende, sondern eine das weibliche Ei Bereitstellende, eine bereits vor der Befruchtung durch den Mann vorweg Aktive [...] Wenn die Prämissen nicht stimmen, sind auch die Folgerungen hinfällig" (132/133).

Da es im Rahmen einer Rezension kaum möglich ist, angemessen in die Debatte einer so verschiedene Bereiche umfassenden und höchst komplexen Thematik einzutreten, möchte ich aus meiner Sicht lediglich anmerken, dass jede geschlechtliche Rede und Vorstellung vom Gottesgedanken a limine auszuschließen ist. Die Analogien, die Balthasar in seiner Trinitätslehre heranzieht, waren für sein vom Symbolismus der Patristik her geprägtes Denken wohl leichter möglich, als dies vom Problembewusstsein der feministischen Theologie her nachvollziehbar ist und die dort sogar emotionale Verletzungen hervorrufen können (vgl. 137). Die innertrinitarischen Relationen sind zweifellos anders zu denken als das Analogat der menschlichen Geschlechterdifferenz, deren Polarität aber nicht bestritten werden kann. Freilich müsste auch die Argumentation bei der kurz angeschnittenen Frage, ob die Inkarnation in Gestalt einer Frau denkbar wäre (136), kritisch erörtert werden. Da die Autorin am Schluss ihres auf hoher Reflexionsebene sich bewegenden und klaren Beitrags eine Gedichtstrophe der österreichischen Schriftstellerin Christine Busta anführt (138), möchte ich ein etwas anders geartetes Gedicht einer anderen Dichterin aus demselben Land zu bedenken geben. Das Gedicht von Erika Mitterer (1906–2001), deren Korrespondenz mit Balthasar ich in meinem Bd „Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde" (Würzburg 2007, 229–274) veröffentlicht habe, trägt den Titel „Nicht mehr Zweite".

Ewiger Gott,
du hast das Weib aus der Rippe des Mannes geschaffen,
um Adam eine Gefährtin zu geben.
Um des Mannes willen erschufst du das Weib.

Bis du selbst des Weibes bedurftest,
um deinen Sohn zu erzeugen
im Fleisch!

Seit damals, als du das Schicksal der Welt
abhängig machtest vom Willen der Frau,
übertrifft sie den Adam und ist nicht mehr Zweite,
sondern dein einzig entscheidendes Du.

Ohne die Frau
kein Sohn in der Welt.
Ohne den Sohn
kein Heil.

Kommt, lasset uns anbeten,
wie einst die Weisen: den Sohn –
der ohne die Mutter nicht wäre!

(in: Erika Mitterer, Das Sichere/Certitudine. Religiöse Gedichte/Poezii religioase. Eine zweisprachige Ausgabe deutsch-rumänisch. Mit Illustrationen, Hermannstadt 2007)

Im Vorwort seines Barth-Buches erwähnt Balthasar, dass er sein Thema seit bald 20 Jahren meditiert hat. Wie viele andere Leser habe auch ich dieser Bemerkung zunächst keine besondere Beachtung geschenkt. Erst durch meine Arbeit im Bischöflichen Archiv Chur, wo ich die Imprimatur-Akten durchgesehen habe, und im Provinzarchiv der Jesuiten in Zürich bin ich aufmerksam geworden, welche dramatische Geschichte sich hinter diesen 20 Jahren verbirgt, die durch die Archivarbeit nun ans Licht gekommen ist. Im Blick auf die zweite Hälfte dieser 20 Jahre (also 1941–1951) könnte man in der Tat von einem echten Krimi sprechen. Weniger reißerisch habe ich meine diesbezügliche Untersuchung betitelt: „Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese". Da dieser Aufsatz zunächst in einer Festschrift (Albrecht Graf von Brandenstein [u. a. Hg.], Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe. FS zum 80. Geburtstag Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI., Weilheim 2007, 631–664) erschienen ist, ist er bislang kaum beachtet worden. Ich habe vor, den Aufsatz zusammen mit einer umfangreichen Untersuchung und Teiledition des Briefwechsels Barth / Balthasar in meinem Werk „Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen" (Erscheinen 2009 geplant) nochmals zu veröffentlichen. Aus meiner Untersuchung geht hervor, dass Balthasar bereits in den Sommerferien 1941 ein Buch über Barth mit dem Titel „Analogia entis. Gespräch mit Karl Barth" verfasst hat, das dann im folgenden Jahr 1942 nochmals überarbeitet worden ist. Nach zunächst zustimmenden Gutachten von Mario von Galli SJ (1904–1987) und Franz Lakner SJ (1900–1974) sowie Johannes Umberg SJ (1875–1959) und Dominikus Thalhammer SJ (1902–1965) wurde Ende Mai 1942 ein römischer Superrevisor eingeschaltet, dessen Gutachten am 9. September 1942 eintraf. Er forderte eine einschneidende Umarbeitung und gab die Entscheidung der Opportunitätsfrage an den zuständigen Schweizer Oberen Richard Gutzwiller SJ (1896–1958) zurück. Am 24. November 1942 entschied dann das Konsultorengremium in Zürich, dass das Buch nicht erscheinen solle. Der Balthasar gegenüber durchaus wohlwollende Gutzwiller versuchte danach eine Kompromisslösung in der Weise, dass das Manuskript nicht als Buch, sondern in einer Artikelserie gedruckt werden solle. So kam es dann zu der „Artikelserie" im „Divus Thomas" 1944/1945, wo aber nur zwei Aufsätze erschienen sind. Es ist anzunehmen, dass weitere Teile des Manuskriptes dann in der Basler Vortragsreihe „Karl Barth und der Katholizismus"

vom Winter 1948/49 Verwendung gefunden haben. Erst nach seinem Austritt aus dem Orden (11. Februar 1950) und damit dem Wegfall der Ordenszensur wurde dann für Balthasar der Weg frei, über das Bischöfliche Imprimatur des Churer Ordinariats sein Barth-Buch – nochmals überarbeitet – endgültig zu veröffentlichen. Nachdem der vom Autor selbst lancierte Karl Rahner SJ im Juni 1950 wegen Arbeitsüberlastung den Auftrag zur Begutachtung zurückgab, sprang Robert Grosche (1888–1967) aus Köln ein. Es ist das bleibende Verdienst des Churer Professors Johannes Feiner (1909–1985), dass er mit seinem Gutachten dem Buch über die letzten gefährlichen Klippen (z. B. „Humani Generis" vom 12. August 1950) verhalf, so dass es im Oktober 1951 endlich erscheinen konnte. Ich habe meine Studie über die schwere Geburt des Barth-Buches mit dem Grabspruch der Seligen Maria Theresia Gerhardinger zusammengefasst: „Alle Werke Gottes gehen leidvoll".

Sicher wäre die Rezeptionsgeschichte anders verlaufen, wenn das Werk bereits 1942 publiziert worden wäre, wie es der Autor sehnlichst gewünscht und mit Nachdruck bei seinen Ordensoberen darauf insistiert hatte. Aber nicht nur der Weltkrieg, sondern auch der noch wenig entwickelte Status des ökumenischen Gespräches und die gerade erst über ihre „Prolegomena" hinausgewachsene „Kirchliche Dogmatik" Barths hätten damals wohl noch wesentlich ungünstigere Rezeptionsvoraussetzungen geschaffen, als sie dann 1951 vorgelegen haben. Vielleicht darf man in dem Drama um das Barth-Buch auch den Fingerzeig der „providentia Dei" erkennen, deren sanfte Führung Balthasar als Dialektik von Latenz und Begleitung beschrieben hat (in: Theodramatik II/1, 246–259).

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Pujiula, Martin: **Körper und christliche Lebensweise**. Clemens von Alexandreia und sein Paidagogos. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2006. (XII) 420 S. (Millennium-Studien. Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 9), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–11–018920–9

Bei dieser Studie handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung einer Diss., die 2004 vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Univ. Kassel angenommen wurde. Sie widmet sich dem *Paidagogos* des Klemens von Alexandrien, in dem Klemens ein christliches Erziehungsprogramm entwirft, in dem das Verhältnis gegenüber dem Körper eine große Rolle spielt. Dabei geht der Vf. u. a. der Frage nach, warum Klemens gerade dem Körper eine so große Aufmerksamkeit schenkt (4). Gerade hinsichtlich dieser Frage sieht Pujiula in der bisherigen Forschungsliteratur ein Manko. Zur Beantwortung dieser Frage wählt die Untersuchung den Weg „einer ideen- und geistesgeschichtlichen Analyse des *Paidagogos* im Kontext der Zweiten Sophistik" und leistet somit gleichzeitig „einen Beitrag zur antiken Mentalitätsgeschichte" (9). Dabei setzt sie zwei Schwerpunkte: Um die Quelle angemessen zu verstehen und einzuordnen, werden erstens ausführlich die Voraussetzungen betrachtet, die für ihre Entstehung bedeutsam sind: Biographie und Schriften des Klemens, die alexandrinischen Rahmenbedingungen zur Zeit der Entstehung sowie die Adressaten des *Paidagogos*. Der zweite Schwerpunkt liegt auf Klemens' Haltung dem Körper gegenüber, vor dem Hintergrund paganer, jüdischer und christlicher Traditionen; in welchem Verhältnis Klemens' Beurteilung des Körpers zu den ihm vorliegenden Traditionen steht, ist hier ein besonders gewichtiger Punkt.

Diesem Problemaufriss entsprechend folgt auf die Einleitung ein ausführliches Kap. „Clemens und Alexandreia" (14–115), das sich der Biographie des Klemens von Alexandrien, seinem literarischen Schaffen sowie den historischen Rahmenbedingungen in Alexandrien und seinen Adressaten widmet. Daran schließen sich drei Kap. an, die sich mit Klemens' Haltung zum Körper beschäftigen: Im Kap. „Die Beurteilung des Körpers" (116–152) kommt der Vf. kurz auf das Proömium des zweiten Buches des *Paidagogos* (2,1,1–3) zu sprechen, bietet dann aber vor allem Hintergrundinformationen zur Beurteilung des Körpers in der paganen Literatur, in der Bibel und in der frühchristlichen Literatur. Anschließend stellt der Vf. Klemens' Haltung unter den beiden Blickwinkeln „Die Sorge für den Körper" (153–236) und „Die Furcht vor dem Körper" (237–334) dar. Das Schlusskapitel (335–344) fasst die Ergebnisse kurz zusammen. Eine Bibliographie (345–396) und Indices (397–420) runden die Arbeit ab.

Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, dass der rechte Umgang mit dem Körper für Klemens ein „Kernproblem christlicher Lebenspraxis" ist (337). Im Vergleich mit den geistesgeschichtlichen Hintergründen seiner Zeit erkennt P. bei Klemens eine „eigenständige Position [...], die Elemente paganer Haltungen mit christlichen Gedanken verknüpft, ohne ausgeprägt abfällige Äußerungen über den Körper zu übernehmen oder in eine christliche Leibfeindschaft zu verfallen" (ebd.). Bei Klemens sei eine „philosophisch geprägte Distanz gegenüber dem Körper und seinen Regungen (Affekten)" und gleichzeitig „eine christlich begründete Wertschätzung des Körpers" (ebd.) vorhanden; „Sorge für den Körper und Furcht vor dem Körper sind bei ihm gleichermaßen stark vertreten" (ebd.), wobei die Furcht vor dem Körper mehr eine Gefahr im Umgang mit ihm meine, z. B. die Gefahr von Fehlverhalten. In seinem *Paidagogos* tritt Klemens, gerade vor dem Hintergrund der Konflikte und Kontroversen unterschiedlicher christlicher Richtungen in Alexandrien, für den Wert und die Bedeutung des Körpers ein und gibt im Blick auf die Gefahr von Fehlverhalten konkrete Anweisungen für das tägliche Leben, auch für den Umgang mit dem Körper. In diesem Sinne versteht P. den *Paidagogos* als „begleitendes Handbuch zur Taufkatechese", und als ein solches habe Klemens es verfasst (336). Insofern habe bei Klemens das Verhalten gegenüber dem Körper, anders als in der paganen Ethik, eine „religiöse Relevanz" (341).

P.s gut zu lesende Studie verfolgt eine interessante und anregende Problemstellung, wenn sie danach fragt, warum Klemens gerade dem Körper eine so große Relevanz zumisst. Die Forschungsliteratur wird zitiert und diskutiert. Der Leser wird sehr detail- und kenntnisreich zum Umgang mit dem Körper und seiner Bewertung in Klemens' geistesgeschichtlichem Umfeld informiert. Der Vf. bleibt somit seinem Anliegen treu, die Voraussetzungen zu erhellen, vor denen der *Paidagogos* zu verstehen und einzuorden ist. Die religiöse Relevanz aber, die P. Klemens' Bewertung des Körpers zu Recht zuerkennt, wünschte sich der Rez. als Theologe noch deutlicher herausgearbeitet. Über Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen Klemens und seinem Umfeld hinaus wünschte man sich noch stärkere Ausführungen zu Klemens' eigenständiger theologischer Leistung bei der Transformation des klassischen Erbes. Beispielhaft seien P.s Ausführungen zu „Körper und Sexualität" genannt. P. zitiert dort eine zentrale Stelle aus dem zehnten Kap. des zweiten Buches (paed. 2,83,1), an der Klemens vom Geschlechtsverkehr in der Ehe handelt (316). Dieses Zitat wird im Hinblick auf den dort genannten rechten Zeitpunkt für den Geschlechtsverkehr, seinen „Zweck" und physiologische Aspekte des Aktes ausgewertet. Dass Klemens an besagter Stelle aber dem Geschlechtsakt eine schöpfungstheologische Dimension beimisst, indem „der Mensch ein Abbild Gottes wird, in dem Maße, wie der Mensch beim Werden eines Menschen mithilft" (paed. 2,83,2), lässt P. unerwähnt. Von daher reicht es nicht, wenn P. feststellt (334): „Auch im Blick auf die Sexualität zeigt sich also klar, wie Clemens seine Normen von den körperlichen Gegebenheiten her formuliert. Der Körper ist für ihn ebenso wie hinsichtlich eines gesundheitsförderlichen Verhaltens normierender Maßstab christlicher Praxis." Klemens' theologische Überzeugung und Leistung dürfen hinsichtlich seiner Bewertung des Körpers und der christlichen Lebenspraxis nicht außer Acht bleiben.

Essen Christian Uhrig

Rieger, Reinhold: **Contradictio.** Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XII) 570 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 133), geb. € 104,00 ISBN: 3–16–148741–9

Die vorliegenden Untersuchungen haben ein bedeutendes Thema zum Gegenstand. Griechische Philosophen haben bereits die Widerspruchsfreiheit von Begriffen und Behauptungen zum Prinzip erhoben, zu einer Minimalbedingung, der Denken und argumentatives Sprechen genügen müssen. Schon dies war gegen die Auffassung anderer gerichtet, welche die Widerspruchsfreiheit in bestimmten Fällen als ihrerseits unmöglich erachtet hatten. Keine der beiden Traditionen konnte bis heute die andere verdrängen. Auch die Rede von Gott scheint nicht ohne weiteres dieser Bedingung genügen zu können. Es ist zweifellos naheliegend, solchen systematischen Fragen in den Texten des mittelalterlichen Denkens nachzugehen. Hier, auf ihrem Wege zur Wissenschaft, ist die Theologie erstmals bemüht, sich vor den Standards der Rationalität zu bewähren.

Da das Problem im Denken des Mittelalters insgesamt, d. h. ohne eine prinzipielle oder jedenfalls nennenswerte Einschränkung untersucht werden soll, hat R. es mit einer Überfülle an Material zu tun. Dieser gewaltigen Anforderung versucht er dadurch zu entsprechen, dass er die Quellen einer strengen und differenzierten Systematik unterwirft. Das Buch gliedert sich nachvollziehbar in zwei große Teile von unterschiedlichem Umfang: Der erste Teil ist den Theorien des Widerspruchs gewidmet, die wiederum aus drei verschiedenen Perspektiven untersucht werden: logische Theorien (41ff), ontologische Theorien (197ff) und schließlich theologische Theorien des Widerspruchs (257ff). Der zweite, naturgemäß kürzere Teil (381ff) betrifft den theologischen Umgang mit Widersprüchen.

Dem Ganzen ist eine ausführliche Einleitung (1–39) vorangestellt, welche die sachliche Bedeutung der Problemstellung für die Theologie und deren besonderen Charakter in der mittelalterlichen Scholastik exponiert. „Wider-

spruch" ist zwar kein spezifisch theologischer Begriff (32), aus seinem Status als Prinzip wird jedoch noch nicht ersichtlich, wie er vermieden oder wie sonst mit ihm umgegangen werden kann.

Im ersten Teil wendet sich R. zuerst den einschlägigen Erörterungen des Aristoteles zu und verfolgt diese bei den namhaften Autoren des Mittelalters. Es geht insbesondere darum zu klären, worin ein Widerspruch besteht und von welcher Art das ist, was in Widerspruch geraten kann. R. stellt nach der Maßgabe des jeweiligen Gesichtspunktes die entsprechenden Einlassungen des Autors dar. In dieser Weise verfährt er durchgängig. Diese Kombination von strenger Systematik der Gesichtspunkte und der deskriptiven Präsentation von Textinhalten macht es dem Rez. völlig unmöglich, einen Gedankengang herauszupräparieren. Der Wert der hier vorgelegten Untersuchungen liegt aber auch ohnehin in der Aufsuchung und Aufarbeitung des immensen Materials. In den vielfältigen Texten, in denen sich das mittelalterliche Denken artikuliert, lassen sich Bestimmungen zu den Eigenschaften, Ursachen und Funktionen des Widerspruchs finden. Das Kap. schließt mit den allgemeinen Bestimmungen der Dialektik, die sich als Theorie der Kontradiktion und zugleich als eine praktische Anweisung für den Umgang mit Widersprüchen versteht.

Da nun aber der Widerspruch in einem Gegensatz von Sein und Nichtsein besteht, kann er nicht aufgeklärt werden, wenn nicht der Begriff des Seins selbst analysiert wird. Damit hängt aber auch das Verständnis des Werdens und somit des Gegensatzes von Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen. Dies geht ja so weit, dass etwa Duns Scotus „seiend" überhaupt das nennt, was widerspruchsfrei denkbar ist. Das Sein gilt seit Avicenna als erster Begriff und demgemäß ist dasjenige Prinzip, das mit dem Verhältnis dieses Begriffs zu seiner Negation zu tun hat, oberstes Prinzip. Dies wird in dieser Allgemeinheit fast durchweg behauptet, aber erfährt gleichwohl vielfältige Interpretationen, die der Gegenstand des Schlusskapitels sind.

Dieser Teil der Untersuchungen steuert auf die theologischen Theorien des Widerspruchs zu. Wiederum bei einer beträchtlichen Anzahl von Autoren wird der Begriff der Theologie und ihr Verhältnis zur Dialektik untersucht. In der Erkenntnislehre spielt diese eine eminente Rolle und dies von einer großen Bandbreite von der Negativen Theologie über die theologische Hermeneutik bis zum Verhältnis von Theologie und Kirchenlehre. Ein eigenes Kap. ist den Umgangsmethoden mit Widersprüchen gewidmet. Man sucht sie nicht immer nur aufzulösen, sie werden mitunter auch als unproblematisch angesehen (etwa in der Theorie der sog. „doppelten Wahrheit").

Der zweite Teil behandelt nun inhaltliche Widersprüche und sucht die konkreteren Weisen auf, ein Verhältnis zu Widersprüchen auszubilden. Von welch immenser Reichhaltigkeit – gegenüber älteren Darstellungen der „scholastischen Methode" – dies ist, davon gibt dieses Kap. einen nachhaltigen Eindruck. R. scheut auch nicht die Mühen, viele konkrete Argumentationen aufzusuchen, die mit dem Widerspruch hantieren. Der ontologische Gottesbeweis ist ja nur ein solches Argument neben anderen. Die „theologischen Antinomien" bringen derartige inhaltliche Widersprüche zur Geltung, die sich aus den bedeutenden und weniger bedeutenden Texten der Theologie des Mittelalters erheben lassen: Gotteslehre, Trinitätslehre, Christologie, Abendmahlslehre usw.

Der Schlussteil zieht eine Bilanz. R. typologisiert einerseits die Konsistenzreflexionen in der Philosophie und Theologie des Mittelalters, entwickelt aber andererseits eine dezidierte und radikale These, wonach die Theologie des Mittelalters insgesamt insofern gescheitert ist, als sie sich qua Wissenschaft überhaupt Konsistenzkriterien unterworfen hat.

Was ist nun der Ertrag? Die Theologie des Mittelalters ist „auf weiten Strecken durch die logische Analyse bestimmt" (537), durch den Impuls, Widersprüche aufzudecken und zugleich aufzulösen. R. fällt ein Gesamturteil über „die mittelalterliche Theologie" – die Verschiedenheit der Konzepte und Traditionen spielt dabei keine Rolle. Jene Theologie betreibt ein gänzlich unergiebiges, ja ein absurdes Geschäft. Sie wollte mit aller Intensität des Nachdenkens und Analysierens Widersprüche vermeiden und bringt sie gerade dadurch hervor. Man könnte dies tragisch oder absurd nennen, R. nennt es lediglich aporetisch: Die Theologie des Mittelalters erweise „sich selbst als aporetisch, denn sie schafft ihre eigenen Probleme, um sie zu lösen, und sie versucht, Probleme zu lösen, indem sie diese schafft" (541). Dies scheint wiederum eine reichlich abstrakte Diagnose, die jede Differenz in der Deutung biblischer Aussagen und der Begründung theologischer Aussagen vernachlässigt. Doch wäre damit nur dann ein Einwand erhoben, wenn es sich nicht um ein methodisch-formales Defizit handelte. Der Grund für diese durchgängige Aporetik der mittelalterlichen Theologie liegt in ihrem Wissenschaftsanspruch; dieser habe erst ihren Gegenstand Standards der Konsistenz unterworfen (541). Dies liest sich so, als würden die Konsistenzen nicht bestehen, wenn sie nicht namhaft gemacht würden. Die wohlwollende Lesart ist aber wohl, dass Inkonsistenz nicht unter allen Bedingungen ein Einwand ist. Ob R. auch die Konsequenz ziehen würde, eine auf Wissenschaftlichkeit verzichtende Theologie aus der Universität zu verbannen, ist nicht wirklich ersichtlich. Immerhin sieht er auch in der mittelalterlichen Theologie wenigstens eine „Ahnung" von einer Alternative: in der negativen Theologie, in der Kritik an der Dialektik, im 14. Jh. im Konzept einer eigenen theologischen Logik (was aber macht diese überhaupt zu einer „Logik"?) und schließlich in der cusanischen Koinzidenzlehre. Dies bleibt aber ebenfalls äußerlich angeschlossen, weil diese Konzepte nicht gegen die Einwände, die gegen sie erhoben wurden, geprüft werden. Es wird von einer reinen Deskription ohne zulängliche argumentative Verbindung zu einer Globalthese fortgeschritten. Ein Beispiel: Die Tradition der sog. negativen Theologie wird bei ihrem für mittelalterliche Autoren maßgebenden Ursprung Dionysius Areopagita aufgesucht und bis Eriugena verfolgt. Was aber dann im 13. Jh. daran für rezeptionsfähig erachtet wird, dass diese Tradition im 14. Jh. weitgehend erlischt und sich dann in neuer Form (etwa beim gänzlich ausgeblendeten Jean Gerson) wieder erneuert, bleibt außer Betracht.

R. hat ein Buch vorgelegt, dessen Konzeption problematisch ist. Es gibt, wie eingangs schon hervorgehoben, eine gewaltige Menge einschlägiger Texte. Die Möglichkeit, diese zeitlich, regional oder thematisch einzuschränken, ergreift R. nicht. Er nimmt es mit diesem gewaltigen Material auf – es handelt sich ja nicht bloß um die bedeutenden Theologen des Mittelalters, sondern um die Artes-Lehrer, auch die späten Autoren (etwa Paulus Soncinas, Paulus Venetus, Paul von Pergula) und nicht wenige anonyme Texte; auch Raimundus Lullus, der sonst fast immer nur Gegenstand von Spezialuntersuchungen wird, findet in mehreren Fragekontexten Berücksichtigung. Für diese Verfahrensweise muss allerdings unvermeidlich etwas in Kauf genommen werden und man muss sich fragen, ob man es in Kauf nehmen darf. Es handelt sich durchweg um eine direkte Bezugnahme auf die jeweiligen Texte. Eine Diskussion mit der Sekundärliteratur findet nirgends statt. Man würde sich in die Zeiten Carl Prantls zurückversetzt fühlen, doch bleiben die Wiedergaben ohne Polemik und sind gewiss auch nicht ohne Sensibilität. Aber die Forschungs- und Diskussionsgeschichte wird – außer in der Einleitung – riskanterweise vernachlässigt. Damit handelt man sich nun zwei gravierende Nachteile ein: Zum einen bekommen die Texte keine Kontur. Sie werden chronologisch geordnet und was in diese Ordnung eingeht, bestimmt der systematische Gesichtspunkt. Und gleichwohl lassen sich leicht Lücken bemerken – aber soll man das kritisieren? Diese sind bei diesem Ansatz unvermeidlich. Nicht wenig überrascht es, welche Aufmerksamkeit R. auch den anonymen Logik-Traktaten schenkt. Immerhin, auf diese Weise finden diese ein die Geschichte von Logik und Semantik übergreifendes Interesse. Man erfährt aber nicht, ob die Differenz zwischen Antike und islamischer Philosophie und die zwischen lateinischem Westen und jenen beiden Traditionen irgendwie von Belang ist. Auch innerhalb des Mittelalters werden die zeitlichen Unterschiede zwar berücksichtigt, aber sowenig wie etwa die Ordenszugehörigkeiten und die diskursiven Konstellationen herausgearbeitet. Damit bleibt ein ganz wesentlicher Zug des mittelalterlichen Denkens ausgeblendet. Kein Text, der nicht auf einen anderen Text reagiert! Liegt wirklich eine Verbesserung, eine zusätzliche Reflexion vor oder fällt der Autor bzw. der Text hinter bereits gewonnene Einsichten wieder zurück, hat er den Text, den er kritisiert, angemessen verstanden? Man könnte erwägen – und dies scheint die strikt systematische Gliederung ja auch nahezulegen – ob man nicht rein analytisch verfahren und nur den argumentativen oder konzeptionellen Ertrag herausarbeiten sollte. Aber gerade dies würde die Berücksichtigung von Fragen wie den eben genannten verlangen. So bleiben die Darlegungen durchaus informativ, aber eben nicht mehr. Die Texte lagern alle auf einer Ebene, sie werden nebeneinander gestellt und referiert. Dabei geraten auch Texte in den Aufmerksamkeitskegel, die im lateinischen Westen gar nicht bekannt waren (der S. 66 angeführte De interpretatione-Kommentar des Al-Farabi, die S. 200 erwähnte ‚Abhandlung von den Tendenzen der Aristotelischen Metaphysik' oder die Schrift des Levi ben Gerson (50); ähnlich die Erwähnung (297) der Philosophie-Kritik des Al-Ghazali und der Gegenkritik des Averroes, die erst 1328 übersetzt, dann aber auch nur sehr spärlich rezipiert wurde). Bei den meisten anderen Texten bleibt völlig außer Betracht, wer was wann in welcher Weise und im Unterschied zu anderen zur Kenntnis genommen und bewältigt hat. Generell schrumpfen die Konzepte zu einzelnen Auffassungen, sie bleiben ohne Kontext und ohne jeden Bezug zu den grundlegenden und orientierenden Motiven und Intentionen.

Hierbei muss man freilich durchaus Unterschiede hervorheben: Diese Textreferate bleiben nicht immer kursorisch. Werden sie ausführlicher, vermitteln sie dem Leser einen intensiveren Eindruck – dies gilt etwa von der Diskussion um die unumgängliche Anerkennung des Seins der Wahrheit (393ff). Ähnliches gilt für die eingehen-

dere Verfolgung des Gedankens bei Johannes Buridan (139ff). Auch das allerdings bedarf einer Einschränkung: Nur an ganz wenigen Stellen ist der Angabe der Belegstelle der Originaltext beigefügt. So kann der Leser das Referat nur insoweit beurteilen, als er den Text selbst schon kennt.

Durch die selektive Wahrnehmung der Forschungsliteratur hat sich nun leider auch eine ungewöhnlich große Zahl handwerklicher Fehler eingeschlichen. Dies betrifft die Qualität und die Authentizität der Texte: Es werden Ausgaben verwendet, die längst oder jüngst durch kritische Ausgaben ersetzt worden sind: Dies gilt von Thomas' Kommentar zur ‚Zweiten Analytik' (ed. 1989) wie zu ‚Peri hermeneias', die man doch nicht mehr nach der Zigliara-Edition von 1882 zitiert, da seit 1989 in der Editio Leonina (I*1 u. I*2) eine meisterliche *Editio altera retractata* von Gauthier vorliegt! So wird der scotische Metaphysik-Kommentar ebenso wenig nach der kritischen Ausgabe der scotischen Opera philosophica zitiert wie sein Kommentar zur aristotelischen Kategorienschrift (Op. philos. I, 1999) oder zu den ‚Sophistici elenchi' (Op. philos. II, 2004). Ärgerlich ist, dass Dionysius Areopagita immer noch aus PG 3 zitiert wird und Eriugenas ‚De divisione naturae' nach Oxford 1681. Die Benutzung veralteter Ausgaben ist auch der Grund dafür, dass immer wieder die in den frühen Drucken gebrauchten, aber doch antiquierten Sammeltitel verwendet werden (87 u. ö.). Mit diesem Verfahren ist eine andere wenig nützliche Zitierweise verbunden: Nicht selten wird nur die Seite der jeweils benutzten Ausgabe angegeben statt der internen Werkgliederung; nur in diesem Fall könnte sich der Leser unschwer selbst in anderen und inzwischen gebräuchlicheren Ausgaben orientieren. Ebenso aber kommt es immer wieder zu Zuordnungen, welche die historische Forschung inzwischen korrigiert hat: die Physik-Quaestiones, die Delhaye 1941 ediert und Siger von Brabant zugeschrieben hat, werden diesem weiterhin zugeschrieben (206, 49; parallelisiert mit Siger Metaphysik-Quaestiones; auch 209), auf S. 231 erfährt der Leser, dass 1972 Sajó diesen Text Boetius von Dacien zugeschrieben hat – was aber gar nicht der Fall ist. Die Schriften ‚De natura generis', ‚De quatuor oppositis' (63f) und ‚De fallaciis' werden schon lange nicht mehr Thomas von Aquin zugeschrieben. Seit mindestens vier Jahrzehnten ist der Kommentar zu den ‚Analytiken priora', der sich in den älteren Scotus-Ausgaben findet, aus der Liste seiner authentischen Werke ausgeschieden, hier aber wird er ebenso noch herangezogen (92) wie der Kommentar zu den ‚Analytica posteriora', der in Wahrheit dem Johannes von Cornubia angehört. Der kritische Briefpartner des Nikolaus von Autrecourt ist nicht Ägidius von Mantes (256), wie ohne besonders triftigen Grund vorgeschlagen wurde, sondern Aegidius de Feno (wie de Rijk und Kaluza gezeigt haben). Auch die (unkritische) Ausgabe der ‚Logica Lamberti' wird zu Unrecht dem Lambert von Auxerre zugewiesen (47, 39; 75 u. ö.) statt dem Lambert von Lagny (1263/65). Ärgerlich ist besonders, dass hier mit Bezug auf Alexander von Hales von „seiner Summa theologiae" (314; 439; cf. 397) gesprochen wird. Die Forschung spricht seit Jahrzehnten nur noch von der ‚Summa Halensis' und weiß inzwischen auch, welcher Magister für welchen Teil verantwortlich war. Immer wieder wird die vage Formulierung „zugeschrieben" verwendet – ob zu Recht oder zu Unrecht bleibt unbestimmt. Dies gilt etwa für diverse Traktate des William Ockham oder des Ockhamismus: ‚Centiloquium theologicum', ‚Tractatus de principiis theologiae' (325). Die ‚Summa philosophiae' wird nicht mehr Robert Grosseteste „zugeschrieben" (493) und im Falle von ‚De rerum principio' (93) kann man inzwischen wissen, dass es von Vitalis de Furno stammt.

Das Buch durchdringt eine enorme Masse an Material mit einer differenzierten Architektur. Durch den meist deskriptiven Zugang gewinnt es den Charakter eines Handbuches. Es entwertet sich aber in einem bedauerlichen Maße durch abstrakte Bezugnahme auf das gewiss überreich gebotene Material und seine handwerklichen Fehler.

Regensburg Rolf Schönberger

Schüßler, Werner / **Sturm**, Erdmann: **Paul Tillich**. Leben – Werk – Wirkung. – Darmstadt: WBG 2007. 278 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–534–16509–4

Die durch Werk- und Wirkungsgeschichte auch interdisziplinär wichtige wissenschaftliche Biographie des protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886–1965) wird von zwei durch Forschungen und Editionen international ausgewiesenen Tillich-Experten vorgelegt: dem Religionsphilosophen Prof. Werner Schüßler (Theol. Fak. Trier) und dem Systematiker Prof. Erdmann Sturm (Evang.-Theol. Fak. der Univ. Münster). Beide Autoren sind führend in der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft (= DPTG) verankert, deren Vorsitzender nach dem unerwarteten Tod von Prof. Gerd Hummel (Saarbrücken; zuletzt evang.-luth. Bischof in Tiflis / Georgien; gest. 15. 3. 2004) derzeit Prof. Christian Danz (Wien) ist.

Die Vf. sind Begründer bzw. Mitherausgeber der Tillich-Studien (seit 1999 bisher 18 Bde) sowie des neuerdings hg.en „Internationalen Jahrbuchs für die Tillich-Forschung" (seit 2005) und mehr als zwei Jahrzehnte editorisch und monographisch einschlägig hervorgetreten.

Mit Recht zu den wichtigsten theologischen Denkern der Moderne gezählt, hat Paul Tillich „sowohl die theologische als auch die philosophische Debatte über viele Jahrzehnte bis in die unmittelbare Gegenwart stark geprägt." Der Bd versteht sich als „eine in verständlicher Sprache geschriebene Einführung in sein philosophisch-theologisches Denken", will sich, ohne Nebenthemen weitläufig zu erörtern, auf das Wesentliche beschränken und versucht, „dem neuesten Stand der internationalen Tillich-Forschung gerecht zu werden". Dabei lassen die Autoren „immer wieder auch Tillich selbst in seiner unverwechselbaren Sprache zu Wort kommen."(Einband-Text). „So will das Buch auch anregen, ihn selbst zu lesen." (Vorwort). Aus der Feder von W. Schüßler stammen die §§ 1, 2, 3, 9 und 10 des zweiten Teils („Werk"); E. Sturm hat den ersten Teil („Leben"), die §§ 4, 5, 6, 7, 8, 11 und 12 des zweiten Teils und den dritten Teil („Wirkung") verfasst.

Die dem Bd beigegebene Bibliographie (261–270) verzeichnet (außer der ca. 150 Titel umfassenden Sekundärliteratur zu T.) seine Hauptwerke in und außerhalb der Werkausgaben (inklusive der Main Works, hg. von C. H. Ratschow). Unter den Ergänzungs- und Nachlassbänden (seit 1971 bisher 14 Bde) spielen dabei u. a. die vorwiegend von E. Sturm, Gerd Hummel, Doris Lax und W. Schüßler seit Mitte der 90er Jahre hg.en und mit historischen Einleitungen versehenen Frühschriften T.s eine wichtige Rolle. Die Biographie berücksichtigt überhaupt „erstmals zahlreiche jüngst veröffentlichte oder bislang noch unveröffentlichte Dokumente". Die DPTG hat vom 18. bis 21. Okt. 2007 unter dem Thema „Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)" in Halle/Saale ihren ersten internationalen Kongress in Zusammenarbeit mit der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. abgehalten. Im Mittelpunkt dieses Kongresses („Religion – Kultur – Gesellschaft") wurden u. a. von E. Sturm in den letzten Jahren edierte Texte aus dem Nachlass T.s erörtert, deren Bedeutung darin liegt, dass sie wichtige Stationen T.s auf dem Wege hin zu seiner Theologie zu Beginn der 20er Jahre dokumentieren. (Dialog. Mitteilungsblatt der DPGT e.V., NF Nr. 44/45 (Nov. 2007), 23–26). Es handelt sich um das Ms. „Rechtfertigung und Zweifel" (1919) und die Vorlesungs-Mss. „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart" (Sommer 1919) und „Religionsphilosophie" (Sommer 1920). Zur Bibliographie anzumerken wäre noch, dass die Literaturangaben in Schüßlers Artikel, „Tillich, Paul" im Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikon (hg. v. F. W. Bautz / T. Bautz, Bd 12, Herzberg 1997, Sp. 85–123) fortgeführt werden durch die ebenfalls von W. Schüßler zusammengestellte und laufend aktualisierte Tillich-Bibliographie im Internet: http://www.theo.uni-trier./de/tillich.html.

Im prosopographisch-biographischen Teil 1 des Bdes (3–25) schildert E. Sturm den lebensgeschichtlichen Werdegang T.s naturgemäß geraffter als im von W. Schüßler damals noch zusammen mit der früheren Hg.in der Gesammelten Werke, Renate Albrecht, konzipierten biographischen Bd (Paul Tillich – Sein Leben, Frankfurt/M. 1993).

Bei aller Kürze wird ein erstaunlich informationsreicher biographischer Überblick geboten: über familiäre Herkunft, T.s Charakter, Jugend (§ 1: „Zwischen Schwermut und Lebensfreude"), Theologiestudium von 1904 bis 1909 in Berlin, Tübingen und Halle, über den ein Jahrzehnt währenden „kirchlichen Dienst in der Heimat und (als Feldprediger) an der Westfront" (§ 3). Es folgen zeitlich dazu parallel die Graduierungsarbeiten und der akademisch-berufliche Werdegang in Deutschland bis zu T.s Emigration Herbst 1933 nach den USA. Die Facetten von T.s akademisch-universitärem Wirken charakterisieren den Verlauf seines Gelehrtendaseins: als Privatdozent in Berlin (§ 4), kurzfristig 1924 als a. o. Prof. in Marburg und schon seit 1925 als Prof. für Religionswissenschaft an der Technischen Hochschule Dresden, zugleich seit 1927 auch als Honorarprof. für Religions- und Kulturphilosophie an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig (§ 6). Auf Betreiben des preußischen Kultusministers C. H. Becker, der als Sozialdemokrat dem Religiösen Sozialismus, wie ihn T. in philosophisch subtiler Weise vertrat, zugetan war, übernahm T. April 1929 den durch die Emeritierung freigewordenen Lehrstuhl von Hans Cornelius für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik an der Univ. Frankfurt/M. (§ 7). Bereits bei der Schilderung von T.s akademischem Werdegang kommt seine theologisch-philosophische Denk- und Erkenntnisbewegung jeweils mit zur Sprache, wie sie im umfangreichen 2. Teil (29–211) eingehend werkgeschichtlich-systematisch erörtert wird. Auf die für T.s Denken frühzeitig wichtige „Entdeckung der Spätphilosophie F. W. J. Schellings" und ihre grundlegende Bedeutung für T.s religionsphilosophisch orientierte Theologie wird bereits in § 2 hingewiesen. Schon während seines Studiums war für T. die positiv-konservative Vermittlungstheologie seines Hallenser Lehrers Martin Kähler mit ihrer Betonung der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre prägend,

deren Einsicht in den dämonischen Charakter der menschlichen Existenz T. stärker beeindruckte als die liberale Theologie, die sich auf die „Bastion der sittlichen Persönlichkeit" zurückzog und die gesamte Wirklichkeit, Natur und Geschichte, dem „Mechanismus der bürgerlichen Weltanschauung" überlassen habe. (4; vgl. GW XIII, 25). Kählers Einsicht, auch das menschliche Denken sei gebrochen und bedürfe der Rechtfertigung, erwies sich für T. als Impuls zur zeitgemäßen Ausweitung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch auf das intellektuelle Gebiet („Rechtfertigung des Zweiflers"; 7). Stehe doch seit dem 19. Jh. weniger die für Luther zentrale Frage der persönlichen Heilsgewissheit als vielmehr die noch grundsätzlichere Frage der Gottesgewissheit als existentielle Frage im Mittelpunkt allgemein religiösen Denkens. T.s theologische Entwicklung wird den Etappen seines akademischen Wirkens und seinen Wirkungsstätten gestalterisch zugeordnet: so § 6: „Gläubiger Realismus (Marburg und Dresden, 1924–1929)"; § 7: „Unbedingter Sinn", „Sozialistische Entscheidung" und „Beurlaubung" (Frankfurt/M., 1929–1933)".

T.s maßgeblicher Anteil am religiös-sozialistisch geprägten Berliner Kairos-Kreis (seit 1920) mit seinen Wandlungen steht ebenso zur Debatte (§ 5): „Die neue Haltung, die sich seit Mitte der 20er Jahre in T.s Denken abzeichnet, nennt er ‚gläubigen Realismus'. Der religiöse Sozialismus ist damit nicht verabschiedet, wohl aber die kulturtheologische Schwärmerei der ersten Jahre nach dem Weltkrieg." (13) Noch 1931 heißt es in T.s RGG-Artikel über den Religiösen Sozialismus: er enthalte den „Protest gegen die profanisierte bürgerliche Gesellschaft, die sich der Transzendenz gegenüber verschließt". (15) T.s letztlich unerfüllt gebliebene Kairos-Prognose, die insbesondere Anfang der 30er Jahre bei klarer *anti*nationalsozialistischer Position eine Einbeziehung der „Ursprungsmächte", wie er sie im reformorientierten Flügel des nationalkonservativen Lagers vertreten sah, für erforderlich hielt, erwies sich geschichtstheologisch angesichts der politischen Faktizität des Jahres 1933 als illusorisch. Die in Teil 2, § 6 gründlich analysierte Schrift „Die sozialistische Entscheidung" kann als ideenpolitischer Versuch gelten, „einen zugleich profetischen und der deutschen Situation angemessenen Sozialismus zu schaffen", wie T. am 19. März 1933 an Erich Seeberg schrieb. Vertiefte inhaltliche Analyse über Wandlungen von T.s Sozialismusbild anhand seiner literarischen Produktion findet sich im 2. Teil, ebenfalls § 6: Religiöser Sozialismus (95–113). Dort resümiert der Vf. kritisch: „Dass Sozialismus und Nationalsozialismus sich im Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft miteinander verbinden, dass der Nationalsozialismus sich in den Sozialismus einordnen und dann der Sozialismus den Sieg davontragen würde, war eine Wunschvorstellung, von der T. sich bald trennen musste, an die er sich später wohl auch nicht mehr erinnern mochte. Zu T.s Lebzeiten wurde ‚Die Sozialistische Entscheidung' nicht ins Englische übersetzt."(110) Gleichwohl stellten damals neben seiner SPD-Mitgliedschaft gerade diese nach ihrem Erscheinen eingestampfte Schrift wie auch seine 10 nazikritischen Thesen (1932) ein Gefährdungspotential für T. dar, das zu seiner Emigration führte.

Die New Yorker Zeit 1933–1955 wird in zwei Kapiteln abgehandelt: in § 8. „Geist und Migration. Reden an die Deutschen (New York 1933–1945)" gibt T. u. a. dem amerikanischen Publikum Auskunft über sein Verhältnis zur Dialektischen Theologie Karl Barths (Aufsatz „What is wrong with the Dialectical Theology"; 1935), wehrt sich (vgl. auch 2. Teil, § 6, 7; 110) gegen die Verkehrung seiner Kairos-Lehre in eine priesterlich-sakramentale Weihe des NS-Staates durch seinen alten, jetzt deutschchristlich orientierten Freund Emanuel Hirsch (Göttingen), protestiert gegen totalstaatliche Tendenzen, insbesondere gegen den Antisemitismus in Deutschland, der letztlich auch das Christentum meine und treffe. Während des 2. Weltkriegs wendet sich T. zwischen März 1942 und Mai 1944 in 109 Rundfunkreden über den Sender *Voice of America* an die Deutschen, den Nationalsozialismus als „Fremdkörper", als „Verkörperung des Undeutschen" auszustoßen. Seine Aktivitäten im *Council for a Democratic Germany*, dessen Vorsitz T. auf Wunsch Bert Brechts übernahm, während Thomas Mann seine Mitarbeit aus grundsätzlichen Erwägungen ablehnte, kommen zur Sprache: es ging hier um unterschiedliche Vorstellungen über Nachkriegsdeutschland in Emigrantenkreisen; das resultatlose Gespräch T.s mit Roosevelt 1944 zeigt die T.s Vorstellungen gegenüber konträre Nachkriegskonzeption der Alliierten im Blick auf Deutschland.

E. Sturm resümiert hier im Einklang mit T.s rückblickender Selbsteinschätzung: „Seit 1933 hat sich Tillichs philosophisches und theologisches Denken mehr und mehr vom (religiösen) Sozialismus auf die Anthropologie und Philosophie der Existenz verlagert. In Sozialismus und Philosophie der Existenz sieht er Bewegungen, die gemeinsam gegen die Verdinglichung des Menschen und die Rationalität der westlichen Industriegesellschaft kämpfen. Dem amerikanischen Publikum, das weder für den Sozialismus noch für die deutsche Existenzphilosophie Sympathien hatte, stellte er 1944 in dem Aufsatz ‚Existential Philosophy' [...] eine Zusammenschau beider Bewegungen vor." Thomas Mann, dem T. den Aufsatz als ‚Beitrag zur tragischen Geschichte des deutschen Geistes' zusandte, protestierte in seiner Antwort an T. gegen dessen Würdigung der Existenzphilosophie, insbesondere Heideggers; er habe in ihr nur Fortschrittsfeindlichkeit und Irrationalismus sehen können und verwies dabei auf seinen Deutschlandroman „Doktor Faustus", an dem er gerade arbeitete. (20)

Die Nachkriegsentwicklung schildert § 9: „Glaube als ‚Mut zum Sein' im Zeitalter der Leere und Angst" (New York, 1945–1955). T. wandte sich nach 1945 wieder stärker theologischen Themen zu, wobei zunächst die Idee einer theonomen Kultur, seine am Identitätsprinzip orientierte, ontologisch ausgerichtete Religionsphilosophie und Theologie im Mittelpunkt reicher Vortrags- und Publikationstätigkeit standen. Dabei gewann die ontologische Rede von Gott v. a. für seine dreibändige „*Systematische Theologie*" Bedeutung: die Korrelation von Ontologie und biblischer Religion galt als notwendig; gegen Blaise Pascal heißt es: „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophie ist der gleiche Gott. Er ist Person und die Negation seiner selbst als Person." (21; vgl. GW V, 184) T.s akademisches und öffentliches Wirken in den USA seit seiner Emigration Herbst 1933 als Gastprof., 1940 als Prof. am Union Theological Seminary in New York bis 1955, ehrenvolle Berufungen des bereits Emeritierten runden Teil 1 orientierend ab: § 10: Harvard University Professor in Cambridge (1955–1962) und § 11: John Nueven Professor of Theology an der Divinity School der Universität Chicago (1962–1965).

Ein weites Themenfeld der letzten Lebensjahre T.s stellt die Religionsgeschichte dar (Vorlesungen an japanischen Universitäten 1960, Gespräche mit Gelehrten und Priestern des Shintoismus und Buddhismus; auch Seminare zusammen mit dem in Chicago lehrenden Religionswissenschaftler Mircea Eliade). Dabei stand der christlich-buddhistische Dialog im Vordergrund; mit dem Islam hat sich T. weniger beschäftigt. (25)

Im Blick auf die Zusammenhänge von Religion und Ethik fragt T. nach einer „Ethik zwischen ‚gnadenlosem Moralismus' und normenlosem Relativismus". Zu T.s 1963 veröffentlichter Sammlung von Beiträgen zur Ethik „Morality and Beyond" (dt.: GW III, 13–70) heißt es: „Eine äußerliche Abhängigkeit der Moral von der Religion und ihren Geboten lehnt er ab. Doch Religion im Sinne der Erfahrung des Unbedingten ist implizit in der Moral enthalten. Der moralische Imperativ – das ‚Du sollst' – hat Unbedingtheitscharakter und damit eine religiöse Dimension. Die moralischen Gebote werden von der Religion nicht formuliert, aber ihr Ursprung, die Agape, die höchste Form der Liebe, ist religiös. Die Agape als letzte Norm aller moralischen Gebote weist auf die transzendente Quelle des moralischen Imperativs hin. Schließlich gibt es auch in der moralischen Motivation ein religiöses Element: nicht das gebietende Gesetz (wie bei Kant), sondern die Gnade." (zit. 24f).

Der umfänglichste Teil 2 des Bdes (29–211) behandelt das wissenschaftliche „Werk" T.s in 12 Kapiteln (§ 1–12) systematisch gegliedert, wobei die jeweiligen religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Themen der Entwicklung von T.s Denken folgen, d. h. Aussagen früher und späterer Schriften werden in zeitlicher Reihenfolge erörtert und so die Genese von T.s Theologie verstehend nachvollziehbar dargeboten.

In den von W. Schüßler (Kath.-Theol. Fak. Trier) verfassten Kapiteln von Teil 2, nämlich zu T.s „Philosophieverständnis, Ontologie, Existenzverständnis" (§ 1), „Religionsphilosophie (§ 2) und „Kulturtheologie" (§ 3) begegnet uns die Urteilssicht eines (mit der Tillichforschung vertrauten) Fachphilosophen, der bei vorzüglich informativ eindringender Erörterung der zur Rede stehenden Sachverhalte gleichwohl die kritische Sonde an T.s pluriformes Philosophieverständnis anlegt: T. rezipiere Aussagen verschiedener Philosophen für seine Theologie. Zwar gebe es wohl keinen zweiten protestantischen Theologen im 20. Jh., der sich so intensiv mit der Philosophie auseinandergesetzt hat wie T., doch habe Philosophie für ihn „wesentlich eine propädeutische Funktion", stehe also im Dienste der Theologie (41). So heißt es: T.s „Versuch, klassische Ontologie und Existenzdenken zusammenzudenken, ein Versuch, der ihn mit dem christlichen Existenzphilosophen Peter Wust verbindet, kann aber nur bedingt gelingen, denn das existenzphilosophische Denken steht immer auch in einem entschiedenen Gegensatz zur klassischen Tradition, wie sich anhand des Werkes von Heidegger oder Jaspers leicht zeigen lässt." So stehe z. B. auch ein Satz wie: „Gott ist das Sein selbst" bei T. recht unvermittelt neben seinen existentialistischen Analysen (41f). Aber gerade in dieser für ihn wichtigen und unerlässlichen Verbindung von essentialistischen und existentialistischen Elementen sehe T. den Weg, „auf dem zukünftige Philosophie weiter schreiten sollte". (42; A 35; aus Typoskript P. Tillich: Vortrag zu Heidegger and Jaspers, 1954, S. 2). Ferner: T.s Gedanke, Sein als ‚Seinsmächtigkeit' zu verstehen, könne man „als eine interessante Neuinterpretation" der „klassischen Transzendentalienlehre lesen, die zu weitreichenden Konsequenzen bis hinein in die Theologie und Sozialphilosophie führt". (37) Schüßler schildert im Übrigen den philosophischen Hintergrund von T.s (religionsphilosophischem) Theologieverständnis und zeigt im Einzelnen, wie T.s Unterscheidung und Zuordnung von Essentialismus und Existentialismus, zwischen wesentlichem und vorfindlichem Sein, geschaffener und wirklicher (gefallener) Welt das Rückgrat seines ganzen theologischen Denkgebäudes bildet: ein grandioser Versuch, klassische Ontologie (Metaphysik) und Existenzphilosophie zusammen zu denken, wenn auch im Sinne der klassischen Philosophie nicht ganz stringent. Jedenfalls ist die für T.s theologische Grundkonzeption einer (dialektisch vermittelten) Kombination von Ontologie und Existentialismus erforderliche Darstellung in den §§ 1 bis 3 philosophisch fundiert geleistet und auch im Übrigen Spezifik und Rezeptionsweise von T.s philosophiebezogenem Theologieverständnis nachvollziehbar aufgewiesen (wobei die Frage der Ontologie-Rezeption T.s von beiden Vf.n etwas unterschiedlich akzentuiert bewertet wird). In § 9 („Religionstheologie und interreligiöser Dialog") und § 10 anhand zentraler Themen von T.s religiösen Schriften, z. B. „Der Mut zum Sein" u. a., wird die werkbiographische Erörterung durch W. Schüßler kompetent fortgeführt.

In den von E. Sturm verantworteten Kapiteln des werkgeschichtlichen Teils (§§ 4, 5, 6, 7, 8, 11 und 12) wird auf „Existentialismus, Psychoanalyse, Theologie des Heilens" (§ 4) und auf T.s „Geschichtsphilosophie" (§ 5) eingegangen, angefangen von T.s früher Geschichtsphilosophie (§ 5,1), der Philosophie der Krisis (5,2), des Kairos (5,3), zum Verhältnis Christologie bzw. Reich Gottes und Geschichte (5,4), bis hin zu § 5,6: „Geschichtsphilosophie als ‚angewandte Theologie'"(93); es folgen „Sozialphilosophie und Ethik" (§ 7) und die grundlegenden Ausführungen zu „Protestantismus und protestantisches Prinzip" (§ 8), wobei auch die „katholische Perspektive" durch ältere und neuere Stimmen in der theol. Diskussion zur Sprache kommt und interkonfessionelle Pro-

bleme erörtert werden (vgl. Leo Scheffczyk, Das Wesen des katholisch/prot. Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs, in: Forum Kath. Theologie 16 (2000), 241–249).

§ 11 ist ebenfalls – wie durchweg – in jeweils werkgeschichtlicher Abfolge der verschiedenen Phasen von T.s theologischer Entwicklung konzipiert: Er behandelt die „Systematische Theologie" (1913) und die Dresdener Dogmatik-Vorlesung (1925–1927) wie auch die dreibändige „Systematic Theology" (1951–1963); Dt. Ausg.: 1. Aufl. 1955, 1957, 1966, in 8., bzw. 4. Aufl. 1984 in Frankfurt/M. erschienen; Nachdruck 1987. Aufsätze und Reden der letzten Lebensphase T.s sind natürlich ebenfalls ausgewertet. Der werkgeschichtliche Teil endet mit § 12 (Predigten) und untergliedert so: 1. Tillichs homiletisches Konzept; 2. Die frühen Predigten; 3. Die späten Predigten; 4. Der Prediger als Theologe.

Teil 3 („Wirkung"; 213–258) beschreibt – in dieser Form erstmalig – T.s internationale Bedeutung in zwölf Kapiteln (§§ 1–12; 213–258) anhand jeweils kurzer, aber instruktiver Sachstandsberichte über die internationale Tillich-Forschung: T.s späte Wirkung in Deutschland, seine theologiegeschichtliche Einordnung, Einflüsse auf die Konzeptionen evangelischer wie katholischer Religionspädagogik (Religions-, Korrelations- und Symbolbegriff) werden anhand verschiedener einschlägiger Literaturtitel erörtert.

Mehrere Kapitel beschäftigen sich in gleicher Zielstellung mit T.s Wirkung in den USA, in den frankophonen Ländern und in Italien, in Lateinamerika, in Russland, Afrika und Asien, wobei religiös-theologische Impulse im interreligiösen Gespräch mit Hinduismus, Buddhismus, Taoismus und Neo-Konfuzianismus deutlich werden. Das Spektrum der inner- wie interkonfessionellen Bedeutsamkeit T.s wie auch seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog werden abschließend behandelt (§§ 10–12). Hier wird auch auf T.s Deutschlandbesuche seit 1948, seine Ehrungen (Höhepunkt: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1962), die Übersetzung und Veröffentlichung seiner Schriften, überhaupt auf seine Rezeptionsgeschichte rekurriert: „Tillichs Theologie war für viele die Alternative zur Dialektischen Theologie bzw. zur Kerygmatischen Theologie" (223).

Zwar weniger enthusiastisch als in Heinz Zahrnts Buch „Die Sache mit Gott" (1966), das die moderne Theologiegeschichte in T. aufgipfeln lässt, sei indes „mit einer gewissen Zeitverzögerung [...] auch in der evangelischen Theologie, v. a. in der Praktischen Theologie und in der Religionspädagogik, in der Sozialethik und gelegentlich auch in der Systematischen Theologie und Ökumenischen Theologie" (223) auf T. eingegangen worden; übrigens durchaus *auch* in der ostdeutschen Theologie, wie zur Tillich-Rezeption in der DDR (218 f; A. 229) ergänzend zu vermerken wäre.

Hier sind trotz systembedingter kulturpolitisch-ideologischer Restriktionen (218) an den sechs Theol. Fakultäten wie auch in kirchlich-theol. Ausbildungsstätten durchaus zentrale Theologumena T.s in der Lehre und Forschung wie in praktisch-theologischen Lehrbüchern, z. B. von Otto Haendler (Berlin); Dedo Müller (Leipzig) u. a. eingebracht und thematisiert worden; für Leipzig vgl. etwa nur die kontinuierlichen Seminarthemen des Religionssoziolog. Instituts (1951–1991); Studien wie Hans Moritz: Sein, Sinn und Geschichte beim frühen Tillich (Diss., Theol. Fak. Leipzig, 1960); theologiegeschichtliche Erörterungen zu T. gehörten hier zum Lehrprogramm (vgl. ders.: Karl Barths und Paul Tillichs unterirdische Arbeitsgemeinschaft und Gegensatz während der Zeit der Weimarer Republik in: Ruf und Antwort (Festgabe zum 90. Geburtstag von Emil Fuchs), Leipzig (Koehler & Amelang) 1964, 553–560); P. Schwanz: Zur neueren deutschsprachigen Literatur über Paul Tillich, in: VF, EvTh 4 (1979), 55–86. T. spielte auch in der kirchenhistorischen Forschung eine Rolle; vgl. die vom Rez. betreute Arbeit über T. und die religiösen Sozialisten im Kontext der Theoriebildungen über den Nationalsozialismus in den 20er und 30er Jahren: Detlef Döring: Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten, Stuttgart (Kohlhammer) 1982 (Diss., Theol. Fak. Leipzig, Teildruck). – Der Beitrag Georg Neugebauers über die schon nach dem 2. Weltkrieg einsetzenden Bemühungen um die akademische Rehabilitierung T.s durch die Hallenser Fakultät und ihre universitätsgeschichtlichen Hintergründe (Tillich-Kongress, Halle/Saale, Okt. 2007) löste weitere Fragen nach Kontextbedingungen, Forschungssituation und Rezeptionsvorgängen der Theologie T.s während der DDR-Zeit aus. Der Abschnitt „Tillichs Wirkung in der evangelischen Theologie" (223–228) fasst T.s Tendenz zur Universalität, das Festhalten am Religionsbegriff, die Methode der Korrelation, die Symboltheorie und andere Charakteristika seines theologischen Denkens auch an Beispielen der Gegenwartsdiskussion zusammen. Interkonfessionell bedeutsam ist an dem vorliegenden Bd auch die instruktive Schilderung katholischer Tillich-Interpretationen (Erich Przywara; weitere Publikationen über T.s theologische Konzeption): Hier werden wichtige Informationen über die vor- und nachkonziliare Literatur zu T., u. a. seitens bedeutender kath. Theologen vermittelt. Forschungseinblicke in die amerikanische Tillichforschung werden ermöglicht (§ 10, 247–252). Die kath. Theologen Jean Richard und Claude Geffré OP (§12) sind mit ihrer Erörterung der Bedeutung der Theologie T.s für den interreligiösen Dialog angeführt (257f). Auch zu Tillich-Interpretationen der Feministischen Theologie wird Stellung genommen: Veröffentlichungen von Mary Daly, Judith Plaskow und Marie Ann Stenger (§ 11, 253–257).

Der mit Bibliographie, Personen- und Sachregister wie mit Bildteil (12 Porträt- u. Gruppenfotos) ausgestattete Bd bietet eine kritisch-konstruktive Darstellung von Lebens-, Werk- und Wirkungsgeschichte Tillichs, die leserfreundlich vermittelt nicht nur im akademischen Raum nachhaltiges Interesse finden wird. Als kompetente Schilderung der *Gesamt*entwicklung T.s im Blick auf alle relevanten Themen seines reichen wiss. Werkes repräsentiert die Biographie zu ihrem Teil den gegenwärtigen Forschungsstand.

Leipzig Kurt Meier

Religionsphilosophie

Hermeneutik der Religion, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (VII) 295 S. (Religion in Philosophy and Theology, 27), br. € 59,00 ISBN: 978–3–16–149316–4

Ein Bd zum Thema „Religion" in der Regie des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Züricher Theol. Fak. weckt selbstverständlich Interesse, da man in ihm Aufschluss erwarten darf über ein gegenwärtiges Verständnis dieses viel diskutierten und auch umstrittenen Terminus. Die aus drei Tagungen 2003/04 ausgewählten Vorträge werden hier wiedergegeben ohne weitere Gliederung. Sie enthalten, wie nicht anders zu erwarten, ein breites Spektrum verschiedener Positionen.

Einige Autoren befassen sich mit Gewährsleuten, Hendrik J. Adriaanse mit Husserl, Pierre Bühler mit Kierkegaard, Jürgen Hädrich mit Cassirer; die übrigen befassen sich einmal mit eher systematischen Themen, Dieter Mersch mit der „Frage der Alterität", Philipp Stoellger mit dem Thema „Vom Nichtverstehen aus", Ben Vedder mit der „Interpretation der Gegebenheit", zum anderen mit eher praktischen Themen, Jürgen Hädrich mit der Frage, „Wie Religion funktioniert", Hubert Knobloch mit „Transzendenzerfahrung" und der „populären Religion", Klaas Huizing mit der „Gestischen Kommunikation", Günter Thomas mit der „Multimedialität religiöser Kommunikation", Wilhelm Gräb mit „Massenmedien – Religion – Hermeneutik", Thomas Erne mit der „Phänomenologie des Rhetorischen" und der „gelebten Religion" sowie Werner Stegmaier mit der Frage „Religion als Stärkung der Moral?". Eingeleitet wird der Bd durch ein Essay der Hg.

Der Titel „Hermeneutik der Religion" lässt die Frage nach dem Genitiv aufkommen. Ventiliert wird sie aber nur ausnahmsweise in der Überlegung zum *„doppelten Genitiv"*, nämlich nicht nur im Sinne einer *„allgemeinen* Hermeneutik" mit der „Religion" als Teil der Kultur, sondern auch im Sinne der „Umkehr", „inwiefern die Religion eigene Arten und Weisen des Verstehens freisetzt" (Stoellger, 64f). So lässt sich auch im „Durchgang durch kommunikationspragmatische Elemente" bei Kierkegaard „in der Religion eine hermeneutische Komponente" annehmen (Bühler, 128).

Allgemein aber dürfte die erstere Version gemeint sein, nämlich das Verständnis „im Sinne einer *allgemeinen* Hermeneutik, in der Religion einen Teil des Ganzen darstellt" (Stoellger, 64). Diese Differenzierung findet sich in einem Text ohne Bezug auf ‚Religion' als *„genitivus objectivus"* und *„subjectivus"* (Mersch, 53).

Interessanterweise finden sich verschiedentlich Überlegungen zum Plural. So heißt es einmal, die „Kultur" könne als ein „alles versammelnder Horizont von Horizonten" nicht fraglos angesehen werden (Stoellger, 65). Es gibt also „einen Horizont von Horizonten ebensowenig wie eine umfassende Zentralperspektive" (Dalferth / Stoellger, 4), wie es auch nur einen „Plural von Ordnungen" gibt, ist doch „Ordnung" kein „‚singulare tantum'", sondern ein „‚plurale tantum'" (6, vgl. Stoellger, 88). Angesprochen wird aber auch mit Luckmann die Unterscheidung von verschiedenen „Transzendenzen", den „kleinen" von „Raum und Zeit", den „mittleren, „die immer nur mittelbar zugänglich bleiben", sowie den „großen", die „die Welt des Alltags überschreiten" (Knoblauch, 156). Ob es auch eine ‚Transzendenz' im Singular gibt, wird hier nicht erläutert. Wohl findet sich die Aussage Husserls, dass die „Transzendenzen" der „transzendentalen Reduktion" bedürfen, hier mit der Erwähnung der „Transzendenz Gottes" (Adriaanse, 25). Es bleibt als Resümee: „Im Religionsverständnis selbst ist so die prinzipielle Pluralisierung von Religion angelegt", denn es gibt „Religion [...] kulturell nur als eine Vielfalt religiöser Orientierungssysteme" (Dalferth / Stoellger, 19). Es zeichnet sich also ein vorsichtiger Abschied von einem „Allgemeinbegriff von Religion" ab, da es „Religion immer nur in positiven Religionen" (Stoellger, 63) gibt. Freilich muss auch die Problematik der „Unmöglichkeit einer Hermeneutik" bedacht werden (70).

Bekannt ist selbstverständlich die – nicht als unzutreffend charakterisierte – Ableitung der „Religion" von „‚religare'", hier unter Verweis auf Luhmann als „Rückbinden", dessen Bezugspunkt die *„Gesellschaft"* ist, wobei das *„was* zurückgebunden wird, [...] kein substantielles Etwas oder Jemand, sondern der negativ bestimmte Bereich des *Unvertrauten, Unbeobachtbaren, Unbestimmbaren"* ist (Dalferth / Stoellger, 10). Im Zusammenhang mit der „Medienreligiosität" heißt es dann, etwa die Werbung leiste „die ‚re-ligio', die Rückbindung an bleibende, verbindliche Werte" (so referierend Knoblauch, 166). Es findet sich freilich auch die – zutreffendere – Etymologie von „relegere" (Bühler, 110f, hier mit einem Verweis auf die andere bei Augustin und Varro, ohne dass die von ersterem bekannte bessere genannt würde, vgl. auch 128).

Bei der Suche nach Bestimmungen oder Umschreibungen des Verständnisses von „Religion" stößt man etwa auf jenes als „Antwort auf Wiederfahrun-

gen", „synekdochisch" (hier wohl eher im Sinne des pars pro toto als umgekehrt) als „Antwort auf den Anspruch des Nächsten" (Stoellger, 86).

Mit Husserl kann unterschieden werden „zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee, d. i. als gültige Religion" (Adriaanse, 28).

Hinzufügen lassen sich „gute Gründe, erst dort von Religion im engeren Sinne zu sprechen, wo Transzendenzerfahrungen mit einer auf Zeichenhaftigkeit beruhenden Deutung verbunden sind, die eine Trennung von Alltag und anderen Wirklichkeiten (häufig als Trennung von Sakralem und Profanem) vollzieht" (Knoblauch, 158). Bei der „Kommunikativierung der Lebenswelt" ist dann nicht so sehr von „Säkularisierung" der „Religion" auszugehen als von deren Transformation, die als *„populäre Religion"* zu bezeichnen vorgeschlagen wird, die durch *„moderne interaktive Medien und Massenmedien"* vermittelt wird und einem *„Marktprinzip"* folgt (164f, im Unterschied zur „popularen Religion"), d. h. dass die Medien „die Strukturen der Religion verändern"; diese „populäre Religion vermittelt ihre Inhalte in den kommunikativen Formen des Journalismus, der Populär-Literatur und der urbanen Legende" (167). Sie führt aber trotz der „Subjektivierung der Religion" nicht in eine „Individuenreligion" (172).

„Religion" wird ferner beschrieben als „Vorgang der Deutung von Erfahrung, der am Ort menschlicher Individuen abläuft", „wo Menschen sich deutend zu Erfahrungen der Transzendenz, den Einbrüchen des Kontingenten verhalten" (Gräb, 217).

Es findet sich auch der Vorschlag, „die gelebte Religion in ihrer Vieldeutigkeit als Phänomen eines mitimplizierten Sinnüberschusses in lebensweltlichen Horizonten" zu beschreiben, „als Phänomen der ‚Stabilisierung und der Labilisierung' von Sinn in den Horizonten der Lebenswelt" (Erne im Anschluss an Stoellger, 235f).

Sucht man vom Denken her die „Erfahrung der Transzendenz" anzugehen (Ben Vedder, 94f), führt dieser Weg zur „Denkwürdigkeit" statt zur „Glaubwürdigkeit" (100), d. h. die „Unmöglichkeit, das Religiöse zu verstehen, gehört zur Spezifität des Religiösen"; der Philosoph kann also „nur sagen: Du glaubst es, und ich glaube Dir, dass du dies glaubst" (107).

Die hier zusammengestellten wichtigsten Aussagen zum Verständnis von „Religion" lassen sich nicht immer den eingangs angegebenen Relationen des Religionsbegriffs zuordnen, die berücksichtigt werden müssen, will man „die bekannten Aporien des Religionsbegriffs vermeiden", nämlich eine *„Relation zu Gott oder Göttlichem"* und eine *„Relation des Menschen"* (Dalferth / Stoellger, 9). Wie nicht anders zu erwarten, lassen sich die differenten Ansätze auch nicht auf einen Nenner bringen. Auch kann man sie nicht einfach auf die beiden (Grund-)Formen verteilen, auf *„transzendenzrealistische Religionsformen"*, die versuchen, „dem Unkontrollierbaren und Unverfügbaren einen Sinn zu geben, indem sie es positiv benennen, vergegenständlichen und als eine transzendente Welt sui generis beschreiben" und eine *„reflexive, transzendentalanalytisch stipulierte Gegenwelt* zur aktuellen Welt" entwerfen, oder auf *„immanenzkritische Religionsformen"*, die versuchen, „dem Unverfügbaren und Unkontrollierbaren keinen eigenen Sinn zu geben, sondern es als das *Andere* des Sinnvollen, Kontrollierbaren und Verfügbaren zu verstehen, indem sie es in Denkformen der Negation an dieses binden bzw. darauf beziehen", verbunden mit der Strategie der „Aufdeckung der unvermeidlichen Appräsenz des Sinnlosen im Sinnvollen, des Unverfügbaren im Verfügbaren und des Unkontrollierbaren im Kontrollierbaren" (15).

Wenn man sich gleichsam von außen auf diese Positionen der Hermeneutik einlässt, fragt sich, ob sie nicht in weniger spezifischen Sprachspielen verständlicher hätten entfaltet werden können. Und auch dort, wo sie verständlich formuliert sind, stößt man auf eigenwillige Aussagen (es sei hier nur „Veralltäglichungsunwilligkeit des christlichen Gottesdienstes" genannt, Erne, 246; der fiktive Vorschlag zur Beilegung des Irak-Konflikts, der Papst habe nach Bagdad fliegen, bei verweigerter Landeerlaubnis so lange das Flugzeug dort kreisen lassen sollen, bis wegen Treibstoffmangels die Erlaubnis zur Notlandung hätte gegeben werden müssen, ist auch noch als Fiktion absurd).

So legt man das Buch aus der Hand mit dem Ergebnis, dass sich über „Religion" auch innerhalb der „Hermeneutik" nicht mehr einhellig und eindeutig sprechen lässt – es gibt „Religion" auch terminologisch nicht mehr im Singular –, abgesehen von der Frage, was daraus für das Verständnis der „Hermeneutik" folgt.

Gilching Ernst Feil

Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, hg. v. René Kaufmann / Holger Ebelt. – Dresden: Thelem 2005. 521 S. (Dresdner Hefte für Philosophie, 13), kt € 35,00 ISBN: 3–937672–58–3

Um die Herausgabe akademischer Festschriften reißen sich die Verlage nicht gerade, wie dies vielleicht früher einmal der Fall gewesen war. Sofern nicht die allgemeine Popularität des Jubilars von vornherein eine größere Zahl von Abnehmern sichert, was wohl nur auf einige wenige, auch der nichtakademischen Öffentlichkeit vertraute Repräsentanten des Wissenschaftsbetriebes zutreffen dürfte, stehen die Hg. in der Schwierigkeit, das bei Festschriften konstitutive *ad hominem* in ein plausibles *ad rem* zu überführen, das auch dem Festanlass Fernstehende zu überzeugen vermag. Diese verlegerische Zurückhaltung ist unternehmerisch rational, korreliert jedoch nicht immer mit der tatsächlichen Bedeutung des zu Ehrenden, weshalb es dem Dresdner Universitätsverlag hoch anzurechnen ist, die Publikation der hier anzuzeigenden Festschrift gewagt zu haben.

Allein das einschüchternde Veröffentlichungsverzeichnis, bestehend aus rund 600 Einzelpositionen, etliche davon mehrfach nachgedruckt, belegen sowohl die außergewöhnliche schriftstellerische Leistung wie auch die Rezeption der Geehrten, die seit 1993 an der Dresdner Universität Religionsphilosophie und Vergleichende Religionswissenschaft lehrt. Die teilweise auch inhaltlich instruktiven Grußworte (wie etwa die Darstellung der Rolle der Jubilarin bei der Gründung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V. durch Monika Pankoke-Schenk) bezeugen beeindruckend, wie lebendig auch heute noch jenes katholische Intellektuellenmilieu ist, welches das Nachkriegsdeutschland mitgeprägt und an dem die Jubilarin Anteil hat. Nicht zuletzt: wessen Festschrift darf schon mit einem Faksimiledruck eines Gedichtes von Werner Bergengruen enden?

Die 22 in Themenstellung und Durchführung durchaus heterogenen Aufsätze zu Philosophie und Religion, Anthropologie und Ethik, zu Edith Stein und Romano Guardini spiegeln dennoch nur unvollständig das geistige Werk der Jubilarin, ein Umstand, der lediglich etwas über das breit angelegte Interesse von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz aussagt. Der Hg. selbst beklagt z. B. den „Mangel an spezifischen Beiträgen zur Geschlechterthematik", obwohl zahlreiche Veröffentlichungen der Dresdner Philosophin in religiöser Perspektive um diese Frage kreisen. Auch bieten nur die ersten drei Artikel explizit „religionsphilosophische Orientierungen" zum offiziellen Titel der Festgabe, dem nämlich heute fast allgemein bestrittenen „et" von Wissenschaft und Religion.

Wie kurzschlüssig und „oberflächlich" die diesbezüglichen zeitgeistigen Antipodenthesen ausfallen, legt mit Entschiedenheit und nicht ohne Mut zum pauschalen Urteil Thomas Rentsch dar. Der moderne Wissenschaftsbetrieb, wie die Gegenwart im Allgemeinen von „tiefsitzenden Missverständnissen […] vernünftiger Selbstverständigung" geprägt, betreibe „falsche Ersatzbildungen", nämlich „Substitute und Surrogate des Absoluten", die in „pseudo-wissenschaftlichen Quasi-Metaphysiken" münden. Rentsch subsumiert darunter schwarze Löcher wie schwarze Messen, aber auch „Totalitätssurrogate" wie Funktion, System, Struktur, Interpretation, Konstruktion, Risiko usw. Er hält die Verklammerung von Transzendenz und Aufklärung dagegen und besteht auf einer Aufklärung der Aufklärung, als Reflexion auf die „transpragmatischen Sinnbedingungen von Vernunft und aller unserer Praxis." Diese erkennt er in der Geschöpflichkeit und Sündendimension des Menschen, der narrativen Vergegenwärtigung konkreter Lebenssituationen, einer „zeitlich-endliche(n) Augenblicklichkeit" menschlichen Handelns, die zusammen einer „qualitativen Totalität" des Menschseins entsprechen. Gelinge die lebenspraktische Konkretion solcher Rede, werde wissenschaftliche Hybris wie religiöser Fundamentalismus verhindert. Die „Anerkennung absoluter Transzendenz ist Voraussetzung […] von Vernunft und Aufklärung, von rationaler Wissenschaft wie Religion".

Auch Theda Rehbock hält es mit diesem praktischen Impetus. Für sie steht am Ende „jeder vernunftkritischen Besinnung auf die endlichen Bedingungen menschlicher Existenz" die existenzielle Nötigung, nicht „begründet, sondern grundlos zu glauben. Das Primat der Religion ist das Ergebnis einer Vernunftkritik".

Lesenswert auch die Rezeption der neueren religionsphilosophischen Definitionsversuche zum Begriff der Religion, die Jörg Splett wie immer umfassend belesen und kundig beisteuert. Darin werden Niklas Luhmanns Religionscode und die Systematisierungen des Freiburgers Markus Enders mit der Religionsbestimmung eines Hermann Schrödters kontrastiert. Kritisch verwahrt sich Splett gegen jede therapeutische Funktionalisierung: „Wenn Religion bloß anthropozentrisch zu denken wäre, dann kann der Mensch nicht nur ohne sie leben, sondern er sollte es." Gegen die allgegenwärtige Reduktion von Religion auf Ethik, als Ethikbegründung oder auch nur als Liebesermöglichung insistiert Splett „auf der Spitzenbestimmung von Religion als Danksagung und Anbetungs-Lobpreis".

Weitere Texte befassen sich u. a. mit philosophischer Anthropologie (Andreas Uwe Müller) oder weiblicher Marientheologie (Sophie Binggeli) aus der Sicht Edith Steins. Auch das Verhältnis von Religion und Politik ist Gegenstand (Michele Nicoletti und Hans Maier). Über Friedrich Nietzsche (Hans Rainer Sepp und Bernhard Irrgang) und Romano Guardini (Nicoletti und Urbano Ferrer) wird ebenso philosophiert wie über die mittelalterliche Glückssuche (Hans-Ulrich Wöhler), Humor und Dankbarkeit (Claudia Mariéle Wulf) sowie die Traurigkeit dieser Welt (Viki Ranff).

Ob sich die agnostische bis dezidiert positivistische *scientia* unserer Tage von diesen transzendenzgesättigten Impulsen tatsächlich auf die „Totalität der Wirklichkeit verpflichten" lässt, wie es die Hg. in ihrer Einleitung formulieren, darf man mit Spannung erwarten.

Lahr Martin Wichmann

Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, hg. v. Klaus Müller / Magnus Striet. – Regensburg: Friedrich Pustet, 2005. (IX) 216 S. (ratio fidei, 25), kt € 29,90 ISBN: 3–7917–1959–9

Die Beiträge dieses Bdes gehen auf ein Symposium aus Anlass der Emeritierung von Thomas Pröpper zurück. In den beiden Hauptteilen stehen gegenwärtig intensiv diskutierte Themen der systematischen Theologie und der Religionsphilosophie im Vordergrund: „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus" und „Denken der Differenz und Monismus". Ergänzt werden diese beiden Hauptteile durch einen dritten Teil – „Zugeordnete Perspektiven – ein Workshop" –, in dem die Diskussion der beiden Hauptthemen des Bdes aus systematischer wie auch theologie- und philosophiegeschichtlicher Perspektive ergänzt und erweitert wird. Die explizite und implizite Auseinandersetzung mit dem Werk Pröppers kennzeichnet alle Beiträge des vorliegenden Bdes. Hat Pröpper auch, wie die Hg. betonen, „zu keinem der beiden Themenkreise [...] direkt größere Publikationen vorgelegt", so seien sie doch „seinem Œuvre so tief eingeschrieben, dass die Kundigen allzeit die Formkraft seiner jeweiligen Option wahrzunehmen vermögen".

In seinem Beitrag „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus" entwickelt Hansjürgen Verweyen einen Denkversuch im freundschaftlichen Dialog mit Thomas Pröpper: Bezugspunkt dieses Versuches ist neben Fichtes Spätphilosophie auch die von ihm, wie er bekennt, „bislang sträflich vernachlässigt[e]" (4) Spätphilosophie Schellings. Denn Verweyen hofft, im Rückgang auf Schellings „Urfassung der Philosophie der Offenbarung" eine Frage zu lösen, die sich von Fichtes Wissenschaftslehre her stelle, nämlich die Frage, wie Gott als Einheit in Differenz zu denken sei. Dabei könne nun die nicht metaphysische, sondern rein transzendentale Wesensbestimmung Gottes in der Potenzenlehre des späten Schelling weiterhelfen, da hier – in Nähe zum Denken Fichtes wie auch, so Verweyen, zu seinem eigenen theologischen Denken – ein philosophischer Versuch vorliege, Einheit und Differenz in Gott denkerisch einzuholen. Die Erweiterung der systematisch-theologischen Perspektive durch Bezug auf die Spätphilosophien dieser idealistischen und den Idealismus von innen auch aufbrechenden Denker könne nicht zuletzt auch, so Verweyen, wichtige christliche Traditionsströme wie die Trinitätstheologie Richard von St. Viktors oder Origenes' Apokatastasislehre einer „rationalen Verantwortung, auf die unser Glaube verpflichtet ist, ein gutes Stück näher" bringen. Eine von Verweyen begrüßte kritische Reaktion gegen Hegels System (und seine „Sackgassen") muss also nicht zu einer (postmodernen) Schwächung der Vernunft führen, sondern kann, wenn sie sich an Fichtes und Schellings Denken orientiert, umgekehrt die Vernunft stärken – eine Aufgabe, die, wie Verweyen andeutet, nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Philosophie und für das Verhältnis von Theologie und Philosophie von zentraler Bedeutung sein dürfte.

Erwin Dirscherl setzt sich in seinem Beitrag mit Verweyens Überlegungen kritisch auseinander. Er fragt – v. a. mit Levinas und im Anschluss an die platonische bzw. neuplatonische Tradition – nach dem „Guten jenseits des Seins" und schlägt vor, nicht von der Ontologie, sondern von der Ethik als „Erster Philosophie" – von dem Guten, das als Güte in Beziehung geschehe (19) – auszugehen: „Vielleicht erweist sich die Ethik nicht nur als verwendbare und nützliche Kategorie in der Gottrede, sondern sogar als adäquatere und grundlegendere, wenn es darum geht, der Bedeutung des Verhältnisses Gottes zum Menschen nachzuspüren. Dann aber wäre der metaphysische Rang der Ontologie als Erster Philosophie zu bestreiten. Fragt nicht der, der nach der Bedeutung des Seins fragt, nach etwas anderem als dem Sein?" (21) Hier nun stellt sich die Frage, ob diese Kritik zu Recht gegen den Ansatz Verweyens formuliert werden kann: Verweyen geht es doch gerade um einen „rein apriorischen, aber nichtmetaphysischen *Begriff* von letztgültigem Sinn" (7), weshalb er, nehmen wir seinen Ausgangspunkt ernst, in einer Weise vorgeht, die nicht einfach ontologisch nach der „Bedeutung des Seins" fragt. Zudem bedenkt er auch die „innerweltliche Erscheinung" der „schlechthin unbedingten Freiheit" und entwickelt so einen Ansatz, der auch offen für eine Hermeneutik der „zwischenmenschlichen Begegnung" ist (vgl. u. a. auch 14). Überdies macht Verweyen – nicht nur in diesem Bd – ganz zu Recht und mit überzeugenden Argumenten darauf aufmerksam, dass die transzendentale Reflektion auf die „Elementarstruktur der Vernunft" notwendig und grundlegend sei (5) – v. a. auch, wenn es um eine vernünftige Begründung und Verantwortung der christlichen Botschaft gehe. Die Alternative, die Dirscherl vorschlägt, scheint letztlich nicht in ausreichender Weise im Sinne einer „Ersten Philosophie" begründungsfähig – vielleicht bedarf der „Stachel im Fleisch einer transzendentalen Reflexion" (20) eben doch – in seinem Stachel-Sein – des Fleisches eben jener transzendentalen Reflexion.

An die Bedeutung von Schellings Spätphilosophie für Pröppers wie auch für Verweyens Denken knüpft Georg Essen in seinem Beitrag „Die philosophische Gottesfrage als Aufgabe der Theologie. Konturen eines philosophisch-theologischen Programms" an. Anhand der Christologie Schellings verweist er auf die Grenzen einer theologischen Schelling-Rezeption und erinnert an die rein philosophisch unüberbrückbare „Differenz zwischen philosophischem Denken und theologischem Erkennen" (32). Die „Antwort auf die Kontingenzfrage", so Essen, könne allein eine „offenbarungstheologische" sein und zwar „im Verweis auf seine (scil. Gottes, H. Z.) Selbstoffenbarung als alles bestimmende und begründende Wirklichkeit" (32). Es gelte, so Essen, mit Pröpper und auch in kritischer Auseinandersetzung mit Verweyen Schelling zu ergänzen: nämlich einerseits durch eine dezidiert theologische und freiheitstheoretische Glaubenshermeneutik und andererseits durch eine „Vereindeutigung" materialdogmatischer Einzelmotive etwa mit Kierkegaard. Gerade weil Schellings Spätphilosophie (so etwa der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie) ambivalent bleibe, stelle sich hier die Aufgabe einer genauen Analyse der Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Schelling-Rezeption. Wahrscheinlich dürfte hier das von Essen zu Beginn seines Aufsatzes recht kritisch diskutierte Werk Heideggers doch hilfreicher sein, als es ihm scheinen mag: Allerdings wären hier weniger die philosophiegeschichtlichen Positionen Heideggers von möglicher Bedeutung, als vielmehr seine frühen (auch stark von Kierkegaard inspirierten) Arbeiten zur Hermeneutik der paulinischen Briefe oder zur Differenz von Phänomenologie oder Philosophie auf der einen und Theologie auf der anderen Seite.

Auf den engen und theologisch unhintergehbaren Zusammenhang von „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus" verweist aus christologischer Perspektive Saskia Wendel. So sehr sich der Glaube an die (Selbst-)Offenbarung Gottes und der Ikonoklasmus zunächst einmal zu widersprechen scheinen, so Wendels These, so sehr handle es sich auch um zwei zentrale Motive der christlichen Tradition. Wie aber ist das Verhältnis von Ikonoklasmus und Offenbarungsglaube zu verstehen? Dass das Verhältnis nicht als Alternative von miteinander unvereinbaren Positionen verstanden werden könne und dürfe, sondern als ein Zueinander von Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus, zeigt Wendel in ihren Überlegungen im Ausgang von einer transzendentallogischen Reformulierung von Meister Eckharts Verständnis des Seelengrundes, der aus der Perspektive dieser Reformulierung „Subjekt" genannt werden könne. In Anbetracht des für Christen „vollkommenen Bildes" Gottes – d. h. in Anbetracht des Jesus von Nazareth – sieht Wendel die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Zusammendenkens von Ikonoklasmus *und* Offenbarungsglaube: „Diese konkrete Person ist Bild und Zeichen Gottes und seiner unverbrüchlichen Heilszusage. [...] Dennoch aber handelt diese Person in der Geschichte unter den Bedingungen und damit auch der Bedingtheit der Zeichenwelt."

Den zweiten Teil des Bdes zum Thema „Denken der Differenz oder Monismus" eröffnet Klaus Müller, der in seinem Beitrag materialreich an einen „monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede" erinnert. Er geht von der These aus, dass es gegenwärtig einen „Streit um den Theismus" gebe (vgl. hierzu auch Striet, 120). Dies sei freilich ein Streit, so Müllers plausible These, der tiefe Wurzeln habe und alles andere als ein Phänomen der Gegenwart sei. Diesen Wurzeln, den „theismuskritischen Schüben im Zeichen einer ‚theologia prisca'" geht Müller in seinem Beitrag nach, indem er darlegt, dass der Monismus, also der Gedanke, der von einer alles umfassenden Einheit ausgeht, sich auch im westlichen christlichen Denken über weite Epochen hinweg nachweisen lasse – selbst bei Kant, bei dem die zentrale Position des Freiheitsgedankens eine „monistische Intuition" keinesfalls ausschließe. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein: „Nicht trotz der Freiheit, sondern ihret- und um ihres Wirklichkeitssinnes willen bleiben bei Kant monistische Züge präsent und werden sie in Richtung ‚Opus postumum' immer deutlicher, weil damit ein Weg eingeschlagen [...] ist, der der Heteronomie entgeht, ohne sich im Formalismus zu verfangen [...]" (76). Ohne dass er Rahner zu einem „anonymen Monisten" stilisieren wolle, so Müller, belegt er auch bei ihm „die All-Einheit als tiefenstrukturelles Motiv" (83). Wenn es nun diesen „monistischen Tiefenstrom" gebe und dies gerade heute – Müller verweist in diesem Zusammenhang auf die von Jan Assmann angeregte Diskussion über einen kosmo-theistischen Monismus – erneut ins Bewusstsein gerückt sei, dann sei gerade die „Theologie in einer ihrer elementarsten Grundfragen aus dem dogmatischen Schlummer geweckt" (83). Religionsphilosophisch gelte es dann, die „Herkunft" dieser beiden Optionen – nämlich des Monismus und des Differenzdenkens –, „aus elementaren Vollzügen bewusster Subjektivität zu prüfen" (84).

Michael Bongardt entwickelt in „Einheit ja – aber welche?" freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismusdebatte: Er geht davon aus, dass sich eine monistische Position mit dem christlich-biblischen Zeugnis nur schwer vereinbaren lasse (er setzt voraus, dass es zwei verschiedene Grundformen der Religion gebe: eine nicht-monistische Form der Religion des „Lebens vor Gott" und eine monistische Form der Religion des „Lebens in Gott"), versucht aber, „auf dieser Grundlage den Intuitionen der ‚monistischen Intuition' nachdenkend gerecht zu werden (86). Theologisch sei es, wie Bongardt nachzuweisen sucht, durchaus möglich, ein Verständnis der „Einheit von Gott und Mensch" zu entwickeln, das an der unaufhebbaren Differenz von Schöpfer und Geschöpf festhalte, aber gleichzeitig die christliche Hoffnung auf Heil als eine Hoffnung auf „vereinende Gemeinschaft" mit Gott deute. Dies aber sei keine differenzlose Einheit, sondern Einheit in einem Anerkennungsverhältnis, die in keiner Weise in Widerspruch zur göttlichen Allmacht stehe. Denn es „widerspricht einer formal gedachten Unendlichkeit, nicht aber der Allmacht Gottes, sich selbst zur liebenden Anerkennung einer von ihm unterschiedenen Freiheit zu bestimmen [...]."

Auf eine Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner nimmt Karsten Kreutzer in seinem Beitrag „Der monistische Grundzug der Symboltheorie" Bezug. Sein überzeugend dargelegtes Anliegen besteht darin, zwi-

schen Monismus und Differenzdenken im Ausgang von Rahners (Real-)Symboltheorie, die „das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit bzw. die ursprüngliche Differenz-Einheit aller Wirklichkeit zum Ausdruck bringen will" (107), zu vermitteln: „Der monistische Grundzug in Rahners Schöpfungskonzeption fordert geradezu ein Freiheitsdenken, wie umgekehrt die Freiheitsbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf einer monistischen Grundierung bedarf" (109). Zumindest seiner Intention nach könne man Rahner den Vorwurf des Monismus nicht machen, obwohl Rahners Symboltheorie auf einem „monistischen Grundmotiv" basiere (107). Rahners Theologie scheint somit einen möglichen Ansatz zu bieten, so die von Kreutzer entwickelte These, eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Monismus und Differenzdenken zu finden.

Dass aus biblisch-christlicher Sicht der Monismus keine Option darstelle, legt Magnus Striet in seinem Beitrag „Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen" dar: Striet schlägt in seinem Beitrag einen Begriff letztgültigen Sinnes vor, „der eine strikte Differenz zwischen Gott und Mensch einfordert und damit die spinozistische Intuition als sinnwidrig zurückweist" (118). Diese Intuition, so Striet, sei überdies auch gar nicht wünschenswert: „Denn wenn der Mensch nicht nur eine am Ende dann doch nutzlose, weil von der Gefräßigkeit der Zeit, nenne man sie Gott oder die Ewige Wiederkehr des Gleichen, verschlungene Leidenschaft sein soll, dann bedarf es des rettenden freien Gottes" (127) – dieser immer auch in Differenz zum Menschen stehende, rettende freie Gott erschließt sich nun nicht philosophisch, sondern nur offenbarungstheologisch. Dagegen erscheint der Monismus als eine Theorie, in der Endliches und Absolutes rein begrifflich-philosophisch miteinander in einer All-Einheit vermittelt werden (vgl. v. a. 127). Zwar widerstehe der Monismus – etwa Hegels – dem Säkularisierungsdruck der Neuzeit und hole das Christentum (gegen die Tendenz zu seiner Abschaffung oder radikalen Kritik) denkerisch ein. Aber es stelle sich auch die Frage, so Striet v. a. auch in kritischer Auseinandersetzung mit Müllers Beitrag und seiner Tendenz zur Verteidigung des „monistischen Tiefenstromes", ob damit dem Christentum nicht ein Bärendienst erwiesen worden sei, weil Hegel „die in der Freiheit Gottes gründende Gratuität der Offenbarung nicht mehr zu denken vermag. V. a. aber, weil der Glaube an den freien und bundeswilligen Geschichtsgott Jesu auch nicht nur einen Schuss Monismus verträgt" (122). Diese Erinnerung an das biblische Zeugnis sei nun nicht nur mit Blick auf die Theodizeefrage (die aus monistischer Sicht, so Striet, in problematischer Weise eine Antwort findet), sondern gerade auch deshalb wichtig, weil der Monismus oft eine gewisse „Offenbarungsvergessenheit" an den Tag zu legen scheint bzw. Gottes freies Handeln in der Geschichte immer schon in einer bestimmten Perspektivität deutet und daher seiner Unableitbarkeit nicht gerecht wird. In Anknüpfung an Striets Ausführungen wäre es interessant und wichtig, den auch in diesem Bd unternommenen Versuchen der Vermittlung von Differenzdenken und Monismus sowie dem monistischen Tiefenstrom bzw. zumindest monistischen oder monistisch „verwertbaren" Tendenzen in der biblischen Offenbarung (etwa bei Paulus oder im von den Idealisten so sehr geschätzten Johannesevangelium) weiter nachzugehen.

Die „Perspektiven" des dritten Teils wenden sich weiteren Fragen in den Spannungsfeldern von Monismus und Differenzdenken einerseits und Offenbarungsglauben und Ikonoklasmus andererseits zu. Auf die allesamt lesenswerten und interessanten Beiträge sei hier nur jeweils sehr kurz verwiesen: Raimund Litz stellt aus begriffsanalytischer Perspektive Thesen zum Monismus vor und versucht damit, den Monismus als eine theologische Option zu verteidigen. Er endet mit Spinoza – und dies mag genau ein zentrales theologisches Problem seiner Ausführungen darstellen: Denn lässt sich so leicht, so ist nicht nur mit Magnus Striet zu fragen, eine Brücke von einem spinozistischen Einheitsdenken („Das Eine ist Alles") zur christlichen Theologie schlagen? Dass das nicht der Fall ist, zeigt auch das Spätwerk Schellings, das nicht nur eine Korrektur (bzw. Ergänzung) seiner eigenen spinozistischen Frühphilosophie darstellt, sondern auch – wie zahlreiche der Beiträge dieses Bdes zeigen – in der Diskussion um den christlichen Theismus eine besondere Rolle einnimmt. An die Grenzen der Schellingschen Spätphilosophie, auf die auch Georg Essen aufmerksam gemacht hat, erinnert Frank Meier kritisch v. a. mit Blick auf Schellings philosophische Gotteslehre. Bernhard Nietsche beschäftigt sich unter dem Titel „Geist und Freiheit" mit dem „Status" und der „Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie" und richtet sich damit gegen das „Schattendasein" der pneumatologischen Reflektion: „In jedem Fall kann eine deutlichere Akzentuierung der Pneumatologie den elliptischen Zusammenhang von Anthropologie und Christologie stärken und den Freiheitsentschluss Jesu ohne christologisches Defizit als den emergenten Höchstfall einer menschlichen Freiheit [...] verständlich machen" (162). Thomas Schärtl ist in seinem Beitrag „Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform" und geht v. a. von der höchst komplexen Diskussion um das Verständnis der Trinität aus und zeigt, dass auf der Grundlage einer im Dialog mit Charles S. Peirce entwickelten „semiotischen Denkform" „Trinität ‚denkbar' ist ohne Überstrapazierung des Subjekts-, Liebes- und Freiheitsbegriffes". Christian Trapp stellt „Freiheit, Bedingtheit, Endlichkeit" in den Vordergrund seines freiheitstheologischen Beitrages und weist auf die Notwendigkeit einer „vertieften Untersuchung" des Begriffs der Unendlichkeit hin – gerade auch für eine systematische Theologie, die in kritischem Dialog mit dem Freiheitsdenken der Neuzeit steht. Elija Timmermann diskutiert die „Ästhetischen Implikationen in Thomas Pröppers Offenbarungstheologie" und entwickelt dabei auch Kriterien für die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik – mit Hinweis auf mögliche Konsequenzen „für die Gestaltung liturgischer Kulthandlungen". Abschließend skizziert Dirk van de Loo eine „Philosophie der Frömmigkeit". Finden die „möglichen Gottesbeziehungen" ihren „ersten und auch genuinen Ausdruck" gerade nicht in einer Theorie des Glaubens oder Gottes, sondern u. a. im Gebet, so müsse auch die erstphilosophische, wissenschaftlich redliche Glaubensreflexion und -verantwortung hier ihren Ausgangspunkt nehmen, nämlich sich als „Philosophie der Frömmigkeit" konstituieren. Die offene Frage, die sich hier stellt, ist die Frage nach der Interpretation des Genitivs „der Frömmigkeit": Handelt es sich um einen *genitivus subjectivus* oder *objectivus* oder oszilliert der Genitiv zwischen diesen beiden Alternativen und, falls ja, was bedeutet dies aus systematisch-theologischer oder philosophischer Sicht?

Der vorliegende Bd zeigt nicht nur die zentrale Bedeutung des Denkens Pröppers für die Theologie der Gegenwart, sondern verweist auch auf offene Fragen und regt zum theologischen Weiterdenken an. Wenn es, wie viele der Beiträger mehr oder weniger explizit behaupten und belegen, eine Krise des Theismus gibt, dann stellt dieser Bd einen wichtigen Beitrag zunächst einmal zur theologischen Selbstvergewisserung angesichts dieser Krise dar, und zwar einen Beitrag, der in sich auch Zeichen des Streites um den Theismus trägt. Der Bd stellt aber auch einen Beitrag im Gespräch der katholischen Theologie mit dem Denken der philosophischen Neuzeit dar, auf das die katholische Theologie heute – modischen Tendenzen, die in andere Richtungen weisen, zum Trotz – nicht mehr verzichten kann. Dabei ist v. a. auch an die klassische deutsche Philosophie von Kant bis zum späten Schelling zu denken. Mit den Überlegungen zum Ikonoklasmus und zum Monismus stellt der Bd nicht zuletzt auch einen wichtigen Beitrag zu philosophischen, religionswissenschaftlichen und religionstheologischen Fragen dar. Er zeigt Theologie im besten Sinne: als denkerische Rechenschaft der christlichen Botschaft und Hoffnung, die auch vor unbequemen Fragen und der Mühe des Begriffs nicht halt macht.

Washington D. C. Holger Zaborowski

Tillich, Paul: **Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik** (Frankfurt 1929/30), hg. v. Erdmann Sturm. – Berlin / New York: deGruyter / Evangelisches Verlagswerk 2007. (LIX) 379 S. (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, XV), geb. € 168,00 ISBN: 978–3–11–019662–7

Im Jahre 1952 haben Charles W. Kegley und Robert W. Bretall die „Library of Living Theology" mit dem ersten Bd über „The Theology of Paul Tillich" (New York: Macmillan) eröffnet. Am Ende des Bdes antwortet Tillich unter der Überschrift „Reply to interpretation and criticism" (ebd., 329–349) auf die einzelnen, z. T. recht kritischen Beiträge bzw. angesprochenen Themen. Hier heißt es u. a.: „I cannot suppress some regret that world history combined with physical limitations have prevented me from developing a ‚philosophy of encounter' whose rudimentary elaboration was presented in a Frankfurt lecture course." (Ebd., 342)

Erdmann Sturm, der sich in den letzten Jahren um die Veröffentlichung von Schriften aus dem Nachlass von Paul Tillich große Verdienste erworben hat, legt nun mit dem vorliegenden Bd XV der „Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich" u. a. auch diese von T. angesprochene Frankfurter Vorlesung vor; es handelt sich hierbei um eine vierstündige Vorlesung über „Geschichtsphilosophie" vom WS 1929/30 (1–118). Daneben enthält der Bd eine Vorlesung über „Sozialpädagogik" aus demselben Semester (291–348) sowie als Beilagen den Aufriss zu dem „Seminar: Die religiöse Sinndeutung der Geschichte" vom WS 1928/29 in Dresden und Leipzig (349–351) sowie denjenigen zu den „Geschichtsphilosophischen Übungen" vom WS 1929/30 in Frankfurt a. M. (352–360), wo u. a. auch Theodor Wiesengrund und Hannah Arendt referiert haben (vgl. LIX). Was das Seminar und die Übungen angeht, so ist hier die ungewöhnliche Fülle von Themen und Namen auffallend, die eine umfassende historisch und systematisch orientierte Übersicht bieten. Demgegenüber tragen „beide Vorlesungen den Charakter eines eigenen Entwurfs, einer ‚rudimentären Ausarbeitung' einer ‚Philosophie des sinnhaften Begegnens'" (ebd.). Die Vorlesung über „Geschichtsphilosophie" wird zudem in Form einer studentischen Mitschrift dargeboten (119–289). Grundlage hierfür bildet die Kopie eines Typoskriptes, das auf einer stenographischen Mitschrift von Gertie Siemsen basiert. Diese Mitschrift ist sehr wertvoll, schlüsselt sie doch das wesentlich kürzere und z. T. nicht leicht verständliche Vorlesungsmanuskript recht gut auf. T. scheint im mündlichen Vortrag oft vom Manuskript abgewichen zu sein. Zudem ist das Vorlesungsmanuskript von der 17. Doppelstunde an nicht ausgearbeitet, und hier bietet die Nachschrift eine wichtige Ergänzung.

In den Fußnoten werden vom Hg. textkritische Informationen mitgeteilt sowie Belege aus der von T. herangezogenen Literatur geliefert. Editorisch ist der Bd – wie man es von dem Hg. nicht anders gewöhnt ist – einwandfrei gearbeitet; der „Editorische Bericht" (XIX–XII) gibt Auskunft über das publizierte Material, das sich in Form von Handschriften, die nur sehr schwer zu entziffern sind, im Paul Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School in Cambridge, Mass., befindet.

Die „Historische Einleitung" (XIII–LIX) bietet eine interessante und ausführliche Darstellung der Vorgeschichte der Berufung T.s an die Frankfurter philosophische Fakultät. Wir erfahren hier, wie sehr der preußische Kultusminister Carl Heinrich Becker T. persönlich geschätzt hat, wie sehr er ihm freundschaftlich verbunden war und wie er ihn gegen den Widerstand der Frankfurter philosophischen Fakultät sowie der Gutachter Heidegger, Nikolai Hartmann, Husserl und Cornelius T. schließlich doch berufen hat. Ohne diese Entscheidung des preußischen Ministers Becker wäre T. nicht nach Frankfurt berufen worden, hätte sein Leben und akademisches Wirken eine andere Wendung genommen. Abgeschlossen wird der Bd mit einem Personen- und Sachregister sowie „Corrigenda zur Edition des Briefwechsels Paul Tillich – Emanuel Hirsch".

Im Jahre 1925 wurde T. zum o. Prof. für Religionswissenschaft an die Sächsische Technische Hochschule Dresden berufen, was zwar bedeutete, dass er jetzt auf eine Lebenszeitstelle kam, allerdings war diese wenig attraktiv, richteten sich die Lehrveranstaltungen T.s hier an ein Publikum aus allen Fachrichtungen. In dieser Zeit erfüllten sich seine Hoffnungen auf einen Ruf an eine theologische Fakultät nicht. So scheiterte der Versuch Beckers, T. 1928 an der Bonner theol. Fak. unterzubringen. Und auch sein Versuch, T. auf einen Lehrstuhl an der Berliner theol. Fak. zu verhelfen, scheiterte am Widerstand der dortigen Kirchenleitung. In dieser Situation sieht T. nur noch in dem Übergang an eine philosophische Fakultät eine Möglichkeit, Dresden zu verlassen. Auch hierbei sollte ihm Becker behilflich sein. Die Frankfurter Universität, 1914 als Stiftungsuniversität der Stadt Frankfurt begründet, verfügte über je einen Lehrstuhl für Pädagogik und für Philosophie. Beide Lehrstühle waren 1928 vakant, nachdem Scheler kurz nach seiner Berufung nach Frankfurt verstorben war und Cornelius emeritiert wurde. Da man zu keinem Ergebnis bei der Besetzung kam, da die Erstplazierten entweder ablehnten oder man sich nicht auf einen geeigneten Kandidaten einigen konnte, nahm sich Minister Becker selbst der Sache an. So wird T. schließlich als Nachfolger von Cornelius auf den philosophischen Lehrstuhl berufen; die genaue Bezeichnung des Lehrstuhls lautete: Professur für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik.

Zur Geschichtsphilosophie-Vorlesung: Ausgehend vom Philosophiebegriff: „Philosophie als Wissen um das Seiende und seine Gebiete" (4), wobei sich T. hier explizit gegen den Begriff einer „wissenschaftlichen Philosophie" wendet, da die Philosophie „das a priori der Wissenschaft" sei, „nicht aber Wissenschaft ein Merkmal von Philosophie" (5), setzt sich T. in dieser Vorlesung zu Anfang mit den verschiedenen Strömungen der Gegenwartsphilosophie auseinander, der Wertphilosophie, der Lebensphilosophie, der Phänomenologie, Troeltsch und Heidegger, um von hier aus seinen Philosophiebegriff zu präzisieren: „Philosophie gleich Herausarbeitung der ursprünglichen Begegnungsarten und ihrer Charaktere", und: „Philosophie der Geschichte als Herausarbeitung unseres Stehens in der Geschichte als bestimmter ursprünglicher Begegnungsart und ihrer Charaktere" (8). D. h. das Begegnen wird für T. „zum Ausgangspunkt des philosophischen Aufbaues": „Sich verwirklichen heißt, über sich hinauszugehen. Nennen wir das, was ein Begegnen ermöglicht durch Vorstoßen, Eindringen und dgl., Mächtigkeit, so können wir auch sagen: Die Mächtigkeit der Begegnung ist die Mächtigkeit des Vorstoßen-Könnens, ohne sich zu verlieren, ohne aufzuhören zu stehen, ohne die Gegründetheit aufzugeben." (9)

T. gewinnt diese Bestimmung vom Lebensbegriff her: „Leben ist Begegnungsmöglichkeit, weil Leben Spannung über sich hinaus ist." D. h. Leben ist wesentlich bestimmt durch den Begriff der „Spannung": „Über-sich-Hinaus auf Grund des Bei-sich" (10). Spannung ist also letztlich immer „Begegnungsspannung". Diese geschieht im Raum, „Raum ist Begegnungsqualität". Raum ist „Ausdruck der sich-verwirklichenden Mächtigkeit" (11).

Nun gibt es aber verschiedene Stufen der Mächtigkeit und dementsprechend auch verschiedene Stufen der Begegnung: Im Bereich des Anorganischen hat das „Sich-Raum-Schaffen" einen anderen Charakter als im Bereich des Vegetativen, Animalischen oder gar Menschlichen (12). Analog verhält es sich mit dem „Sich-Zeit-Schaffen"; entsprechend unterscheidet T. zwischen dem Erfüllungsraum und der Dauer-Zeit (Bereich des Anorganischen), dem Entfaltungsraum und der Wachstums-Zeit (Bereich des Vegetativen), dem Bewegungsraum und der Erinnerungs- und Erwartungszeit (Bereich des Animalischen) und dem Gestaltungsraum und der Entwicklungs- und Fortschritts-Zeit (Bereich des Technischen). „Jeder dieser Räume und Zeiten ist ein a priori des Begegnens" (23). Begegnung „im grundsätzlichen, radikalen Sinn" kommt aber nur dem Menschen zu; denn nur hier besitzt diese „den Charakter des Nicht-Gefangenseins, des Frei-Bleibens" (27). Diese Begegnungsform ist gebunden zum einen an das „Welt-Haben", zum anderen an das „Sich-Haben". Hier deutet sich schon T.s grundlegende Polarität aus der „Systematischen Theologie", Bd 1 (Stuttgart ^{2}1956, 199ff), an, nämlich die von Welt und Selbst, wenn es heißt: „Welt-Haben ist die Vollendung des Sich-Habens. Wer Welt hat, hat sich ganz, denn er ist nicht gefangen in sich. Und umgekehrt: Wer sich ganz hat, hat eben damit Welt, ist nicht gefangen vom Nächsten." „Sich-Haben ist Welt-Haben". Damit bekommen Raum und Zeit einen ganz neuen Charakter. „Sie werden zu Welt-Raum und Welt-Zeit" (28).

Die Philosophie der Begegnung mündet ein in eine „Sinnphilosophie" (40). Denn „Welt haben heißt: etwas als möglich haben, nämlich als möglich-Begegnendes" (31). Damit kommt der Sinnbegriff mit ins Spiel, denn „Sinn ist [...] das vorwegnehmende Herausgehen über sich auf etwas Begegnendes" (33). Alle unsere Begegnungen sind letztlich „Sinn-Begegnungen": „Wir schaffen uns Sinn in der Begegnung". „Sinn ist nichts Gegebenes, das jedem Ding anhaftet, sondern Sinn ist das sich in der Sinn-Begegnung Verwirklichende. Und zwar in dem Wechselverhältnis von Forderung und Anerkennung." (37)

In kritischer Auseinandersetzung mit Simmel und Heidegger thematisiert T. in diesem Zusammenhang auch den Tod (42ff): Von daher wird verständlich, wenn T. Zukunft als den „ausgezeichneten Modus der Zeit" versteht, denn: „Zeit haben heißt primär, Zukunft haben, nämlich eine Spanne haben, die vorweggenommen wird, und ein sinnhaftes Ziel, auf das über den Tod hinaus vorgestoßen wird." Vom Seinsbegriff ausgehend, ist die Zukunft das Ohnmächtigste, denn sie „ist" nicht. „Geht man vom Begegnen aus, so ist die Zukunft das Mächtigste; denn sie ist die Form des Entgegengehns, des Vorstoßens, auf dem alle Begegnung beruht." (57)

In seiner Philosophie der Begegnung macht T. die Wendung der Existenzphilosophie mit, die darin besteht, „daß es nicht ein Erkennen geben darf, das den Erkennenden selber ausschließt" (134). Ein solches Erkennen nennt T. „Begegnungsart" (136). Worum es ihm hier geht, ist die Entwicklung einer neuen Ontologie, die nicht mehr vom Seinsbegriff ausgeht, denn damit wäre „die Statik des ewig Stillen" gegeben (191). Demgegenüber ist T. am Begriff des Neuen interessiert: „Vom Seinsbegriff aus, der für die griechische Philosophie maßgebend ist, ist das Neue abgeschnitten, denn das Sein ist, wenn es ist, ganz und ungeteilt." (201) Hier weiß sich T. in derjenigen Tradition stehend, die den Willen gegenüber dem Sein stark gemacht hat: Schelling, Schopenhauer, Nietzsche. „Das ursprünglich Neue [ist] das Neue des Sinns. Sinn ist das Neue des Seins, Sinn ist das, worin das Sein zu seinem Neuen durchbricht [...] Sinn ist die Begegnung, in der das Begegnende nicht mit der Möglichkeit des Begegnenden gesetzt wird, sondern [in der] ihm etwas zugemutet wird. In dieser Formulierung liegt, dass der Sinn zum Sein gehört, als der Sinn des Seins, als der Begegnungssinn der jeweiligen Begegnung. Es liegt darin, dass er die Durchbrechung des Seins ist, dass er Forderung an das Begegnende ist." (208) Wo aber wird Neues gesetzt? Neues wird sinnhaft gesetzt in der Kultur, und der Mensch, der Neues sinnhaft setzt, ist für T. „der historische Mensch". Folglich ist der Mensch „Träger der Geschichte, sofern er sinnhaft gestaltet oder sofern er Träger der Kultur ist" (216).

Diese Bestimmung reicht aber noch nicht aus. Denn Kultur hat es weder mit dem Allgemeinen noch mit dem einzelnen Du zu tun, sondern mit der „Gruppe" oder mit dem Einzelnen, sofern er „Gruppenqualität" hat. Denn „verständlich machen kann sich eine Forderung nur auf dem Boden der Gemeinsamkeit der Gruppe" (220). Das bedeutet aber, dass alle Geschichte letztlich „Geschichte von Gruppen" ist (221): „Sinn wird konstituiert durch Sinnforderung [...] Die Sinnforderung geht vom Du an das Ich und umgekehrt. Diejenige Gruppe muß also die konstitutive im Geschichtsprozeß sein, in der die Person als Person konstituiert ist. Diese Gemeinschaft aber nennen wir die rechtstragende Gemeinschaft oder den Staat." (234). Damit wird der Machtbegriff virulent: „Jede Begegnung ist eine Begegnung von Mächtigkeiten, und Mächtigkeit ist nicht anders wirklich als in der Begegnung." (238) So versteht T. Geschichte „primär und fundamental [als] Geschichte von Machtverwirklichung" (239). T. bezieht Macht aber „radikal" auf Recht, „d. h. Macht konstituiert Recht, aber genauso: Recht konstituiert Macht" (ebd.).

Wenn Begriffe wie „Schuld und Begnadung" (188), Kairos (227ff) oder „Mitte der Geschichte" (281ff) von T. in den Blick genommen werden, so wird deutlich, dass er letztlich doch immer auch „theo-logisch" denkt. So haben wir nach T. Geschichte „nur in Form einer Mitte der Geschichte" (283). Aber hier endet dann auch die Vorlesung – genau dort, wo sie die Philosophie hin zur Theologie zu überschreiten droht. In einem Brief an Eugen Rosenstock-Huessy aus dem Jahre 1935 hat T. auch ausdrücklich betont, dass er sich in Frankfurt „als protestantischer Theologe in philosophischem Material gefühlt und dem in jeder Diskussion deutlich Ausdruck gegeben habe".[1]

In der sozialpädagogischen Vorlesung wird diese Grundlegung einer Philosophie sinnhaften Begegnens fruchtbar gemacht für die Erziehung. Erdmann Sturm sagt dazu in seiner „Historischen Einleitung" zu Recht: „Eine Theorie der Sozialpädagogik sucht man in T.s Vorlesung vergebens, obwohl zu seinem Lehrgebiet ausdrücklich auch die Sozialpädagogik zählte und die Vorlesung die Sozialpädagogik zum Thema hatte. Sein Interesse richtet sich allein auf eine philosophische Grundlegung des Erziehungsverhältnisses, d. h. auf eine Philosophie der Begegnung." (LVIII)

Das Interessante an dieser Vorlesung über Geschichtsphilosophie ist die Grundlegung einer Philosophie des sinnhaften Begegnens, mit der T. den statischen Seinsbegriff zu transzendieren sucht. Ob die klassische Metaphysik bzw. Ontologie diesen statischen Charakter hat, den T. ihr unterstellt, steht freilich auf einem anderen Blatt.

[1] P. Tillich, Briefwechsel und Streitschriften, hg. v. R. Albrecht / R. Tautmann (= Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd VI), Frankfurt/M. 1983, 276.

Aber der Versuch T.s ist ohne Zweifel bedenkenswert, kann man seine Bestimmung von Sein als Seinsmächtigkeit doch auch im Sinne der klassischen Transzendentalienlehre deuten. Was T. hier systematisch zu entwickeln sucht, hat er dann in den 30er Jahren in Bezug auf einzelne Aspekte in verschiedenen Beiträgen dargelegt, so z.B. in den Aufsätzen über „Das Problem der Macht" (1931) oder „Das Wohnen, der Raum und die Zeit" (1933). Erst in seiner amerikanischen Zeit wird er wieder an diese Ausführungen anknüpfen, so besonders in seiner bekannten Schrift über „Love, Power, and Justice" (1954) und im Rahmen ontologischer und lebensphilosophischer Ausführungen im Rahmen seiner dreibändigen „Systematischen Theologie". Auf diese Weise schließt diese Vorlesung eine Lücke in der Denkbewegung T.s, und sie zeigt, dass dieser zu verschiedenen Zeiten verschiedene philosophische Vehikel für sein theologisches Denken gebraucht hat, die eine eindimensionale Interpretation seines Werkes geradezu verbieten. So geht es ihm 1929/30 weniger um die Aufnahme transzendentalphilosophischer oder phänomenologischer Aspekte, sondern vielmehr um lebens- und existenzphilosophische Ansätze, die er theologisch fruchtbar zu machen sucht.[2]

Trier Werner Schüßler

Fundamentaltheologie

Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie, hg. v. Klaus Berger / Ulrich Niemann / Marion Wagner. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2007. 128 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2064–7

In einer vom Verlust des „Subjekts" und der Schwächung menschlicher Verantwortung bedrohten Gesellschaft stellen sich die einzelnen Beiträger des Bdes der Frage nach dem Bösen und suchen sich dieser Thematik unter verschiedenen Perspektiven anzunähern.

K. Berger (9–33) verortet diese Frage im biblischen Wirklichkeitsverständnis, für das es den Dualismus Geist-Materie nicht gibt und infolgedessen auch nicht den Gegensatz von freien und unfreien Entscheidungen. Der Mensch dieser Anthropologie ist als ganzer immer auch „materiell beschreibbar" (10). Und in dieser ganzheitlichen Sicht spielen „Kräfte" (gr. dynameis), die im Menschen rivalisieren und ihre „Macht" zur Erfahrung bringen, eine wesentliche Rolle. Das „Innere" des Menschen „steht unter Einflüssen verschiedenster Art, die sich als Kraftquellen und Machtansprüche äußern" (13f). Dieses „Kräfteverhältnis" ist daher auch der Wirkungs- und Erfahrungsraum des göttlichen Geistes, der als Kraft „von außen" sich im Menschen erfahrbar macht. Auch die Hoffnung nährt sich aus Visionen, aus Bildern und Imaginationen, die sich in ihrer konkreten Motivationskraft gegen eine strikte Verinnerlichung oder Vergeistigung sperren. Für den biblischen Menschen hat überhaupt die Prägung durch „Erziehung und Gewohnheit", die soziale Dimension der Beeinflussung, des Vorbilds und des Lebensstils ein besonderes Gewicht. Die Rede von der Willensfreiheit hingegen „stammt aus einem anderen System" (14).

Dennoch ist der Mensch unter diesen – realistisch eingeschätzten – „Rahmenbedingungen" verantwortlich, weil er sich als Geschöpf in die Beziehung zu seinem Schöpfer „unfreiwillig hineingestellt" weiß. (15) Was der Mensch im Unterschied zu einer idealistischen Ethik des autonomen Subjekts aufbringen muss, „ist die Klugheit zum Weg des Lebens oder die Torheit des Weges zum Tod" (15). Auch nährt sich die Kraft der Umkehr des Menschen aus der bildhaften Vergegenwärtigung der Folgen des falschen Weges (bis hin zu den Schilderungen von Höllenqualen und Strafen). Stärker als eine primär am „Dekalog" ausgerichtete Ethik bleibt diese nicht-normative Ethik am „Herz des Menschen" (17) interessiert und an der faszinierenden Kraft der „Schönheit" im Gleichgewicht und der Verhältnismäßigkeit einzelner Elemente orientiert (17). Gegenüber einer am „Dekalog" orientierten Ethik plädiert er deshalb heute für eine „überzeugende Ethik der Nachfolge" (24).

Das Böse besteht im Nein zur Weitergabe des geschenkten Lebens, in der Verweigerung der Vergebung und der Freude. „Sünde begehen wir immer dann, wenn wir das, was wir empfangen, nicht weitergeben." (28) Sie erscheint in ihrer Negativität als das, „was dem Menschen das Ansehen und die Ehre verweigert, die Gott ihm zukommen lassen will, als das, was das Gleichgewicht und damit die Gerechtigkeit stört" (18). Schließlich werden im Übergang von Jesus zu Paulus ethische Akzentverschiebungen ausgemacht, die situationsbedingt von verschiedenen Zielvorstellungen bzw. Visionen geleitet sind.

Aus philosophischer Sicht müht sich *F. Ricken* (34–42) um eine Begriffsbestimmung des Bösen im Rahmen der praktischen Vernunft nach Kant. Der Unterschied „zwischen Unangenehmem und dem Bösen" ist nur vernünftig (und nicht zweckrational) auszumachen. „Diese Vernunft kann nicht die zweckrationale Vernunft sein, denn die erhält ihre Zwecke von der Sinnlichkeit; es muss also die reine, von den Interessen der Sinnlichkeit unabhängige praktische Vernunft sein, die das Urteil über Gut und Böse fällt." (36) Gut oder böse ist eine Handlung aufgrund der „Handlungsart", der „Maxime des Willens" oder der obersten Regel, wonach der Mensch sein Handeln bestimmt. „Böse ist ein Mensch, dessen Handlungen ausschließlich von den Triebfedern der Sinnlichkeit bestimmt werden [...]" (38). Der Zurechnung fähig aber ist nur ein Wesen, das dem moralischen Gesetz unterworfen ist und sich unter dieser Bestimmung auch als „frei" weiß. Auch in der „Verkehrtheit des Herzens" („Hang zum Bösen") bleibt der Mensch frei als das „der Besserung fähig[e]" (42) Wesen.

Für eine fundamentaltheologische Annäherung (71–84) stellt sich die Frage nach dem Übel bzw. dem Bösen erst „aufgrund eines bestimmten Verständnisses von Religion und ihrer Weltbetrachtung" (72). Nur wenn – erläutert *G. Kruck* – eine Religion den Anspruch auf „Versöhnung der Schrecken des Lebens" stellt, muss von der Erfahrung des Zweckwidrigen her ein Rechtfertigungsproblem hinsichtlich der vorausgesetzten Gottesvorstellung auftreten. Aus dem Widerspruch der beobachtbaren Zweckwidrigkeiten ergibt sich im Welthorizont das Bedürfnis einer Rechtfertigung des höchsten Welturhebers und eines entsprechenden Weltverständnisses. „Während also der Glaube ganz selbstverständlich von der Gewissheit seines Gottes als Garant seiner Überzeugung ausgeht, steht für die Vernunft im Rahmen der Theodizee die Vernünftigkeit der Gottesvorstellung selbst auf dem Spiel. Aber auch der Glaube wird sich einer entsprechenden Rechtfertigung im Zusammenhang der Theodizee aufgeschlossen zeigen, weil seine Gewissheit dadurch an zusätzlicher Plausibilität gewinnt." (74)

Kruck zeigt, dass z.B. Kant die Leibnizsche Unterscheidung zwischen dem malum morale, dem malum physicum und dem malum metaphysicum „zugunsten einer moralischen Zuschneidung der Theodizee" (75) verlässt, weil es ihm primär um die Heiligkeit des Gesetzgebers angesichts des moralisch Bösen in der Welt geht. „Damit erscheint Gott selbst aber nicht mehr als der umfassende Urheber der Welt, sondern lediglich als deren moralischer Gesetzgeber." (76) In dieser Zuspitzung auf den Menschen und seine Freiheit muss jeder Versuch einer Theodizee, wie es Kant ohnehin ausspricht, misslingen. Doch ist die „moralische Weltordnung" nicht mit der „Weltordnung überhaupt" identisch. Für eine religiöse Weltsicht stellt das Böse infolgedessen ein umfassenderes Problem. Thomas von Aquin hat z.B. unter dem Blickwinkel der Schöpfung durch einen vollkommenen Gott die Wirklichkeit des Bösen als „Beraubung" (privatio) des Guten zu fassen versucht und das malum morale von der Willensausrichtung nach dem „ewigen Gesetz" bestimmt. Freilich weiß Kruck, dass die traditionelle „Privationsthese" mit ihren ontologischen Prämissen der Erfahrung des Bösen im Kontext menschlicher Handlungen nicht hinreichend standzuhalten vermag. Hier dürften wohl die Grenzen einer ontologisch interpretierten Schöpfungstheologie liegen.

F.-J. Bormann (85–102) reagiert auf den Vorwurf, dass die Moraltheologie „das Phänomen des Bösen sträflich vernachlässigt und damit nicht nur die ‚Zeichen der Zeit' gründlich missverstanden, sondern durch diesen Realitätsverlust auch der wachsenden, eigenen gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit selbst Vorschub geleistet" hat (86). Er skizziert einige „Diskussionsfelder", auf denen – sowohl in individualethischer als auch in sozialethischer Hinsicht – besonders „markante Aspekte des Bösen" verhandelt werden (86). Trotz der Krise des neuzeitlichen Subjekts kann für die nachkonziliare Moraltheologie von einer „generellen Abschwächung oder gar Preisgabe der Idee individueller Willensfreiheit" (89) und einer „fortschreitenden Banalisierung des Bösen" (90) keine Rede sein.

Bormann erläutert diese Einschätzung durch die gegenwärtigen Diskussionen um die Frage nach den „in sich schlechten Handlungen" und der sog. „sittlichen Grundentscheidung" (optio fundamentalis). Für ihn liegt der springende Punkt in der Argumentationsfigur des „intrinsece malum" im „Gedanke(n) der Innerlichkeit und Folgenunabhängigkeit der moralischen Schlechtigkeit bestimmter deskriptiv klar umrissener Handlungen" (93), der gerade – gegenüber einer extrem teleologischen Sicht – die personale Entscheidungsfindung stützt und schützt. Desgleichen führt auch die These von der „optio fundamentalis" nicht zur „Vergleichgültigung" der konkreten Handlungsebene, wenn man dem „reziproken Verhältnis von Einzelakt und optio fundamentalis" Rechnung trägt. (96) Wird heute aus sozialethischer Perspektive gegen die Einseitigkeit des „Tat- und Entscheidungscharakters" der Sünde zurecht das Böse auch in seiner überindividuellen Mächtigkeit („strukturelle Sünde") reklamiert, kann man der Gefahr einer ideologischen Pauschalentschuldigung oder Unschuldsvermutung nur dadurch wirksam widerstehen, dass „die gestuften Verantwortungsverhältnisse mit ihren jeweiligen Abhängigkeiten, Wechselwirkungen und Rückkoppelungseffekten" (98) in den Blick genommen werden. Die Abkoppelung von einer „seriösen wissenschaftlichen Problemanalyse" müsste geradezu der „Verflüchtigung von Verantwortlichkeiten in kollektiven Entscheidungsprozessen Vorschub [...] leisten" (98).

U. Niemann erörtert nervenärztliche, tiefenpsychologische und psychosomatisch-anthropologische Aspekte des Bösen im Zusammenhang mit Krankheit (103–120) und zeigt, dass gegenüber dem Verharmlosungsverdacht in therapeutischer Praxis mit der Realität des Bösen gerechnet wird. Mit A. Görres

[2] Wenn Friedrich Wilhelm Graf am Ende seiner Besprechung dieses Bdes in der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 9.4. 2008 (Nr. 82, S. 27) unter der Überschrift „Auf der Suche nach dem absoluten Sinngrund. Paul Tillichs irritierende Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik von 1929/30" T. einen „Zeitgeist-Luftikus" nennt und zu dem folgenden Schluss kommt: „Wer die Gottesstaatsprediger unserer Tage besser verstehen will, kann im Frankfurter Tillich einen ihrer christlichen Gesinnungsfreunde kennenlernen", so wird in diesem Urteil ein recht seltsames Leseverhalten deutlich, das so nicht mehr nachvollziehbar ist und wohl nur das Resultat eigenartiger Vorurteile gegenüber T. sein kann.

fasst er zusammen: „Der grenzenlose Seinshunger (‚Sehnsucht') und die unendliche Fassungskraft des menschlichen Geistes sind der Grund (und die Basis) alles Guten und der Abgrund (und das Ende) alles Bösen" (117). *H. Herholz* (121–128) beschließt mit einem Beispiel aus dem Gesundheitswesen den Bd.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die ins Zentrum vordringenden und auch zentral platzierten Überlegungen von *H. Gasper* („Das Böse aus systematisch-theologischer Sicht": 34–70). Er versucht die „bleibend gegebene und bestimmende Urbedrohung des Menschen" (60) mit der traditionellen Erbsündenlehre zu bedenken. Dafür rekonstruiert er diese Lehre in ihrer Spitzenaussage, wonach ein „Urgeschehen" („peccatum originale originans") als Erklärungsgrund für die umfassende Unheilssituation der Menschheit fungiert. Eine fundamentale Verweigerung des Menschen Gott gegenüber muss den Menschen auch in der Mitte seines Menschseins betreffen. „Der Verlust der ursprünglich dem Menschen zugedachten göttlichen Gemeinschaft – Heiligkeit – und die bleibende Unfähigkeit, so gerecht und gut zu sein und zu handeln, wie es dem Menschen zukommt – Gerechtigkeit –, entsprechen und bedingen sich gegenseitig" (54). Der Autor stellt in diesem Zusammenhang ansatzweise auch hermeneutische Überlegungen zu protologischen und eschatologischen Aussagen der Bibel an. In der Erfahrung des Bösen wird ein „Gutsein" schmerzhaft vermisst, das Menschen als eine ursprüngliche Erinnerung in sich tragen, die in den Geschichten des Anfangs oder der Vollendung zur Objektivierung gelangt. Anfang und Ende liegen in einer solchen Hermeneutik protologischer und eschatologischer Aussagen nicht wie zwei Endpunkte einer Linie auseinander, sie sind vielmehr „Geschichte und doch zugleich als Anfang und Ende auch jenseits der Geschichte" (62). Geschichte ist das vermisste Gutsein und das messianische Reich der Endzeit die Erfüllung des paradiesischen Anfangs. Nicht Gen 3 ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der Erb- und Ursünde, sondern das Christusereignis in Tod und Auferstehung. Denn die Heilsbedeutung dieses Ereignisses offenbart auch die „Universalität des Unheils" (58).

In der Frage, ob eine Welt ohne Sünde auch als eine Welt „ohne Krankheit und Leid, ohne Mängel, Hunger und Durst, eine Welt ohne Katastrophen" (60) zu denken sei, schließt er sich K. Rahner an: In der Gnade der Gottesgemeinschaft wäre das „malum physicum" in eine positive Erfahrung des Lebens integriert geblieben (63). Doch empfängt eine solche Aussage ihren Realitätswert erst vom Anbruch der neuen Welt in Jesus Christus, der auch als verändernder Eingriff in die Ebene des Natürlichen erfahren wurde. Das „Gegenbild zu Adam" lässt in der erneuerten Schöpfung den Sinn der Schöpfung „im Anfang" erkennen.

Schließlich begibt sich der Autor auf ein schwieriges Gelände: „Ist es gänzlich undenkbar, dass das Ausmaß des Katastrophischen in unserer Welt auch damit zu tun hat, dass ein Teil jener zur Lenkung des Kosmos bestimmten Mächte sich der Leitung Gottes widersetzt und entzogen hat?" (66). Der „Engelsturz" als Rechtfertigung oder Entschuldigung Gottes?

Das Buch empfiehlt sich mit seinen breit gefächerten und problemsensiblen Zugängen als eine wertvolle Einführung in die theologische Thematik des Bösen. Es werden unumgängliche Voraussetzungen für eine vernünftige Problemerörterung entwickelt und hilfreiche Lösungsansätze geboten. Freilich könnte eine grundsätzliche Besinnung auf die Eigenart der biblischen Gottesrede auch für die Frage nach dem Bösen eine Problemdimension eröffnen, die man in diesen Versuchen einer Aneignung und Neuerschließung traditioneller Antworten jedoch vermisst. Wenn nämlich die Rede über Gott ihre lebensweltliche Verankerung in der Rede zu Gott besitzt, muss die Frage nach dem Bösen zuletzt auch in die sich an Gott selber adressierende Theodizeefrage einmünden: „Warum überhaupt das Böse, die Sünde und das Leid?" Im Unterschied zu allen philosophischen Theodizeeversuchen wäre diese „Rückfrage an Gott" radikaler Ausdruck jenes Schöpfungsglaubens, der im Horizont der Welt eine *Verzeitlichung* der Schöpfungsaussage erzwingt und der infolgedessen auch in der Frage nach dem Bösen eine anthropozentrische Problemauflösung („Ur- und Erbsünde") genauso wie eine Theodizee des „Engelsturzes" in die Schranken weist. In dieser Zeitlichkeit schließt die Frage nach dem Sinn des Daseins qua Schöpfung unausweichlich die Frage nach der eschatologischen Selbstrechtfertigung des Schöpfers ein.

Wien Johann Reikerstorfer

Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse. hg. v. Alberto da Silva Moreira / Michael Ramminger / Afonso Maria Ligorio Soares. – Münster: Edition ITP-Kompass 2006. 252 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–9809421–4–0

Im Jahr 2005 jährte sich der Abschluss des letzten Konzils zum vierzigsten Mal. Die Frage nach seiner Rezeption und Wirkungsgeschichte begleitet die katholische Kirche (und nicht nur sie) in den letzten Jahrzehnten, eine einhellige Antwort ist bislang nicht zu finden – und angesichts der weltkirchlich vollzogenen Rezeptionen (im Plural) wohl auch nicht zu wünschen. Allerdings könnte insbesondere im Umfeld europäischer Theologie ein größeres Augenmerk auf die Rezeptionsansätze und die Wirkungsgeschichten des Konzils außerhalb Europas dem eigenen Nachdenken wichtige Impulse geben. Nicht zuletzt würde der sich bewahrheitenden These des Konzilshistorikers *Giuseppe Alberigo* entsprochen, der eine treue aber kreative Rezeption des Konzils v. a. bei den außereuropäischen Kirchen erwartete und sogar von der Notwendigkeit einer „geo-spirituellen Verlagerung" der weltkirchlichen Gewichtsverteilung für die Rezeption des Konzils sprach. (Alberigo, G.: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Autiero, A. (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (MThA 62), Altenberge 2000, 13–35, 34.)

Der vorliegende Bd kann als Beitrag zur Schließung der Lücke verstanden werden, die v. a. in der noch kaum begonnenen weltkirchlichen Diskussion unterschiedlicher wie gemeinsamer Erfahrungen mit dem Konzil besteht. Grundlage des Bdes sind Vorträge auf einer Konferenz zum 40. Jahrestag der Beendigung des Konzils, bei der Theologinnen (leider kommt in dem Buch nur eine Theologin zu Wort) und Theologen aus Brasilien und Europa die jeweiligen kirchlich-gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen des Konzils, bisherige Erfahrungen mit seiner Rezeption in den Ortskirchen und Perspektiven für eine fortgesetzte kreative Rezeption vorstellten.

Der Beitrag über den (kirchen-)geschichtlichen Kontext der Zeit vor dem Konzil, den *Riolando Azzi* (13–47) vorlegt, erhellt zum Teil in frappierender Weise Parallelen zu einer heutigen Kirchenwahrnehmung. Eine solche Sicht eröffnet auch der anschließende Beitrag von *François Houtart* (48–63), der sich mit der vom Konzil versuchten Überwindung der kulturellen Entfremdung der Kirche (Europas) und den heutigen neuerlichen Rückschritten bis hin zur Diagnose der Exkulturation befasst, die wohl nicht nur für Frankreich zu stellen ist.

Ganz anders verlief die Rezeption des Konzils in Lateinamerika. *José Maria Vigil* (65–95) stellt heraus, dass das im Wesentlichen noch europäische Konzil erst in Medellín eine lateinamerikanische Aneignung erfuhr – und damit auch eine neue und überraschende Lesart innerhalb der Gesamtkirche. Das Konzil habe für lateinamerikanische Herausforderungen keine Lösungen präsentiert, wohl aber überhaupt die Probleme sichtbar gemacht, womit eine Möglichkeit zur weiteren Auseinandersetzung eröffnet worden sei – zumindest in der unmittelbar auf das Konzil folgenden Zeit. Vigil zeigt, dass insbesondere mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. restaurative Bewegungen Unterstützung fanden, die kontextuelle Versuche einer fortgesetzten Rezeption des Konzils einfrieren ließen. Dennoch hält er am Ende fest: „Lateinamerika bleibt der Kontinent der Zukunft des II. Vatikanischen Konzils in der Kirche." (95)

Den Beiträgen von *Edenio Valle* (97–113) und *José Comblin* (115–130), die unterschiedliche aktuelle Herausforderungen der Zeichen der Zeit benennen, folgt der Beitrag der einzigen Autorin im Sammelband, *Maria Cecília Domezi* (131–152), die aus der Perspektive lateinamerikanischer Frauen eine Relektüre von *Gaudium et spes* unternimmt. Aus dieser Perspektive werden korrigierende und kritische Rückfragen an das Konzil und seine anthropologischen Verkürzungen gestellt. Auch der folgende Artikel von *Edin Sued Abumanssur* (153–157) weist auf eine wichtige Problematik des „ökumenischen" Konzils hin, nämlich die im Ökumeneverständnis implizierten Ausschlussmechanismen. Aus den Erfahrungen der brasilianischen Diskussionen über Ökumene stellt er dem Konzept einer lediglich kirchlich definierten Ökumene das Konzept einer Ökumene der Befreiung gegenüber. Dieses stehe für den Einschluss der Schwachen und damit für eine projektierte Offenheit für alle Menschen, während jenes Modell bürgerliche Interessen und Exklusionsmechanismen fördere und damit Gefahr laufe, der Einheit der Welt im Wege zu stehen.

Alberto da Silva Moreira (159–174), *Paulo Suess* (175–197) und *Marcello Barros* (199–210) vertreten mit ihren Artikeln die Perspektive derer, die sich dem ersten und frischen Geist des Konzils und seiner Rezeption weiterhin verpflichtet wissen. Bausteine sind die Orientierung an den Zeichen der Zeit, die Unterscheidung der Geister und die Utopie einer konziliaren Kirche. Eine hoffnungsvolle Perspektive scheint vorsichtig durch, wo an Bündnispartner für die Kirche in unserer Zeit gedacht wird, z. B. die Landlosenbewegung oder andere Gruppen, deren Ziele Ausdruck der Heilssehnsucht für alle Menschen sind.

Einer kritisch-theologischen Untersuchung messianischer New Age-Religiosität von *Afonso Maria Ligorio Soares* (211–233) folgt schließlich wieder ein Beitrag eines europäischen Theologen, *Michael Ramminger* (235–250), der die Würzburger Synode als Beispiel einer verpassten Chance der Konzilsaneignung und -rezeption in Deutschland vorstellt und sich kritisch mit bis in die Gegenwart reichenden Verkürzungen des christlichen Glaubens im Sinne bloßer Kontingenzbewältigungsreligion auseinandersetzt.

Die Beiträge der vom *Institut für Theologie und Politik* (Münster), vom *Franziskanischen Institut für Anthropologie der Universität São Francisco* (Bragança Paulista) und der *Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Päpstlichen Universität São Paulo* organisierten und von *Kardinal Claudio Hummes* eröffneten Tagung geben wenig Anlass zur Ermutigung, dass der Frühling der Kirche bald fortgesetzt werden könnte. Zwei positive Anregungen sollen allerdings nicht unterschlagen werden. Zum einen: Die Kirche der ‚pianischen' Zeit war nicht in der Lage, das Ereignis des Konzils vorauszusehen. Das mag auch ermutigend sein für diejenigen, die heute in analytischer Ehrlichkeit lediglich die Sackgasse des Projekts des II.

Vatikanums erkennen können. Zum anderen: Nicht zuletzt im Blick auf die blinden Flecken des Konzils, erinnert sei hier nur an die Problematik der begrenzenden Ökumene wie an die Frage der Geltendmachung der Perspektiven von Frauen, lassen sich schon jetzt theologische Optionen wach halten, die mit dem Konzil, aber auch über das Konzil hinaus eine kreative Unruhe in die Sackgasse hineintragen.

Münster Arnd Bünker

Körtner, Ulrich H. J.: **Einführung in die theologische Hermeneutik**. – Darmstadt: WBG 2006. 192 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–15740–2

Der in Wien lehrende evangelische Systematiker legt in der bekannten „Einführungsreihe" der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft eine umfassende Fundamental-Theologie in des Wortes genauer Bedeutung vor, die unter dem ebenso prinzipiellen wie universalen Gesichtspunkt der theologischen Hermeneutik geortet wird. Christliche Glaubenswissenschaft ist gleichsam nolens volens Verstehenskunst in hervorgehobener Weise, sofern sie es mit Texten zu tun hat, die nicht nur wie alle anderen Texte vernünftig eingesehen werden müssen, sondern die konstitutive Bedeutung für sie und durch sie für die ganze christliche Glaubensgemeinschaft besitzen, also auch lebenspraktisch von erstem Rang sind. Dem Christentum geht es um die Erlösung der sündigen Menschheit, Hermeneutik ist konsequenterweise dann „Interpretationspraxis einer soteriologischen Deutung der Wirklichkeit" (9).

Damit hat Körtner einen Ansatzpunkt ausgemacht, von dem aus er die Probleme und Lösungen der theologischen Hermeneutik vorlegen kann. Das beginnt mit einer Grundlegung derselben, wobei auf die Schwierigkeiten der Relation Frage / Antwort („hermeneutischer Zirkel") und Glaube / Skepsis besonders aufmerksam gemacht wird. Es folgt ein breit angelegter Arbeitsbericht über die Diskussionen vor allem des abgelaufenen Jh.s (Bultmann, Fuchs, Ebeling, Ricoeur). Eingehend werden dabei auch die kontextuellen Theologien aus dessen zweiter Hälfte vorgestellt wie die Befreiungstheologie oder die Feministische Theologie.

Weil Hermeneutik universale Bedeutung für die gesamte Theologie besitzt, muss das Buch seine These an den einzelnen „Fachgruppen" der Disziplin nachweisen. Das geschieht im Einzelnen hinsichtlich der Exegese, der Kirchengeschichte, der Systematischen Theologie, der Ethik und der Praktischen Theologie. Hier sei nur auf die erste und die dritte Gruppe etwas eingegangen.

Vom protestantischen Startpunkt des Autors aus versteht es sich, dass besonders die durch die Heilige Schrift als der norma normans non normata aufgeworfenen Fragen diskutiert werden. Vom reformatorischen Schriftprinzip her hatte einst die spezifische Hermeneutik des Glaubens, zugespitzt durch die im Streit der Kirchen sich erhebende Wahrheitsfrage, ihren historischen Ausgang bzw. ihre theologisch-wissenschaftliche Bedeutung erhalten. Diese Wahrheitsfrage tritt nochmals in den absoluten Vordergrund, als durch den Siegeszug der historisch-kritischen Methode notwendig eine offenkundige Relativierung des dogmatischen Anspruchs der Bibel deutlich wird. Von der Sache, aber auch vom professionellen ökumenischen Engagement des Vf.s her bezieht das Buch ständig die Erörterungen ein, die aus der Konfessionenpluralität des Christentums resultieren. – Im biblischen Teil ist das natürlich besonders die Beziehung von Schrift und Tradition, die konkret in die Frage nach Tatsächlichkeit, Notwendigkeit und Leistung eines zentralen Lehramtes mündet. Dass es zu Differenzen zwischen Schriftanspruch und Schriftverständnis kommt, sieht K. eher in der „Sünde im Verstehen" (H. Weder, zit. 92) als in tatsächlichen hermeneutischen Unterschieden begründet. Er schließt sich zwar dem allgemeinen Konsens an, dass die Bibel ein Buch der Kirche sei, gibt aber zu bedenken, dass selbige eben ein plural(istisch)es Faktum sei, angesichts dessen niemandem eine steuernde und domestizierende Funktion zukomme. Alle Mühsal kommt dann auf die Theologen zu ...

Weil die Theologie anders als die Religionswissenschaft keine nur deskriptive Wissenschaft zu sein beansprucht, sondern es als ihre Aufgabe (vor allem nach reformatorischem Verständnis) ansieht, normative Urteile über Glaubensinhalte zu fällen (das macht den Wahrheitsanspruch des Christenglaubens aus), ist die Arbeit der systematischen Fächergruppe dezidiert hermeneutisch bestimmt. Sie wird durch die schon angesprochene Historisierung der Wirklichkeit erschwert, ist aber unerlässlich, sofern speziell die Dogmatik „als soteriologische Deutung der Wirklichkeit" nochmals und expresse definiert wird (122: Titel). Dogmatik ist, wiederum meldet K. binnenchristlichen Konsens an, „Hermeneutik des Glaubens" (Th. Pröpper) kat'exochen.

Es legt sich nach dem Gesagten mehr als nahe, abschließend die Grundzüge einer „Ökumenischen Hermeneutik" zu bieten. Das geschieht denn auch verhältnismäßig breit (159–171). Leitend ist die Behauptung: „Für den Dialog der Konfessionen ist eine hermeneutische Theorie, welche nicht nur die Grundlagen des gemeinsamen Verstehens schafft, sondern auch das Verständnis für das jeweilige Andersverstehen fördert, unumgänglich" (159). Man wird dem nicht widersprechen wollen. Diskussionsbedarf allerdings besteht dann hinsichtlich der Explikation. Während das Werk bisher um größte Sachlichkeit bemüht war, wird es im letzten Kap. ausgesprochen polemisch. Schweres Geschütz wird aufgefahren gegen die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" samt der erläuternden „Gemeinsamen offiziellen Feststellung" von 1999, das sich vor allem einschießt auf den „Unbegriff" (165) des differenzierten Konsenses, welcher diesen Dokumenten erst zum Leben verholfen hat. Die zugrunde liegende „Konsensökumene" möchte der Vf. darum abgelöst wissen durch eine „Differenzökumene", die nicht aus Entgegenkommen, sondern aus Einspruch atmet, der den Dialogpartner „zur Selbstprüfung und Profilierung zwingt – und zwar aufgrund der gemeinsamen Einsicht, einander wechselseitig als bleibend Anderer zu bedürfen, weil die Wahrheit des Glaubens nur in der unaufhebbaren Pluralität aufscheint" (168). Als christliches Unterfangen muss auch das ökumenische Gespräch unter dem Vorzeichen der caritas stehen. Gewiss gehört deswegen auch die ehrliche Kritik in seine Abläufe hinein – aber sie darf sich nicht in abgrenzender Profilierung erschöpfen, sondern muss in inklusivem Verstehen das Andere (durchaus als solches) ins Eigene integrieren. Ziel des Ökumenismus kann nicht bloßer Waffenstillstand, sondern muss Frieden sein.

K.s Buch ist didaktisch wie auch von der Stoffverarbeitung her (das Literaturverzeichnis nennt nicht weniger als 557 Titel) eine hervorragende Arbeit, die in ein ebenso grundsätzliches wie aktuelles Thema der Theologie und von dessen Charakter in diese selbst enzyklopädisch einführt. Man kann es mit Nachdruck zum Studium empfehlen. Diesem hilft ein Namens- und Sachregister in guter Weise. Ein wenig störend sind zahlreiche Schreib- und Flüchtigkeitsfehler.

Pentling Wolfgang Beinert

Moraltheologie

Der „gerechte Krieg". Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, hg. v. Georg Kreis. – Basel: Schwabe Verlag 2006. 173 S., kt € 17,00 ISBN: 978–3–7965–2239–0

Der Sammelband vereint die Beiträge einer Vortragsreihe aus dem Jahr 2005, die das Europainstitut der Univ. Basel aus aktuellem Anlass konzipiert hat. Die Lehre vom Völkerrecht und die Gründung der UNO schienen das traditionelle moralphilosophische *bellum iustum*-Argument als juridischen Rechtfertigungsgrund für Kriege obsolet gemacht zu haben; seit den 1990er Jahren und besonders seit 2001 werden jedoch Kriege geführt, zu deren Rechtfertigung man erneut glaubt, hinter das Recht auf die Moral und die Denkfigur des „gerechten Krieges" zurückgreifen zu müssen. Diese Vorgänge historisch, ethisch und juridisch zu beschreiben und zu interpretieren setzen sich die Abhandlungen zum Ziel.

Die UN-Charta von 1945 sieht in Art. 2, Abs. 4 ein Gewalt- und Kriegsverbot vor, das lediglich (Art. 51) durch das Recht der Selbstverteidigung eines Staates gegen die Angriffe eines zweiten Staates und durch das Reaktionsrecht des UN-Sicherheitsrates (Art. 39) auf „Friedensbedrohung", „Bruch des Friedens" und „Angriffskrieg" durchbrochen wird (49–51). Diese Regelungen waren das Ergebnis einer langen Geschichte, die die Legitimität von Kriegsführung und das damit verbundene Töten ethischen und juristischen Kriterien unterwerfen wollte. Die klassischen Anforderungen an einen *bellum iustum* wurden dabei von Cicero (De officiis I 11) systematisiert (*causa iusta, intentio recta, forma iuris* bzw. *auctoritas legitima* und *aequitas*), um die Abfolge von Rache und Widerrache und das Recht des Stärkeren zu überwinden; die jüdisch-christliche Tradition habe – so *Wolfgang Palaver* wohl etwas optimistisch – zu einer Unterminierung archaischer Gewalteindämmungsformen und erstmals zu einer positiven Bewertung von Gewaltfreiheit geführt (97–100). Doch hätten seit dem 4. Jh. nur Einzelne und kleinere Gruppen den pazifistischen Weg weiter beschritten, während die Großkirche die alternative *bellum iustum*-Lehre rezipiert habe (100–110). Im Christentum systematisierten v. a. Augustinus (civ. 19,7) und Thomas von Aquin (S.th. II-II, 40, 1) deren Prinzipien. Diese in ethischer Hinsicht plausiblen Kriterien stellten freilich „eher subjektive" Anforderungen in den Vordergrund, auf die sich alle kriegsführenden Parteien beriefen, was Kriege – wie nicht zuletzt die frühneuzeitlichen Religionskriege zeigen – gerade nicht verhinderte, so dass in der Frühen Neuzeit sogar die Theorie vertreten wurde, es könne von beiden Seiten gerechte Kriege geben (29, 45f). Hiergegen bildete sich die formalisierte Lehre vom Völkerrecht aus: Die spanischen Scholastiker von Salamanca erklärten, Ungerechtigkeit und Heidentum der amerikanischen Urbevölkerung seien keine Legitimationsgründe für Eroberungen, so *Herfried Münkler* (28f). Das klassische Völkerrecht Hugo Grotius', so *Anne Peters* und *Simone Peter*, verzichtete deshalb auf material-moralische Kriterien und ging formal von einem Kriegsrecht souveräner Einzelstaaten aus; bewährt habe sich diese „Machtmonopolisierung im Souverän" im Westfälischen Frieden von 1648 (46f, vgl. auch 30). Diese Doktrin über das *ius ad bellum* war weitgehend bis zum I. Weltkrieg vorherrschend. Erst Wilhelm II. glaubte man das „elementare Fürstenrecht des *ius ad bellum* absprechen und ihn als Kriegsverbrecher abstempeln zu können", so *Georg Kreis* (15). In den Haager (1899 und 1907) und Genfer Konventionen (1864, 1949) hatte man vorher bzw. nachher das *ius in bello* internationalen Normen unterstellt, während das *ius post bellum* ungeregelt blieb (vgl. 12–17). Nachdem Artikel 227 des Versailler Vertrags, der Wilhelm II. „schwerste Verletzungen des internationalen Sittengesetzes" vorgeworfen hatte, noch „jeder Grundlage im damals geltenden

Recht" entbehrt und „gegen das strafrechtliche Rückwirkungsverbot" verstoßen hatte (51), ging man mit Gründung des Völkerbundes und schließlich der UNO daran, international sanktionierende Instanzen und eine übernationale Rechtsordnung zu schaffen. Mit Otto Kimminich sind *Peter/Peters* deshalb der Meinung, das Völkerrecht könne als Überwinder der Lehre vom „gerechten Krieg" gelten, eine Leistung, die nicht hoch genug eingeschätzt werden könne (52), zumal *Georg Kreis* zeigt, wie die moralische Dämonisierung des Gegners bereits im I. und II. Weltkrieg in den USA v. a. als innenpolitisches Propagandamittel für den Kriegseintritt eingesetzt wurde (20–23) und *Herfried Münkler* aufweist, wie die „Blütezeiten" der Vorstellung vom gerechten Krieg „zumeist solche imperialer Dominanz gewesen sind" (40).

Wie also ist die „Renaissance" (41, 52) dieses Ideengeflechts seit den 1990er Jahren zu werten? Ausführlich analysiert werden die juridischen und moralischen Rechtfertigungsmuster zum ersten Irakkrieg (1990/91), zum Blauhelmeinsatz in Bosnien-Herzegowina (1992), zur Nichtintervention in Ruanda (1994), zum Nato-Einsatz im Kosovo (1999), zum Afghanistankrieg (ab 2001) und zum zweiten Irakkrieg (ab 2003). *Peter/Peters* zeigen (53–73), wie hier immer mehr ein Rechtfertigungskomplex zum Tragen kam, der diese Gewalteinsätze als „illegal, aber legitim" bezeichnen wollte und zu juridisch fragwürdigen Hilfskonstruktionen („Beherbergung von Terroristen" etc.) griff, da kein klassischer Verteidigungskrieg vorlag und UN-Sicherheitsratsermächtigungen fehlten: die „Rhetorik des ‚gerechten Kriegs' versuch[e], die völkerrechtlichen Zweifel zu überbrücken" (66). Dabei stimme es gar nicht – so *Andreas Zumach* –, dass die Kriege seit 1990 eine „neue Art" der Bedrohung im Vergleich zu den auch vorher zahlreichen innerstaatlichen Auseinandersetzungen seien (113f). Vor allem seit dem 11. September 2001 würden die Kriegsbeschränkungen der UN-Charta von den USA außer Kraft gesetzt, deren *National Security Strategy* vom 20. September 2002 Präventivschläge ohne UN-Mandat gegen gar nicht angreifende Staaten vorsieht. V. a. die USA seien so nicht nur ein völkerrechtswidriger Aggressor, sondern trügen auch wesentlich zur gänzlichen Erosion des Völkerrechts bei (vgl. 119–129). Hierzu kann *Orlando Budelacci* ergänzen, dass die Berufung auf moralische Kategorien wie „Gerechtigkeit" zu einer „Dämonisierung" des Gegners führe. Das Bush-Regime mit seiner globalen medialen Macht entmenschliche den Gegner (Saddam Hussein als *beast, rogue states* etc.) und beanspruche für sich Humanismus und Moralität, was ihm wegen seiner global-imperialen medialen Definitionsmacht möglich sei; letztlich wirke hier eine säkularisierte Geschichtsutopie nach, als deren Erfüller die USA einem Rechtfertigungsdruck nicht mehr zu unterliegen glaubten (155–173). Die Dämonisierung des „Terrorismus", so *Thomas Scheffler*, gehe dabei bereits auf die Reagan-Zeit (1981–1988) zurück und führe dazu, eine Ursachenanalyse für den Terrorismus zu vermeiden und eigene Kriegsrechtsverletzungen zu rechtfertigen (134f). Dabei kann er zeigen, dass gerade der radikale heutige Islam seinen Krieg als einen klassischen Verteidigungskrieg gegen äußere Feinde verstehe, der als „Defensivkrieg" als solcher innerislamisch kaum kritisiert werden könne, auch wenn tatsächlich Ansätze zu einer Ausweitung der Gewalt gegen das Existenzrecht von Ungläubigen an sich vorhanden seien (vgl. 135–153).

Immer wieder scheint in diesem Sammelband deshalb Carl Schmitt Recht zu behalten, der von einer kriegsenthemmenden Wirkung des Rekurses auf den *bellum iustum* ausgeht: Wer Menschheit bzw. Humanität sage, wolle betrügen (Vgl. 91f, 95, 132, 162). Dennoch stellt sich die Frage, ob bei schweren und systematischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit nicht doch eine Pflicht zu kriegerischer Intervention bestehe. Vor allem Ansätze eines „liberalen" (wertorientierten) Völkerrechts werden diskutiert, nach dem die staatliche Souveränität sich gerade als Mittel zur Wahrung der Menschenrechte der Bürger definiere (vgl. *Peter/Peters*, 86–96, auch *Scheffler*, 153). – Fazit: Trotz fehlenden Registers und teilweise auch mangelnder Überarbeitung der ursprünglichen Vortragsfassung ein informativer Sammelband, dessen Beiträge gut ineinander greifen.

Münster Klaus Unterburger

Schockenhoff, Eberhard: **Grundlegung der Ethik**. Ein theologischer Entwurf. – Freiburg: Herder 2007. 584 S., geb. € 69,40 ISBN: 978–3–451–28938–5

Eberhard Schockenhoff darf als einer der produktivsten und einflussreichsten deutschsprachigen Moraltheologen seiner Generation gelten. Man ist gespannt auf seinen Entwurf einer Fundamentalethik, dessen ersten Teil er hier vorlegt. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis seiner Arbeit lässt ein erstes Spezifikum erkennen: Über die Hälfte seiner Grundlegung widmet er der *Tugendlehre*, die in der intensiven Diskussion um die Normbegründung in den achtziger Jahren des 20. Jh.s in den moraltheologischen Diskursen an den Rand gedrängt worden war.[1] Trotzdem hatten sich immer mehr Ethiker diesem Thema zugewandt; aber es gibt bislang noch keinen Kanon, an den man sich hält und keine Systematik, deren Grundlagen Allgemeingut geworden wären. S. greift hier ein und beschreibt die unterschiedlichen neueren Entwürfe, um vor diesem Hintergrund sein Konzept zu entwickeln, welches vom Rückgriff auf Thomas von Aquin geprägt ist. Das geschieht nach einem einführenden Kapitel über die Aufgaben der Moraltheologie und deren Abgrenzung von anderen theologischen Disziplinen.

In einem ersten Schritt werden die *philosophischen Bemühungen* um ein Verständnis der Tugend im Überblick dargestellt, wobei der Vf. seine Vorstellungen im Gespräch mit den tugendethischen Traditionen entwickelt. Er selbst hat sich in wichtigen Arbeiten als Moralhistoriker ausgewiesen und kann hier auf einen breiten Fundus geschichtlichen Wissens zurückgreifen.

Wo Tugenden als Grundhaltungen des *Glaubens* beschrieben werden, ist *theologische Reflexion angefragt*. Auch sie setzt bei S. historisch an und handelt zunächst von der Transformation des griechischen Tugendbegriffs im biblischen Denken. Es folgt ein ökumenisch bestimmter Ausblick auf die Behandlung der Tugend in der protestantischen Theologie – dies auf dem Hintergrund einer Gegenüberstellung der Tugendethik bei Thomas von Aquin und Martin Luther. In systematischer Ordnung werden dann die sogenannten Theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe behandelt.

Der zweite Teil des Buches ist der *Normtheorie* gewidmet. S. greift zunächst die *philosophische* Perspektive auf, die den Hauptanteil an diesem Teilstück des Buches ausmacht, was nicht weiter wundert, hat doch seit langem naturrechtliche Argumentation das Feld beherrscht, hier verstanden als eine Bemühung mit den Mitteln der menschlichen Vernunft, logisch unabhängig von Aussagen des Glaubens zu ethischen Aussagen zu kommen. Hier sind also Grundkonzepte von Ethik zu beschreiben und vor ihrem Hintergrund ist der eigene Standort zu bestimmen. Es geht um die Wahrheitsfähigkeit ethischer Aussagen und die Möglichkeit von deren rationaler Begründung. So befindet sich S. mitten in den neueren Auseinandersetzungen über den epistemologischen Status ethischer Argumentation.

Die eigene kognitivistische Position wird des Näheren dargestellt und gerechtfertigt, wobei *unterschiedliche Ansätze der Normbegründung* zur Sprache kommen. *Deontologie* und *Teleologie* sind vertraute Fachtermini, mit denen die Moraltheologie seit den siebziger Jahren gearbeitet hat. In der Abwägung des einen oder anderen Ansatzes zeigen sich unterschiedliche Akzentuierungen. S. stellt seine Position unter Einbeziehung konkreter Beispiele dar und nimmt dezidiert Stellung. Hier wird auch der *Hermeneutik* in der Bildung ethischer Urteile ein Platz eingeräumt. Es fehlt nicht der Hinweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit der unterschiedlichen Argumentationsformen.

Im Gefolge der Normbegründung muss auch von der *Beurteilung der konkreten Handlungen* die Rede sein. S. greift auf wichtige Prinzipien der Tradition zurück und behandelt in diesem Zusammenhang das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung mit dessen Anwendung in konkreten Konfliktfällen. Er schließt diesen Abschnitt mit Stellungnahmen zu unterschiedlichen Verpflichtungsgraden normativer Anforderungen.

Im kürzeren *theologischen* Teil seiner normethischen Ausführungen geht S. auf die ethischen Aussagen in den biblischen Quellen ein, die er auf ihr Ethikverständnis hin befragt, weniger darauf bedacht, die Breite des Inhaltes der Aussagen zur materialen Ethik darzustellen. In einem knappen geschichtlichen Überblick wird noch die theologische Sicht des Thomas von Aquin dargestellt, bei dem das Gesetz des Neuen Bundes als Gnade des Heiligen Geistes angesehen wird. Hier bietet sich ein nochmaliger Blick auf die protestantische Ethik an, für S. die Gelegenheit, v. a. einige spirituelle Anregungen von dorther zu gewinnen. Ziel aller Moral ist ihm „die Freundschaft des Menschen mit Gott".

Soweit der summarische Überblick über das Werk, das als ein Lehrbuch der Moraltheologie angesehen werden kann. Wenn ich im Folgenden dazu Stellung nehme, dann geht es nicht so sehr um den Wahrheitsgehalt einzelner Aussagen,[2] als vielmehr um den hier und da möglichen Vergleich mit anderen Grundkonzeptionen und deren Auswirkung im Prozess der Vermittlung.

1. S. fällt gleich zu Anfang eine Entscheidung, die Folgen für die Durchführung seines Vorhabens hat: Er verfolgt in beiden Hauptteilen der Arbeit über Tugend- und Normethik *den Weg von der Philosophie zur Theologie* (22). Dabei geht es selbstverständlich darum, die beiden Bereiche zueinander in Beziehung zu setzen. Die Reihenfolge ist nicht innerlich notwendig; auf jeden Fall hat sie ihre Vor- und Nachteile. Der Vorteil liegt in einem klaren Aufbauprinzip; zu kurz kommen könnte dabei die Rolle der Theologie, deren Aussagen nach den inhaltlichen Darlegungen philosophischer Herkunft nicht mehr ihre volle Bedeutung erhalten, und die Tatsache, dass jedes Nachdenken immer schon seine geschichtlichen Ausgangspunkte hat, die es unvermeidlich mitprägen. S. selbst ist sich bewusst, dass seine Gedanken in einem Zusammenhang mit geschichtlich gewordenen Wertungen und Normierungen stehen. Aber es wird in diesem Zusammenhang darauf verzichtet, den eigenen Stand- und Ausgangspunkt genauer zu bestimmen, was ohne den Rückgriff auf die Gesamtsicht

[1] Vgl. Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf: Patmos 1980, den Abschnitt „Die vermissten Tugenden", 299–305.

[2] Dazu hat Werner Wolbert Stellung genommen: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 125–131; seine Feststellungen können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden.

der Wirklichkeit in der Perspektive des Glaubens kaum möglich ist.[3] Die der ethischen Theoriebildung zugrundezulegende Anthropologie bleibt ohne diesen Rückblick defizient. Selbstverständlich bleibt für das Verständnis Theologischer Ethik gültig, dass auch aus ihrer Perspektive heraus moralische Urteile einer rationalen Begründung bedürfen, die unabhängig von Voraussetzungen des Glaubens oder der Weltanschauung gilt. Gewichtigster Gewährsmann ist für diese Frage bei S. Thomas von Aquin, der ihn zudem gelehrt hat, mit bedeutenden ethischen Einsichten auch im außerchristlichen Raum, v. a. im alten Griechenland zu rechnen. Wer sich mit Tugendlehre beschäftigen will, kommt an Aristoteles nicht vorbei.[4] Eine weiterführende philosophisch-theologisch konzipierte Erkenntnistheorie hätte hier nützlich sein können.

2. Für den Systematiker sind die reflektierten *Ausgangspunkte seines Denkens* entscheidend. S. sieht in der neuzeitlichen Ethik die Perspektive des handelnden Subjektes „immer mehr an den Rand gedrängt"(46).[5] Er möchte diesem Trend durch eine Entwicklung der Tugendethik entgegenwirken und greift dabei auf die mittelalterliche, speziell die thomanische Ethik zurück, in der das Ideal des Guten zu uneingeschränkter Annahme des Menschlichen mit allen Strebungen führen kann (47). Einsatzpunkt ist hier die „Ur-Einsicht in den Sinn des Guten, die jedem Menschen unmittelbar vertraut ist." (52) und: „wer die Idee des Guten nicht versteht, der hat nicht begriffen, was es heißt, ein Mensch zu sein und als Mensch zu leben." (53, vgl. 264).[6] Allgemeiner und abstrakter geht es kaum. Ob es nicht glücklicher wäre, mit konkreter ethischer *Erfahrung* zu beginnen?[7] Hat der barmherzige Samaritaner die Idee des Guten verstanden?[8] Und was würde das bedeuten? Ein weiteres, hier kaum bedachtes Problem ist die Rücksicht auf die Situation, in der wir uns denkgeschichtlich bewegen. Zwar ist der Rückgriff auf Thomas immer wieder lohnend und vermutlich unverzichtbar; aber er entlässt uns nicht aus der pluralistischen Situation, in der Wahrheitsfindung heute geschehen muss.

Ich habe den Eindruck, dass auch der Rückgang auf Thomas mit der Zitation des bekannten Artikels 2 der q 94 in der I/II andere Konsequenzen offen lässt, als sie von S. gezogen werden. Das formale erste Prinzip der theoretischen Vernunft wird von Thomas folgendermaßen eingeführt: „Daher lautet das erste unbeweisbare Prinzip: ‚Man kann etwas nicht zugleich bejahen und verneinen'. Dieser Grundsatz gründet in dem, was Sein und Nichtsein besagt, und auf diesen Grundsatz stützen sich alle anderen Grundsätze."[9] Thomas geht also aus von dem ersten Prinzip der theoretischen Vernunft, dem Widerspruchsprinzip. Dem entspricht (implizit) im ersten Prinzip der praktischen Vernunft die Aufforderung, einen existentiellen Widerspruch als Selbstwiderspruch zu vermeiden. Hier ist ein gewisses Gefälle der Aussagen unübersehbar, auf das Thomas nicht ausdrücklich aufmerksam macht. Auf der ersten Ebene lautet das erste Prinzip der praktischen Vernunft, „Bonum est quod omnia appetunt". Das bonum muss auf dieser Ebene des Vergleichs fraglos den *Transzendentalien* zugerechnet werden; als erster Grundsatz – hier macht Thomas einen Gedankensprung vom bonum transcendentale zum bonum morale – wird auf der *moralischen Ebene* ebenso unmittelbar wahrgenommen: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden." Aus dem Zwischentext bei Thomas ergibt sich, dass das (moralisch) Böse ursprünglich als dasjenige angesehen wird, was zum Menschsein des Menschen im Widerspruch steht, das Gute als das, was der ratio finis, der Sinnausrichtung seines Wesens entspricht.[10] Hier wären Anknüpfungspunkte für ein inhaltlich geprägtes Verständnis des Guten gegeben, dies auf dem Hintergrund der zugrunde liegenden Vorstellung vom Menschsein des Menschen, von der Sinnausrichtung seines Wesens her. Man könnte, wenn es primär darum geht, in dieser Entsprechung zu leben, auch sagen, dass sich in der Vorstellung des Aquinaten indirekt die Überzeugung zeige, der Mensch sei sich in seinem Menschsein aufgegeben. Denn das (moralisch) Gute ist ursprünglich als Übereinstimmung gedacht, als Übereinstimmung des Menschen mit der ratio finis seines Wesens. Der ratio finis widerspricht umgekehrt das Böse. Es ist in diesem Sinn immer Selbst-Widerspruch, Nichtannahme seiner selbst. Das Gute dagegen ist Selbstannahme und Bejahung des Anspruchs, den der Einzelne in seinem Mensch-Sein konkret wahrnimmt. Die Parallele der beiden Grundprinzipien der theoretischen und der praktischen Vernunft liegt also erstens in der Notwendigkeit, Widerspruch als negativ abzulehnen und zweitens in der Unhinterfragbarkeit dieser ersten, vom Menschen intuitiv und notwendig erkannten Wahrheit.

Man kann infolgedessen das erste Prinzip der ethisch-praktischen Vernunft, dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, als Grundprinzip der gesamten moralischen Ordnung ansehen, dessen Wahrnehmung nach S. den Menschen ausmacht. Insofern ist auch bei Thomas bereits die Forderung auszumachen, dass der Mensch „einig sei mit sich selbst".[11] Den Ausgangspunkt bei dieser *Erfahrung* zu wählen hätte den Vorteil, Gut und Böse von Anfang an in ihrer existentiellen Brisanz wahrzunehmen: Es geht um verantwortete menschliche Existenz, um das Gelingen des Lebens. Außerdem wäre der Grundgedanke einer vom Gedanken der Schöpfung geleiteten Ethik wie selbstverständlich einzuführen; denn das Subjekt, welches hinter dem Vorgang steht, in dem dem Menschen sein Menschsein anvertraut wird, ist der Schöpfer, der den Menschen mit allen seinen Möglichkeiten ins Dasein ruft.[12] Die ethische Grunderfahrung setzt so eine Urdistanz des Menschen von sich selbst voraus und darin die Möglichkeit von Selbstwiderspruch oder Selbstannahme, von ja oder nein zum Menschsein. Wo es aber um Sinnerhellungen der Existenz geht, also um ethische Wahrnehmung, ist die Notwendigkeit hermeneutischer Verfahren vorauszusetzen; Deutungen, die Sinnerhebung zum Ziel haben, gehören zu jeder sittlichen Erkenntnis.[13]

3. Die beiden in der Ethik zentralen Termini von *Tugend- und Wertorientierung* werden bei S. nicht in einem Zusammenhang vorgestellt; über Werte schreibt er nur im Zusammenhang mit der Norm-

[3] Vgl. Weischedel, Wilhelm: „In dieser Situation (gemeint ist der heutige Pluralismus ethischer Meinungen) bleibt nur eine einzige Möglichkeit: dass der Skeptiker den Skeptizismus, den er als Grundzug seiner Epoche versteht, ausdrücklich setzt und in einem Grundentschluß als eigene Möglichkeit ergreift." In: Skeptische Ethik, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 181; er sieht die Notwendigkeit einer Entscheidung zum eigenen Standpunkt, von dem aus gedacht wird. Dass ethische Einsicht jeweils Beanspruchung der Freiheit und Entscheidungen voraussetzt, hat Klaus Demmer an verschiedenen Stellen betont; vgl. besonders: Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (SThE, 15) Freiburg u. a.: Herder, und seine in derselben Reihe Nr. 27 erschienene Moraltheologische Methodenlehre.

[4] Aber sie hat nach S. auf diese Weise auch die Chance, das spezifisch Christliche in der Ethik deutlicher herauszuarbeiten als der ausschließlich an rein normativer Ethik Interessierte (26f).

[5] Man wundert sich, wenn man bedenkt, dass die Denkgeschichte der Moderne insbesondere durch die Freiheitsthematik bestimmt ist. Das weitere Werk von S. zur Freiheitsthematik, das inzwischen vorliegt (Theologie der Freiheit, Freiburg: Herder 2007), dürfte dazu Aufschluss geben.

[6] S. bewegt sich hier auch in Gefilden moderner sprachanalytischer Ethik, wenn er in einem engen Zusammenhang mit dem Rückgriff auf Thomas den Engländer G. E. Moore zitiert, der den Bedeutungen des Wortes Gut nachgeht.

[7] Wünschenswert wäre, eine Analyse konkreter ethischer Wahrnehmung durchzuführen, in der bewusst gemacht würde, wie hoch der Anteil des Einsatzes menschlicher Freiheit darin zu veranschlagen ist. Schon das Neue Testament wusste davon (vgl. z. B. Röm 12,1–2; Phil 1,9–10); die Erinnerung daran in GS 16 des Vat. II: „Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme [...]" hätte mehr Beachtung in der Praxis des kirchlichen Lehramtes verdient.

[8] Diese Rückfrage mag simpel klingen; sie ist jedoch auch eine Anfrage an S.s Zuordnung von Philosophie und Theologie; man kann fragen, ob es den von jeder Glaubensoption unabhängigen, nur der ratio folgenden Menschen tatsächlich gibt. Wir sind immer schon als denkende Menschen in einen Zusammenhang eingebunden, in dem die geschichtliche Wirksamkeit gläubiger Überzeugungen, von denen ja auch S. spricht, nicht ohne Glaubensoption gedacht werden kann.

[9] (Eigene Übersetzung im Anschluss an O. H. Pesch) aus dem corpus des Artikels der Summa Theologica, Bd 13, Heidelberg, u. a. 1977, 73f.

[10] Vgl. De virt., q. 1 a1, corpus: „quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem." S. zitiert in entspr. Zusammenhang de veritate 21,1.

[11] S. zitiert Schiller (76).

[12] Entsprechend S., 160. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht im Blick auf den Menschen von dessen Berufung und nimmt ihn auf diese Weise als von seinem Wesen her ethisch beansprucht wahr; vgl. B. F.: Berufung als ethische Grundkategorie. Zur Ethik des II. Vatikanischen Konzils. In: Zeugnis und Dialog: die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil; Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag, hg. von Wolfgang Weiß, Würzburg: Echter 1996, 398–413. S. nimmt den Gedanken des Gerufenseins in Freiheit und Vernunft in anderem Zusammenhang auf (vgl. 115).

[13] Vgl. hierzu das Gesamtwerk von Klaus Demmer, besonders die in Anm. 3 zitierten Arbeiten. S. kommt erst viel später auf die Einbeziehung hermeneutischer Methoden in die Normbegründung zu sprechen (bes. 422–428); dort kommt allerdings der Hermeneutik nicht der Stellenwert zu, den sie im Vollzug jeder ethischen Wahrnehmung erkennen lässt.

begründung.[14] Dort stellt er an einer Stelle fest, dass der moralische Wert einer Handlung nicht ausschließlich von der Normerfüllung her gedacht werden kann, sondern davon, dass „die grundlegenden Güter und Werte" gefördert werden oder nicht (361). Würde man die Förderung von Werten als Aufgabe der Tugendethik ansehen, was nach dieser Sicht nahe liegt, dann wäre den Verhaltensnormen die Rolle eines schützenden Rahmens zuzuordnen und der Wertverwirklichung die Gestaltung dessen, was die Tugend als Werthaltung vor Augen stellt. Dabei geht es auch um die Entwicklung von ethischer Initiative und Kreativität (man denke an die Realisierung ehelicher Treue, die sich nicht damit zufrieden geben kann, nur das sechste Gebot zu halten). Dies ist insofern eine aktuelle Chance der Tugendethik in der heutigen Entwicklung der Gesellschaft, als in der wachsenden Differenziertheit der Lebensverhältnisse normative Ansprüche längst nicht mehr das Gesollte für den Einzelnen adäquat erfassen. Norm und Tugend konvergieren aber in dem gemeinsamen Bezug zum vorgegebenen Wert; man könnte sie als Rahmen und als gestaltetes Bild im Rahmen zueinander in Beziehung setzen. Damit würde gerade der Tugendethik die ihr zukommende Bedeutung zugesprochen: Das – individuell zu erstellende – Bild ist allemal wichtiger als der Rahmen. Die Epikie würde als eine Tugend erkannt, die von dem Blick auf den durch eine Norm zu schützenden Wert her auch die Sinnhaftigkeit der Normerfüllung in einer bestimmten Situation beurteilen könnte. Hier könnte Tugendorientierung auch zum Motor möglicher Normentwicklung werden.

Sieht man die Tugend als Ausrichtung auf Wertverwirklichung, bekommt die Tugendethik ein etwas anderes Gesicht. Sie hat in ihrer Tradition Elemente einer Verteidigungsstrategie weitergegeben; es ging jeweils um die Beherrschung der nicht immer beherrschbaren passiones, wobei das von S. schon in seinem beeindruckenden Werk „Bonum hominis" herausgearbeitete Verdienst des Thomas von Aquin dazu führte, die Kraft vitaler Triebdynamik als Element der Subjektivität des Handelnden zu verstehen und so in vollem Sinn zu „humanisieren".[15] Der Vorschlag, die Tugend zugleich als eingeübte Haltung bestimmender Wertverwirklichung zu verstehen, böte die Möglichkeit, die positive Wertorientierung deutlicher herauszustellen und entsprechend zu motivieren. Dabei ergibt sich die Bedeutung des Wertes aus dem Zusammenhang mit dem Menschsein des Menschen. In vielen Entscheidungen eines menschlichen Lebens wird Bleibendes geformt, der lebendige Strom freien Handelns prägt eine unverwechselbare individuelle Gestalt. Tugenden spielen darin eine Rolle, weil der Einzelne sich in ihnen zu Problemen verhält, die allgemein menschliche sind. So geformte Freiheit ist Gestalt gelungenen Menschseins. Tugenden sind nicht anders zu verstehen denn als realisierte Freiheit des Menschen, die auf ein Optimum an Selbstverwirklichung in bestimmten ethischen Bereichen bezogen ist. Die Tugend ist dabei nicht nur „gestaltete", sondern auch „gestaltende" Freiheit, sie prägt künftiges verantwortliches Handeln vor. Es läge nahe, hier auch eine Parallele zu sehen zu der Forderung, in der es nicht nur um das Tun, sondern v. a. um das Gut-*Sein* eines Menschen geht – wer Güte übt, tut dies nur richtig, wenn er dabei ein gütiger Mensch wird. Tugend ist Ausdruck ethischen Seins.

Das bedeutet zugleich, dass sie immer an die Personmitte des Menschen zurückgebunden ist. In dieser wurzelt die Einheit der je einmaligen Person, für die eine definierbare Wertausrichtung auf einen Wertbereich (Tugend) zwar immer die Aktivität des ganzen Menschen in Bewegung setzt, aber diese dennoch nicht vollständig umschreibt. Es ist aufschlussreich, dass in der Entwicklung einer Existentialethik im vergangenen Jh. – S. erwähnt sie in einem anderen Zusammenhang – Rahners Interpretation der Wahlregeln in den Exerzitien des Ignatius von Loyola dort auf Kritik stieß, wo seine Vorstellung einer Aktuierung der transzendentalen Weite des Vorgriffs menschlicher Freiheit in der Wahlhandlung zu wenig berücksichtigte, dass in den Exerzitien die Leben-Jesu-Betrachtungen ein wesentliches Element der Entscheidungsfindung darstellten. Ganzheit einer personalen Entscheidung kann weder durch den Rückgriff auf die allgemeinsten Prinzipien der praktischen Vernunft garantiert werden noch durch die Verwirklichung einzelner Tugenden. Sie müsste auch das anstreben, was Max Müller Grundwahl genannt hat, „die Wahl dessen, was wir eigentlich sein wollen, der Entwurf unserer eigenen Wesensgestalt."[16] Diese kann eigentlich für den Christen, wie offensichtlich Ignatius von Loyola voraussetzt, nur im Gegenüber zur Gestalt Jesu gelingen. Annahme durch ihn mit allen Möglichkeiten, die der Einzelne verwirklichen kann, entspricht dem Ruf, das, was wir vor ihm sein sollen, selber zu wählen im Vollzug der Nachfolge. Es kann keine Frage sein, dass es hier um das Ganze geht, dass das ethisch verantwortete Sein des Menschen hier seine eigentliche Kontur gewinnt. Ebenso ergibt sich wie von selbst die Unabschließbarkeit dieser Erfahrung, die einerseits das Persönlichste des Einzelnen betrifft, andererseits aber nicht end-gültig realisiert werden kann. Geschichtliche Erfahrungen hinterlassen ihre Spuren.[17] Tugendethik bedarf der Rückbindung an eine Reflexion der Ganzheitsentscheidung des Menschen von seiner Mitte her. Es ist sicher richtig, in der Realisierung der drei göttlichen Tugenden die entscheidenden Elemente christlicher Ethik zu sehen, wie S. es tut; im Bereich der individuell gestalteten spirituellen Mitte christlicher Existenz aber ist die Entfaltung dessen, was persönliche Beziehung zu Jesus Christus meint, unverzichtbar. In der Mitte des Ethos steht für den Christen diese personale Beziehung, in der er sich von Gott angenommen und angerufen weiß.[18]

4. Weithin folgt die systematische Erarbeitung der Tugendethik den geschichtlich vorgegebenen Schemata. Es ist keine Frage, dass die großen *Traditionen ethischer Weisung* ihre bleibende Bedeutung haben. Die Frage nach deren moderner Auslegung ist von S. nicht mit besonderer Intensität verfolgt worden. Die Aktualität bestimmter Haltungen, die uns die moderne Lebenswelt abfordert, steht nicht im Vordergrund. An einigen Stellen wundert man sich über den Optimismus, mit dem die Traditionen aufgenommen werden, ohne Hinweise darauf, dass manche Inkulturation des christlich-ethischen Erbes auch ihren Preis zu zahlen hatte.[19] Das Gewicht der auch bei Thomas wirksamen Spuren des stoischen Ethos[20] lässt erkennen, dass er zum Beispiel im Bereich der Sexualethik den Menschen mit den animalia vergleicht, ein Zeichen dafür, dass er noch kein Bewusstsein davon entwickeln konnte, dass es zur Natur menschlicher Sexualität gehört, einer kulturellen Gestaltung unterworfen zu sein.[21] Das müßte aber eine wesentliche Modifikation des Ethosverständnisses zur Folge haben, die hier nicht näher beschrieben wird. Der geschichtliche Ort verantworteter ethischer Existenz, an dem der Mensch sich vorfindet, ist heute durch eine Pluralität von kulturellen Bestimmungen konditioniert, auf die uns unterschiedliche Humanwissenschaften eindringlich hingewiesen haben.

5. Aus diesem Grund haben Moraltheologen auf die *Verantwortung* hingewiesen, die der Mensch für die *Ausgestaltung der Normen* trägt. Wo diese in solchen Zusammenhängen als „Artefakte der menschlichen Vernunft"[22] bezeichnet werden, werden sie zum Ausdruck der genannten Verantwortlichkeit; sie behalten immer responsorischen Charakter und müssen die unbeliebigen Vorgaben der Natur beachten, um nicht in Willkür abzugleiten.[23]

Aus den Bemerkungen v. a. zur Tugendethik S.s ist ersichtlich, worin der wichtige Ertrag dieser Arbeit und ihre Grenze bestehen: Sie macht auf kompetente und umfassende Weise mit der großen Tradition ethischen Denkens vertraut; sie hat auch – mehr als hier zum Ausdruck gebracht werden konnte – den Mut zu vielen konkreten Stellungnahmen, die zeigen, wie aktuell der Rückgriff auf die Geschichte ins Spiel gebracht werden kann, wo es um die Wahrung eines humanen Ethos geht. Wenn hier auf alternative Möglichkeiten insbesondere der Tugendethik hingewiesen wurde, so sind sie kei-

[14] Vgl. bes. 330–340. Er geht in seiner Tugendethik abgrenzend auf die Wertphilosophie des vergangenen Jh.s ein, ohne den Wertbegriff in der Tugendethik zu benutzen oder näher zu erläutern.

[15] Vgl. I/II, q 56, a 4 c.

[16] Max Müller: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. Freiburg – München 1971, 303.

[17] Natürlich auch die Entwicklungen, die die Gestalt Jesu Christi in immer neuen Akzentsetzungen präsentieren.

[18] Der letzte Teil der Normtheorie wird von S. überschrieben: „Die Freundschaft des Menschen mit Gott als Ziel des Gesetzes" (499); zuvor hat er betont, dass „die Anknüpfung am Tugendbegriff die Möglichkeit bereit-[stellt], den Weg der Nachfolge Jesu als eine umfassende Existenzbestimmung des Menschen zu denken." (133). Das wird gesagt, aber nicht zur tragenden Grundlage der Durchführung gemacht.

[19] Vgl. 134.

[20] S.th. I/II, q 94, a 2c: „[…] *dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit*, ut est coniunctio maris et feminae".

[21] Der Unterschied zur überkommenen Sicht der Keuschheit zeigt sich bei S. S. 89 u. S. 439; allerdings umschreibt er den humanen Sinn der Sexualität so, dass er nur auf den verheirateten Menschen zutrifft.

[22] So W. Korff, auf den sich S. bezieht (360).

[23] Im begrenzten Rahmen dieser Besprechung kann die Normtheorie nicht im Einzelnen behandelt werden.

neswegs als „einzigmögliche" gedacht, sondern als Versuch eines konstruktiven Gesprächsbeitrages, in dem Spuren eines Weiterdenkens angedeutet sind.

Münster Bernhard Fraling

Schöne-Seifert, Bettina: **Grundlagen der Medizinethik**. – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2007. 228 S. (Kröners Taschenbuch, 503), kt € 10,90 ISBN: 978–3–520–50301–5

Dem vorliegenden Einführungsbuch in die Medizinethik, aus der Feder der – nicht zuletzt auch durch ihre Mitgliedschaft im Nationalen Ethikrat und jetzt auch im Deutschen Ethikrat – bekannten Münsteraner Professorin für Ethik in der Medizin, liegt im Kern ein Beitrag in dem von J. Nida-Rümelin herausgegebenen Handbuch „Angewandte Ethik" (2. Auflage 2005) zugrunde, der aber aktualisiert, revidiert, ergänzt und durch einige neue Unterkapitel vervollständigt wurde.

Das Buch gliedert sich in 9 Kapitel. Das *1. Kap.* dient der Bestimmung der Begriffe „Ethik" und „Medizinethik" und gibt einen Überblick über die Entstehung und den gegenwärtigen Stand der Medizinethik. Im *2. Kap.* wird dann in einer metaethischen Überlegung der in der Medizinethik – v. a. von T. Beauchamps und J. Childress – entwickelte und weitgehend akzeptierte kohärentistische Prinzipienansatz (Autonomie, Schadensvermeidung, Fürsorge, Gerechtigkeit) zur Begründung ethischer Urteile vorgestellt und diskutiert. Nach der Klärung des Normbegründungskonzepts widmet sich das – in seiner Systematik vielleicht am wenigsten klare – *3. Kap.* normativen Grundfragen, die sich durch verschiedene Themenbereiche der Medizinethik hindurchziehen. Ausgehend von einer Erläuterung des Prinzips der Patientenautonomie wird die Frage eines starken und schwachen Paternalismus diskutiert. Die Bedeutung der Autonomie wird an Grenzfällen der prädiktiven Medizin und der Patientenverfügung durchgespielt. Im Blick auf die Problematik der Sterbehilfe werden das Kriterium der Lebensqualität und – als Gegenposition – die Betonung der Heiligkeit des Lebens, die Frage nach Personen und Nicht-Personen, die Unterscheidung von Tun und Unterlassen, Verantwortung und Natürlichkeit sowie schließlich die verschiedenen Formen des Dammbrucharguments entfaltet und erörtert. Im *4. Kap.* wird eingehend das Arzt-Patienten-Verhältnis und der Zusammenhang von Aufklärung und Einwilligung an den Beispielen der prädiktiven Genetik, des Enhancements und des Humanexperiments thematisiert. Das *5. Kap.* beschäftigt sich mit dem Umgang mit Sterben und Tod. Es geht um die Frage nach einem würdigen Sterben, nach Möglichkeiten der Sterbehilfe und nach der Einordnung des Hirntods und der irreversiblen Bewusstlosigkeit. Das *6. Kap.* ist ganz der Frage der Organtransplantation gewidmet. Diskutiert werden die Fragen der Spenderregelung, der gerechten Verteilung, der Lebendspende, des Organhandels und der Xenotransplantation. Im *7. Kap.* werden dann die Fragen der Fortpflanzungsmedizin und des Umgangs mit menschlichen Embryonen angesprochen. Hier geht es um den moralischen Status des Embryos sowie um die Beurteilung der assistierten Fortpflanzung, der Abtreibung und vorgeburtlichen Selektion und um Forschung mit frühen Embryonen. Das *8. Kap.* bringt die Thematik einer gerechten Verteilung im Gesundheitswesen angesichts immer knapperer Ressourcen zur Sprache und problematisiert v. a. bisherige Konzepte für Rationierungskriterien. Das *9. Kap.* schließt das Buch mit einem Ausblick auf künftig anstehende Themen wie Neuroethik, Verhaltensgenetik, den Einsatz von Nanotechnologie und das zunehmende Erfordernis von Ethikberatung ab.

Mit der Nennung dieses Themenspektrums wird bereits deutlich, dass die Vf.in alle wesentlichen, derzeit strittigen Themen der Medizinethik anspricht. Die Stärke des Buches liegt dabei sicher darin, die Entwicklung der Diskussion in den einzelnen Themenbereichen unter Verweis auf eine Fülle von Literatur v. a. aus dem englischsprachigen Bereich nachzuzeichnen, und weniger in der systematischen Entfaltung und Durchdringung des jeweiligen Problemkreises. So bleibt es zumeist auch bei der – in der Darstellung jeweils durchaus fairen und treffsicher skizzierten – Konfrontation der kontroversen Positionen und ihrer hauptsächlichen Argumente, im Anschluss an die die Vf.in dann meist ihre stets liberale Auffassung hervorscheinen lässt und immer ausdrücklich von einer konservativen Position abhebt.

Eines von vielen Beispielen für den eher pragmatischen Umgang mit der Materie können die Ausführungen gleich im 2. Kap. zu den Grundlegungsfragen der Medizinethik bieten. Der kohärentistische Ansatz, in dem es um das Finden eines Überlegungsgleichgewichts zwischen ethischen Intuitionen und Prinzipien geht, wird hier als Alternative gegenüber einer reinen Kasuistik einerseits und einem deduktiven Anwendungsmodell andererseits eingeführt. Zugleich werden die Schwächen aufgewiesen, die dieses Modell unbrauchbar machen. Unbefriedigend bleibt dabei der Hinweis, hier gäbe es noch einiges zu klären (29). Könnte es nicht auch überzeugendere Alternativen geben, etwa ein Verfahrensprinzip, das am Gedanken der Verhältnismäßigkeit der Mittel orientiert ist? Die Auflistung verschiedener Typen ethischer Theorien (30f) bleibt jedenfalls bei einer bloß additiven Nebeneinanderstellung stehen, ohne darin irgendeine Abfolge der Begründung oder eine Konsequenz für den eigenen Ansatz zu ziehen. Auch die Behandlung der – inzwischen klassischen – vier Prinzipien der Medizinethik (Autonomie, Schadensvermeidung, Fürsorge, Gerechtigkeit) bleibt nach einer kritischen Betrachtung lediglich bei der Erläuterung ihrer pragmatischen Funktionalität stehen, stellt sich aber nicht mehr die Frage einer grundsätzlichen Klärung ethischer Urteilsfindung und Entscheidungsbegründung.

Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man im Blick auf die Behandlung der Frage nach dem moralischen Status des Embryos (155–163). Auch hier werden die kontroversen Positionen mit einigen ihrer wichtigsten Argumente kurz skizziert und problematisiert (auch eine rein interessenfundierte Position wird dabei kritisch bedacht), dann aber eigentlich rein dezisionistisch aufgrund von äußeren Plausibilitäten und einer breiten Zustimmung für einen Gradualismus plädiert. Hervorzuheben ist freilich, dass die Vf.in es in diesem Zusammenhang ablehnt, den rein äußerlichen, funktionalen Aspekt, ob der Embryo sich in oder außerhalb des Mutterleibs befindet und zu welchem Zweck er erzeugt wurde, als relevant für die Statusfrage zu erachten.

Aus der Sicht theologischer Ethik kann man die Behauptung, die Kirchen, deren Auffassungen von der Vf.in lediglich in Grundzügen gestreift werden, würden sich nur auf religiöse Gründe stützen (157), wohl kaum so stehen lassen. Zumindest wäre die entsprechende Literatur der theologischen Ethik – auch über E. Schockenhoff hinaus – zur Kenntnis zu nehmen, die sich weder allein auf religiöse Gründe stützt, noch so einheitlich ist, wie die Vf.in meint. So kommt hinsichtlich der Sterbehilfe die – übrigens auch in der Erklärung der Glaubenskongregation zur Euthanasie genannte – Unterscheidung zwischen verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Mitteln in den Blick. Ebenso erliegt die Vf.in dem notorischen Missverständnis vieler Vertreter der Medizinethik, die Intention, die für die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Sterbehilfe maßgeblich ist, sei lediglich in einem psychologischen Sinne zu verstehen. Das moraltheologische Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung wird zwar erwähnt ebenso wie neue, interessante Argumente zu seiner Auslegung, all dem wird aber nicht weiter nachgegangen. Dass sich eine normative Unterschiedenheit der verschiedenen Varianten von Sterbehilfe über Absichtsdifferenzen nicht plausibel machen lasse (124), wird jedenfalls nur behauptet und nicht aufgewiesen.

Insgesamt ist das Buch eine gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Medizinethik und ein hervorragender Literaturbericht. Dagegen dürfte es als Einführungsbuch etwa für Studierende oder interessierte Laien zu voraussetzungsvoll und zu wenig didaktisch aufbereitet sein.

Würzburg Stephan Ernst

Theologie und Naturwissenschaften

Clayton, Philip: **Die Frage nach der Freiheit**. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 184 S. (Frankfurt: Templeton Lectures 2006), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–525–56981–8

Gegenstand der sog. „Frankfurt Templeton Lectures" – einer seit 2006 alljährlich vom Institut für Religionsphilosophische Forschung der Uni Frankfurt organisierten, mit Mitteln der Templeton Foundation finanzierten Vortragsreihe – sind Beiträge zum Dialog zwischen Religion, Philosophie und Naturwissenschaften. Deren erste Staffel im Mai 2006 widmete sich dem Verhältnis von Neurowissenschaft und Willensfreiheit; ein Thema, dessen mediales Erregungspotential trotz inzwischen sichtbarer Ermüdungserscheinungen immer noch nicht abgeklungen ist. Für diese Vortragsreihe wurde der kalifornische Philosoph und Theologe – u. a. Schüler Wolfhart Pannenbergs – Philip Clayton gewonnen; seine sechs Vorlesungen liegen der hier zu besprechenden Publikation zugrunde.

Clayton geht davon aus, dass der Streit, der gegenwärtig zwischen den Neuro- und Geisteswissenschaften um die menschliche Freiheit ausgefochten wird, in einer Sackgasse gelandet ist – die Positionen scheinen sich unvereinbar gegenüberzustehen. Deshalb wählt er den Umweg über die Geschichte der biologischen und kulturellen Evolution, um einen Begriff menschlicher Freiheit zu gewinnen, der zwar über den rigiden Reduktionismus und Determinismus streng naturalistischer Positionen hinausgreifen, aber doch nicht einfach mit dem

starken Freiheitsbegriff der traditionellen – wie C. es formuliert – „Substanzmetaphysik" (19) zusammenfallen soll. Als Materialobjekt der Untersuchungen steht damit das Verhältnis zwischen der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit und ihren biologischen bzw. neurologischen Korrelaten fest. Systematische Kernthese C.s ist, dass Freiheit ein Emergenzphänomen darstellt: Sie ist in einem langen evolutionären Prozess entstanden und von ihren biophysischen Wurzeln bleibend abhängig. Insofern ist sie eine gewordene und material bedingte Freiheit. Allerdings lässt sich Freiheit nicht auf diese ihre neuronale Basis reduzieren. Sie ist also real gegeben und nicht – etwa im Sinn einer rein regulativen Idee – fiktional und illusorisch. Methodisch geht C. entsprechend der Emergenzthese zunächst induktiv vor. Der so gewonnene asymptotische bzw. graduelle Freiheitsbegriff wird dann in den Schlusskapiteln mit einem konstitutiven, transzendentalen Freiheitsbegriff konfrontiert, um so zumindest die Offenheit der naturphilosophischen Emergenztheorie für eine theistische Option zu bewahren.

Die Problemexposition im *ersten Kap.* bietet eine kompakte Aufarbeitung zentraler Befunde der Hirnforschung und führt so in die neurowissenschaftliche Faktenlage der Debatte ein. Eine Beschreibung neuronaler Prozesse bei mentalen Verständnisleistungen fehlt ebenso wenig wie das berühmte Libet-Experiment oder einschlägige medizinische Studien über Hirntrauma-Patienten. Die leitende Frage ist dabei, ob eine reduktionistische Deutung dieser empirischen Basisdaten zufriedenstellen kann: Sind mentale Ereignisse auf die ihnen korrelierenden neuronalen Prozesse reduzierbar, bieten also die Befunde der Neurowissenschaften eine nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Erklärung für geistige Erfahrungen? C. sieht die Beweislast durchaus beim „Antireduktionisten" (31): Wer behaupte, dass „mentale Erfahrung eine kausale Wirksamkeit hat, die *mehr als* diese Gehirnprozesse darstellt" (ebd.), der müsse eben Gründe für diese Annahme nennen. Ein erster Schritt hierzu ist der Hinweis auf die argumentative Inkonsistenz der neurophilosophischen *philosophy of mind* etwa eines Daniel Dennett. Positiv geht es C. aber darum, mit der Emergenzthese eine naturphilosophische Theorie zur Willens- und Handlungsfreiheit vorzulegen, die plausibler ist als die streng naturalistische Alternative völliger neuronaler Determinierung.

Zu diesem Zweck wendet er sich nun im *zweiten und dritten Kap.* der Geschichte der biologischen und kulturellen Evolution zu. Um das Ergebnis der beiden Abschnitte gleich vorwegzunehmen: C. führt eine Vielzahl an Beispielen für die These ins Feld, dass die wachsende Komplexität der Biosphäre im Lauf der Evolutionsgeschichte mitnichten allein auf genetischer Prädisposition – zufällige genetische Mutation und Konservierung durch Selektion – beruht. Die Evolution des Lebens lässt sich, so sein Fazit, nicht hinreichend durch genetische Programmierung erklären, sondern „zeugt von einem kontinuierlichen Zusammenspiel genetisch codierter und übertragener Information einerseits und epigenetischen Faktoren andererseits" (72). So verläuft z. B. bereits bei der DNA-Aktivierung die Informationsweitergabe nicht monokausal, sondern synergistisch, mit Wechselwirkungs- und Rückkoppelungsprozessen. Schon auf molekularbiologischer Ebene „können die Phänomene also nicht exklusiv nach einem […] reduktionistischen Schema erklärt werden" (53). Ähnliches gilt für interzelluläre Stoffwechselprozesse. Allein aus naturwissenschaftlicher Sicht scheint ein strenger Determinismus folglich unwahrscheinlich: „Deshalb erzählt die Bestimmung durch das Genom nicht die vollständige Geschichte hinsichtlich der Ontogenese" (56). Die Diagnose erhärtet sich, sobald C. weiterschreitet zur Phylogenese: Auch Artbildung fungiert als Mittel zur Steigerung der Biodiversifikation.

Verhaltensbiologische und entwicklungspsychologische Beobachtungen belegen zudem einen derart hohen Grad an spontanen, nicht determinierten Verhaltensweisen und hochkomplexen sozialen Interaktionsformen bereits bei Insekten, Vögeln und Fischen, dass er sich berechtigt sieht, den Kulturbegriff aus seiner exklusiven anthropologischen Verwendung zu lösen und als evolutionären Faktor im gesamten Tierreich in Anschlag zu bringen: „Kultur als eine neue Dynamik der Evolution" (64), die den „Prozess der Emergenz des Neuen" (68) exponentiell beschleunigt. Denn die Bedeutung von Kultur und sozialem Lernen wächst mit dem evolutionären Entwicklungsstand stetig an: „Je komplexer Tiere werden, desto mehr von ihrem Verhalten ist sozial erlernt" (76). Entscheidend ist jedoch, dass Lehren und Lernen im Tierreich, dass Sozialverhalten und Tierkultur evolutionär relevante Faktoren darstellen. „Die Dynamik der biologischen Evolution wird nun ergänzt durch eine neue, kulturelle Dynamik, die in einem weit höheren Maß von Spontaneität und Flexibilität gekennzeichnet ist" (79) als etwa die mechanistische Genomübertragung, eben weil sie auf sozialer Tradierung und kultureller Praxis beruht.

Diese „Ko-Evolution der Biologie und der Kultur" (ebd.) ist es, die die Emergenz des ichbewussten, selbstreflexiven Geistes mitsamt seiner Fähigkeit zu symbolischem Denken und innerer Repräsentation des Artgenossen zur Folge hat. Beide Evolutionsformen sind nicht aufeinander reduzierbar, wirken aber interdependent. So provozierte z. B. der „Gebrauch kulturell übermittelter Artefakte […] einen starken Selektionsdruck zugunsten der komplexeren Gehirne, die für die Bewältigung dieser neuen Denkaufgaben erforderlich waren" (88). Mit Blick auf den Menschen bedeutet das: Seine aus ihren biophysischen und genetischen Dispositionen erwachsene kulturelle Welt bewirkt eine „intensive und fortdauernde Ko-Evolution des Gehirns […], eine Art Wechselwirkung zwischen Gehirn und Geist, die eine fast unvorstellbare Steigerung des Komplexitätsgrades des menschlichen Daseins mit sich bringt" (89).

Ist mit der Emergenz des Geistes aus seinen biologischen Ursprüngen zugleich das Phänomen der Willens- und Handlungsfreiheit im starken Sinn des Wortes erwiesen? Mitnichten, meint C. im philosophisch ausgerichteten *vierten Kap.*, in dem die naturwissenschaftlichen Befunde mit freiheitstheoretischen Überlegungen konfrontiert werden. Denn der bisherigen evolutionsbiologischen Argumentation sei nur zu entnehmen, „dass wir frei sind im Sinne einer graduellen Zunahme der Spontaneität gegenüber unserer Umwelt, unserer Konditionierung und unserer genetischen Prädispositionen" (99). Induktiv nachweisbar (und insofern kompatibel zum zuvor eruierten naturwissenschaftlichen Befund) sei also nicht ein starker, metaphysischer Freiheitsbegriff etwa kantischer Prägung, sondern lediglich die Annahme einer „graduellen oder asymptotischen Freiheit" (111). Darunter versteht C. eine „Als-ob-Freiheit von Handlungsträgern" (113): Handlungsträger handeln, „als ob sie wirklich frei wären" (114). Dabei mögen sie sich zwar im Laufe der Evolutionsgeschichte immer mehr – asymptotisch eben – an einen konstitutiven Freiheitsbegriff im metaphysischen Sinne annähern, sie werden diesen aber nicht erreichen. Das Prekäre an diesem Befund für C.: Bleibt es bei dieser „emergentistische[n] Freiheitstheorie" (113), lässt sich von Freiheit lediglich im Sinn einer regulativen Idee sprechen. Damit erwiese sich Freiheit letztlich als Illusion. Denn die so beschriebene Spontaneität und Variabilität nicht genetisch determinierter Handlungsweisen stellt trotz ihrer kausalen Offenheit und Nichtprognostizierbarkeit vielleicht „etwas Freiheitsähnliches" (ebd.) dar, ist aber noch lange nicht identisch mit dem transzendentalen Freiheitsbegriff der selbstgesetzgebenden Vernunft kantischer Provenienz: „Regulative Freiheit im Sinne der asymptotischen Freiheitstheorie ist nicht dasselbe wie wahre oder metaphysische Freiheit" (115).

Um zumindest die Denkmöglichkeit eines starken, essentiellen Freiheitsbegriffs offen zu halten, schwenkt C. in den beiden Schlusskapiteln über zu religiösen und theologischen Betrachtungen. Formal geht damit ein Methodenwechsel einher: Statt wie bisher dem „bottom-up"-Ansatz der Emergenztheorie zu folgen, wird nun gegenläufig „vom Ganzen zu den Teilen" (120) argumentiert. Im (sich dadurch etwas unvermittelt) anschließenden *fünften Kap.* wird der Zugang zu einem Begriff religiöser Freiheit v. a. über Schleiermachers Religionsschrift – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern – und den Monologen gesucht. Man könnte diesen Abschnitt als eine fundamentaltheologische Verteidigung der Legitimität religiöser Denkfiguren ansehen, auch wenn C. hier gerade nicht streng begrifflich argumentiert, sondern eher poetische und romantische Töne anschlägt. Während die strenge Wissenschaft *per definitionem* die Wirklichkeit partialisieren und die Augen vom Horizont abwenden müsse, wirbt C. mit der „bleibenden Schönheit und Anziehungskraft der Religion" (134), um das „unendliche Ganze" wieder in den Blick zu bekommen, das „allen Teilen voraus" geht (135). Inhaltlich führt ihn Schleiermacher dabei zu einem pan*en*theistischen Gottesbegriff (vgl. 139), der ihn der Immanenz des Unendlichen im Endlichen nachspüren lässt.

Dezidiert theologisch wird die Argumentation dann im letzten, *sechsten Kap.*, das von der „Emergenz des freien Geistes" (145) handelt. Denn für C. ist der Schritt von einem regulativen zu einem konstitutiven Freiheitsbegriff nur theologisch, nämlich über den Begriff eines unsere Freiheit begründenden und freisetzenden Gottes, gangbar. Die „Einführung der Gottesidee" soll die eingangs diagnostizierte Pattsituation zwischen Natur- und Geisteswissenschaften in der Freiheitsdebatte durchbrechen und so „ermöglichen, diese andere Art der Freiheit zu denken" (150). Anthropologisch resultiert daraus die These der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der in einer „Imago Dei-Korrelation" (150 u. ö.) zu seinem Schöpfer steht. Mit dem Begriff der Imago Dei-Korrelation geht es C. aber nicht nur um eine Charakterisierung des Gott-Mensch-Verhältnisses, sondern mehr noch um die Annahme einer proportionalen Analogie: Das Verhältnis Gottes zur endlichen Welt könne analog gedacht werden zum Verhältnis einer menschlichen Person zu ihrer biologischen Natur (vgl. 152, 161). Die Korrelation ist wichtig zur argumentativen Stabilisierung eines hinreichenden Subjekt- und Personbegriffs: „Gott ist Subjekt, also kann, gemäß der Analogie, das menschliche Subjekt gedacht werden" (171). Für C. ist Freiheit im vollen Wortsinn überhaupt „nur in Verbindung mit dem Postulat eines höchsten Subjekts und der Imago Dei-Korrelation" (170) denkbar. Denn nur dann kann postuliert werden, dass die menschliche Selbsttranszendenz nicht als ein evolutives Nebenprodukt ins Leere läuft, sondern ihr ein transzendenter Grund und Gehalt entspricht, sie folglich zielgerichtet und sinngefüllt ist. Damit ist nicht nur das anthropische Prinzip gestreift (vgl. 160), sondern v. a. der klassische theologische Freiheitsbegriff eingeholt: Freiheit als „Beziehung eines endlichen Wesens zu einem ihm [sic] übersteigenden Grund hin", als – wie C. mit Rahner formuliert – „Freiheit vor Gott und auf ihn hin" (159); Freiheit eben so nicht nur als zwar regulative, aber illusionäre Idee, sondern als „bedeutsame" (162), „fundamentale" (166), „transzendentale" (167) und „unbedingte" (102, 163, 171) Freiheit.

Philip Clayton hat ein starkes, ein faszinierendes und herausforderndes Buch geschrieben, dem viele und aufmerksame Leser zu wünschen sind. Gerade darum lohnt es sich, in eine kritische Diskussion einzusteigen. Am eindrücklichsten wirkt die Argumentation in den naturwissenschaftlich ausgerichteten ersten drei Kapiteln. Das induktive Vorgehen entlang der Evolutionsgeschichte ist methodisch ebenso plausibel wie der abschließende Befund überzeugend belegt: „Doch die Biologie erzählt nicht die ganze Geschichte. Biologische Strukturen sind notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für symbolisches Denken und Handeln" (92). Ob man in C.s Auswei-

tung des Kultur- und Spielbegriffs (beides existentiale Grundphänomene menschlichen Daseins) auf die gesamte Tierwelt einen Anthropomorphismus sieht, der die Tier-Mensch-Differenz sprachlich unzulässig einebnet, sei dahingestellt. Entscheidend ist die mit dieser Sprachregelung gemeinte Sache: Soziales Verhalten ist nicht nur spontan, nicht prognostizierbar und nicht determiniert, sondern entwickelt eben deshalb im Zuge seiner Tradierung und bei zunehmender Komplexität der betroffenen Individuen eine evolutive Dynamik, die der biologischen Evolution via Genmutation und Selektion zumindest als Ko-Prinzip an die Seite zu stellen ist. Damit ist – und das scheint mir zentral zu sein – der strenge Naturalismus und Determinismus einiger medial gegenwärtig im Übermaß präsenter Hirnforscher schon aus naturwissenschaftlichen Gründen obsolet.

V. a. aber die Emergenztheorie, mit deren Hilfe sich die Entstehung von Geist und Freiheit aus ihren biophysischen Grundlagen und evolutionsgeschichtlichen Ursprüngen erklären lässt, ohne sie auf diese zu reduzieren, überzeugt. Umso erstaunlicher wirkt, wie wenig philosophische Belastbarkeit C. einem emergenztheoretischen Freiheitsbegriff zuzutrauen scheint. Denn emergenztheoretisch sei ja nur ein kompatibilistischer Freiheitsbegriff zu erreichen, ein Freiheitsbegriff also, der mit einem harten naturalistischen Determinismus vereinbar ist und ein Anderskönnen unter gleichen Umständen ausschließt. Klassisches Beispiel hierfür ist etwa Harry Frankfurts Gedankenexperiment (Journal of Philosophy 66, 1969, S. 829–839) über die von Black überwachten Entscheidungen des Jones. Sobald Jones eine Entscheidung zu treffen im Begriff ist, die Black missfällt, manipuliert er den Willen von Jones durch einen Eingriff in dessen Gehirn dahingehend, dass Jones die Entscheidung im Sinne Blacks trifft. Frankfurt will zeigen, dass das Bestehen alternativer Möglichkeiten nicht notwendige Bedingung moralischer Verantwortlichkeit ist: Jones hatte faktisch keine alternativen Möglichkeiten und sich anscheinend doch frei entschieden. Eine solche kompatibilistische Freiheit aber, so C. zu Recht, ist eine Farce (vgl. 102): Eine Als-ob-Freiheit ist keine Freiheit, sondern eine Fiktion. Und die Tatsache, dass diese Fiktion bisweilen als regulative Idee fungiert, hebt das Illusorische an einem solchen Freiheitsbegriff in keiner Weise auf.

Nun bedeutet allerdings der Umstand, dass ein Sachverhalt eine Ursache hat, noch lange nicht, dass dieser Sachverhalt determiniert ist. Bereits C.s Analysen über (spontanes, nicht determiniertes!) Sozialverhalten im Tierreich belegen doch hinreichend, dass die Wirksamkeit des Kausalprinzips mitnichten die Gültigkeit strenger Determination beinhaltet: Das Lernverhalten von Fischen und Vögeln oder der Werkzeuggebrauch von Schimpansen haben selbstverständlich zuordenbare Ursachen innerhalb des Kausalnetzes, sind dadurch aber noch lange nicht als determiniert im Sinne strenger Alternativlosigkeit anzusehen. Insofern scheint C. hier Kausalität und Determination irrigerweise synonym zu gebrauchen. Letztere verunmöglicht Freiheit allerdings, Erstere jedoch nicht. Weil C. beide zu identifizieren scheint, kommt er mit seiner Emergenztheorie – die ja naturgesetzmäßigen Kausalitäten Rechnung tragen will – über einen kompatibilistischen Freiheitsbegriff nicht hinaus.

Ein weiterer Grund für die Reichweitenunterschätzung des emergenztheoretischen Freiheitsbegriffs liegt darin, dass C. den libertaristischen Freiheitsbegriff überdehnt und mit Prämissen belastet, die dieser eigentlich gar nicht tragen müsste. Denn C. sieht die Gültigkeit eines libertaristischen Freiheitsbegriffs nur dort als gegeben an, wo die Handlungen eines Handlungsträgers „sich je dem gesamten Kausalnexus entziehen" (113). Libertaristische Willens- und Handlungsfreiheit setzt für ihn die „Existenz völlig freier (im Sinne uneingeschränkter) Handlungen" (115) voraus. Die „Freiheit der Libertarianer" liegt für C. nicht nur in der Fähigkeit des Anderskönnens unter gegebenen Bedingungen, sondern darin, dass die Freiheit, sich zwischen A und Nicht-A zu entscheiden, „unabhängig von sämtlichen Kausalfaktoren im Universum, seien sie innerer oder äußerer Natur", (147) ausgeübt werden kann. Dieser so verstandene Libertarianismus deckt sich mit dem, was C. als den „traditionellen" Freiheitsbegriff ausmacht, dass nämlich eine Handlung nur dann als frei anzusehen ist, „wenn die eigene Entscheidung der erste Schritt in einem kausalen Prozess ist" (36), der freie Wille mithin „im Sinne einer unverursachten Ursache" (41) wirkt.

Eben diese Prämissen sind jedoch mit Geert Keil (Willensfreiheit, Berlin 2007, 92–103) als Mythen zu entlarven und zurückzuweisen, weil sie letztlich auf einem cartesischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* basieren und einen mentalen Entscheidungsträger implizieren, der zeitlich vor und logisch unabhängig von allen neuronalen Prozessen agiert. Von einem solchen „Mythos des Gespensts in der Maschine" (Gilbert Ryle) kann aber ernsthaft weder theologisch noch philosophisch die Rede sein. Um von Freiheit im vollen, im libertaristischen (Keil spricht abkürzend von „libertarisch" bzw. „Libertarismus") Sinne des Wortes sprechen zu können, braucht es weder Unbedingtheit im Sinne einer völligen Autarkie von allen einschränkenden Bedingungen, noch eine Losgelöstheit von den Kausalitäten der natürlichen Welt, noch die Fähigkeit, als gleichsam unbewegter Beweger eine Kausalkette in Gang zu setzen. Die Freiheit des So-oder-Anderskönnens setzt weder voraus, dass wir diese Fähigkeit aktual in jeder Situation ausüben können müssten (gegen Frankfurts Beispiel), noch verlangt sie so etwas wie eine metaphysische Erstursheberschaft (gegen C.s Überzeichnung des Libertarianismus), sondern sie bedeutet lediglich die Fähigkeit, Handlungen mit Gründen anzufangen. Mit anderen Worten: Ein zureichender und konsistenter Begriff von Willens- und Handlungsfreiheit „zeigt sich im vernünftigen Umgang mit vorfindlichen Kontingenzen" (Keil, Willensfreiheit, 152) und ist damit durchaus mit der Faktizität naturaler Gesetzmäßigkeiten und Kausalketten – und folglich auch mit der Emergenztheorie – vereinbar.

Sucht man wiederum nach Gründen für diese merkwürdige Bescheidenheit bei C., so stößt man auf den kantischen Begriff transzendentaler Freiheit. C. kritisiert zwar immer wieder den kantischen Dualismus von praktischer und theoretischer Vernunft, bei dem Ursachen und Gründe, Empirisches und Intelligibles seltsam unvermittelt nebeneinander zu stehen kommen (vgl. 118 u. ö.), übernimmt aber ganz augenscheinlich Kants Begriff der transzendentalen Freiheit als einzig hinreichende Freiheitsbestimmung. Die Konfrontation der Emergenztheorie mit dem transzendentalen Idealismus Kants führt C. aber – so meine ich – auf die falsche Fährte. Denn C. schwächt mit der Wahl Kants als philosophischer Richtgröße unnötigerweise die Plausibilität der Emergenzthese ab. Stattdessen wäre es sinnvoller, gerade umgekehrt mit Hilfe eines emergenztheoretischen Freiheitsbegriffs nicht nur den kantischen Dualismus zwischen empirischer und intelligibler Welt, sondern damit verbunden auch seinen transzendentalen Idealismus einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Und ob sich der kantische Freiheitsbegriff dann bei näherer Betrachtung als wirklich so unvereinbar mit der Emergenzthese erweisen würde, steht nochmals auf einem anderen Blatt. Immerhin wehrt sich Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft nachdrücklich gegen eine simplifizierende Deutung des Unterschieds zwischen der reinen und der empirischen Erkenntnis: „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an" (KrV B 1). Deshalb spricht eine transzendentalphilosophische Lesart des Freiheitsproblems, die in der transzendentalen Idee der Freiheit die logisch notwendige Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheitsvollzüge (etwa in Form sittlicher Urteile) erkennt, nicht *per se* gegen den Umstand einer phylo- wie ontogenetischen Gewordenheit des reflexiven Bewusstseins von Freiheit: Im praktischen Gebrauch der Freiheit als material bedingtem Emergenzphänomen leuchtet mir Freiheit als apriorische, transzendentale und unbedingte Idee auf. Für Kant ist klar, dass sich der Versuch der theoretischen Vernunft, Freiheit als transzendentale Idee zu beweisen, ebenso in Antinomien verstricken muss wie der gegenteilige Aufweis ihrer Nichtexistenz (KrV B 472ff). Insofern bleibt auch für Kant die transzendentale Idee der Freiheit zunächst ein regulatives Prinzip, das seinen objektiven Gehalt und seine Wahrheit dann in Form eines Postulates der praktischen Vernunft erweisen muss (Galgenbeispiel, KpV 54; vgl. Saskia Wendel, Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff, in: G. Essen / M. Striet [Hg.], Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 13–45, hier 18–22).

So aber bleibt es dabei, dass C. zwar den kantischen Dualismus kritisiert, dessen transzendentalen Freiheitsbegriff aber unkritisch übernimmt. Der bleibt weiterhin maßgebend, kann nun aber – aufgrund der angenommenen Inkonsistenz der kantischen Position insgesamt und der begrenzten Reichweite des emergenztheoretischen Freiheitsbegriffs – nur theologisch über die Annahme eines die praktische mit der theoretischen Vernunft versöhnenden, transzendenten Grundes alles Seienden eingeholt werden (was wiederum, das sei am Rande erwähnt, eine gut kantische Denkfigur ist, man vgl. nur das kantische Gottespostulat, KrV B 838 und KpV 223). C. schreibt: „Es scheint sogar so, dass es ohne die Vorstellung eines transzendenten Grundes kein Mittel gebe, [...] zur Behauptung der nicht nur regulativen, sondern wirklichen Existenz eines geistigen Subjekts zu gelangen" (161). Und im Anschluss daran heißt es: „Nur in Bezug auf eine

Seinsebene, die von der endlichen Ordnung der Ursachen unterscheidbar ist, kann der Begriff eines geistigen Subjekts bewahrt werden, dem man eine bedeutsame Freiheit zusprechen kann" (162). Die Folge ist, dass die theologische Argumentation – losgelöst von naturwissenschaftlich gestützter Emergenztheorie und philosophischen Basisannahmen gleichermaßen – seltsam in der Luft hängt und v. a. in Verbindung mit den (sich manchmal hart an der Grenze zum Kitsch bewegenden) allgemeinreligiösen Einlassungen des fünften Kapitels fast ein wenig esoterisch wirkt.

Wenn ich – sozusagen mit C., aber über C. hinaus – argumentiere, dass die Emergenztheorie leistungsfähiger ist, als C. ihr zugestehen will, eben weil sie philosophisch nicht nur einem kompatibilistischen, sondern auch einem entmythologisierten libertaristischen Freiheitsbegriff nicht im Wege steht, dann nicht, um C.s dezidiert theologische Argumentation in irgendeiner Weise zu diskreditieren (die v. a. von Thomas Pröpper ventilierte Frage, ob ein panentheistischer Gottesbegriff und eine Grund-Gegründetes-Relation taugliche Denkformen sind, um die Gott-Welt-Beziehung als ein Freiheitsverhältnis auszulegen, lasse ich hier beiseite), sondern um die Fallhöhe des theologischen Arguments zu naturwissenschaftlichem Befund und philosophischem Begriff möglichst gering zu halten.

Aachen Matthias Remenyi

Drewermann, Eugen: **Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Band 1: Das Gehirn. Grundlagen und Erkenntnisse der Hirnforschung, Band 2: Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen**. – Düsseldorf: Patmos 2006 / 2007. 862 / 1068 S. (Glauben in Freiheit, 3: Religion und Naturwissenschaft, 4. Teil: Neurologie und Theologie), Ln jeweils € 49,90 ISBN: 978–3–491–21000–4 / 978–3–491–21001–1

Diese beiden voluminösen Bde (zusammen machen sie fast 2000 Seiten aus!) stellen den Abschluss des (laut Verlagsprospekt) „theologischen Hauptwerks" von Eugen Drewermann, „Glauben in Freiheit", dar. Die Struktur dieser Reihe mit insgesamt sieben (Teil-)Bden ist nicht ganz einfach zu durchschauen; sie umfasst nach einer „psychologischen Fundamentaltheologie" als erstem Bd eine Christologie als zweiten und eine Schöpfungslehre als dritten Bd. Diese Schöpfungslehre wiederum besteht aus zusammen fünf Teilbänden, in denen sich D. mit dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft auseinandersetzt. Dazu sind zunächst die Paläontologie, die Biologie und die Kosmologie seine Dialogpartner. Schließlich bearbeitet D. in den hier zu besprechenden beiden Bden unter dem Titel „Atem des Lebens" die Frage nach Gott im Dialog mit der modernen Neurologie – so sagt es der Untertitel. Allerdings geht es nicht um die Gottesfrage im engeren Sinn, sondern um den Menschen und sein Gehirn (Bd 1) und seine Seele (Bd 2). Auch der Begriff „Neurologie" im Untertitel darf nicht zu eng verstanden werden, denn er meint hier nicht nur diejenige medizinische Disziplin, die sich mit dem Nervensystem und seinen Erkrankungen befasst, sondern umfassender all jene Wissenschaften, die unter dem Sammelbegriff der Neurowissenschaften bzw. der Hirnforschung zusammengefasst werden. Zusätzlich zieht D. Befunde aus verwandten Bereichen wie der Verhaltensforschung, der Psychologie und der Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie heran, um deren Antworten auf die Frage, was den Menschen ausmacht, zu erheben. Außerdem greift er immer wieder auf Beispiele aus der Literatur, der bildenden Kunst und der Ethnologie zurück, an denen die naturwissenschaftlichen bzw. psychologischen Theorien erläutert und exemplifiziert werden.

Die Betitelung der beiden Bde mit „Das Gehirn" bzw. „Die Seele" ist nun nicht so zu verstehen, als würde in Bd 1 die naturwissenschaftliche und in Bd 2 die philosophisch-theologische Perspektive dargestellt – vielmehr ist die Perspektive der Hirnforschung bzw. Psychologie eine immer mitlaufende, bis hinein in die detaillierte Darstellung neurowissenschaftlicher Befunde und Theorien, auch in Bd 2. Der erste Bd beginnt mit einem im Vergleich zum Gesamtwerk recht kurzen Prolog, in dem D. auf knapp 40 Seiten einen Parforceritt durch die philosophische Seelenlehre von Platon bis in die Gegenwart bietet. Darin kommt D. zu dem Schluss, dass, nachdem die Frage nach der Seele „von der Theologie zunächst an die Philosophie weitergereicht wurde, um dann an die Psychologie delegiert zu werden, [...] es nur folgerichtig [scheint], wenn das Problem heute in der Neurologie abgehandelt wird" (I, 52). D. will sich den „überraschend neue[n] Herausforderungen an unser medizinisches und philosophisch-theologisches Menschenbild" (II, 19), die die Fortschritte in den Neurowissenschaften der letzten Jahrzehnte mit sich gebracht haben, stellen. Er tut dies in vier großen Abschnitten: Nach der knappen philosophischen Einleitung beginnt er mit dem Kap. „Ein bißchen Neuroanatomie und Neurophysiologie", in dem Aufbau und Funktion des Gehirns in einem Crashkurs auf gut 200 Seiten dargestellt werden. Der Titel ist nur scheinbar euphemistisch zu verstehen, denn tatsächlich kann dieser Überblick angesichts der immensen Fülle der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse nur einen Extrakt des vorliegenden Wissens bieten. Der zweite und längere Teil von Bd 1 befasst sich mit „einigen Leistungen des Gehirns und einigen Fragen aus Philosophie und Theologie". Hier widmet sich D. den Phänomenen Lernen und Gedächtnis, Traum, Wahrnehmung, Motivation, Schmerz und Lust, Emotion sowie Angst und jeweils deren neuropsychologischen Grundlagen; die philosophisch-theologische Deutung hat in diesem Teil jedoch nur eine Randfunktion. Mit dem Thema Angst beginnt D. auch den zweiten Bd, und es durchzieht diesen Bd immer wieder – nicht unerwartet, wenn man die Bedeutung dieses Themas im gesamten Werk und vielleicht sogar in der Grundhaltung D.s kennt, aber vom Stoff her sicherlich nicht zwingend. Der zweite Bd beleuchtet zunächst psychische Krankheiten, gegliedert nach psychosomatischen, psychoneurotischen und psychotischen sowie neurologischen Erkrankungen. Wiederum ist der erste Teil dieses Bdes mit knapp 300 Seiten kürzer als der zweite, in dem nun die spezifisch menschlichen Charakteristika Bewusstsein, Subjektivität / Selbstbewusstsein / Personalität (darunter auch Bemerkungen zur so genannten Neurotheologie), unsterbliche Seele (inkl. Nahtoderfahrungen) und Willensfreiheit untersucht werden, auch hier selbstverständlich unter ausführlicher Darstellung der entsprechenden humanwissenschaftlichen Erkenntnisse. Dieser Teil ist sicherlich derjenige, der für theologische Leserinnen und Leser am interessantesten ist und dem diese sich wohl auch zuwenden werden, ohne sich durch die vorangegangenen 1000 Seiten gearbeitet zu haben. Dies ist fraglos auch legitim, zumal wenn Grundkenntnisse der Neurobiologie aus anderen Zusammenhängen bereits bekannt sind. Als Fazit dieses Teils, aber auch der ganzen beiden Bde, könnte man vielleicht folgenden Satz festhalten, der die D.sche Theologie gut zusammenfasst: „An Gott glauben kann man nicht, weil die Welt so ‚schön' und ‚gut' ist, sondern im Gegenteil: an Gott glauben muß man wegen der Gnadenlosigkeit der Welt – weil kein Mensch leben kann, ohne an Liebe zu glauben, er sie aber in der ‚Ordnung' der Natur nicht findet; und so glauben wir Gott, daß er *anders* ist und *anders* mit uns verfährt, als die Natur es jeder Zeit zu tun bereit ist." (II, 802)

Die Lektüre dieser zwei Bde hinterlässt beim Leser einen sehr zwiespältigen Eindruck: Einerseits ist D.s Absicht, die Herausforderungen der modernen neurowissenschaftlichen Erkenntnisse an die philosophische und theologische Anthropologie wahrzunehmen und zu bearbeiten, höchst nachvollziehbar und unterstützenswert. Die Dringlichkeit, mit der er die theologische Auseinandersetzung mit den Neurowissenschaften fordert, ist klar zu unterstreichen – gerade angesichts der medialen Präsenz der Hirnforschung und den oft vollmundig, aber kurzschlüssig gezogenen Konsequenzen hinsichtlich der Frage nach dem Menschen. Es ist höchste Zeit für die Theologie, in die laufenden Debatten einzugreifen und Position zu beziehen; dies geschieht bislang eindeutig zu wenig.

Andererseits jedoch bleibt der Leser mit einem unbefriedigten Gefühl zurück. Dies liegt nun nicht an der überbordenden Fülle der beiden Bände – im Gegenteil, D. versteht es, brilliant zu formulieren und den Leser durch treffsichere Beispiele und Querverbindungen geradezu zu unterhalten. Seine vielseitige Bildung und Belesenheit ist neidlos anzuerkennen, gerade auch seine bemerkenswerte Durcharbeitung der neurowissenschaftlichen Befunde – immerhin als Geisteswissenschaftler! Dass er immer wieder auf populärwissenschaftliche Texte etwa aus Zeitschriften wie „Bild der Wissenschaft" oder „Gehirn und Geist" zurückgreift, muss nicht unbedingt als Manko gewertet werden. Auch die immer wieder eingestreuten Ressentiments gegenüber der Zunft der (akademischen) Theologie und gegenüber den kirchlichen Autoritäten, die zwar aus der Biographie D.s erklärbar sind, sachlich jedoch nichts austragen, sind nicht das Problem.

Entscheidend ist, dass das Werk den gesetzten Anspruch einer interdisziplinären Zusammenschau von Theologie und Neurowissenschaften nicht erfüllen kann. Dazu will D. gleichzeitig zu viel und zu wenig: Er bietet ein Kompendium eigentlich aller Themen der modernen Hirnforschung, die für die theologische Anthropologie relevant sind. Doch in der Themenfülle und der Unmenge an genannten Befunden und Namen verliert sich der Leser – trotz der beigegebenen ausführlichen Register – und vielleicht auch der Autor. V. a. aber macht D. nicht deutlich, wie die Ergebnisse der Neurowissenschaften wirklich theologisch einzuordnen wären; vielmehr bleiben die philosophischen und theologischen Deutungen an vielen Stellen, an denen es interessant würde, nur auf einer vagen feuilletonistischen Ebene. Als Beispiele seien genannt die Diskussion der neuzeitlichen Entwicklungen der Leib-Seele-Problematik, in der zwar viele Namen fallen, der systematische Kern des Leib-Seele-Problems jedoch nicht herausgearbeitet wird (II, 390–410; auch 691–721), oder die Gegenüberstellung von Buddhismus und Christentum „als den beiden idealtypisch möglichen Antworten auf die moderne Neurologie" (II, 643), von denen eine das Personsein des Menschen als Illusion begreift und die andere dieses Personsein in einem absoluten Personsein begründet sieht. Zwar ist dies eine anregende Gegenüberstellung, die aber deutlich tiefer zu entfalten wäre.

Mit dieser Kritik soll also nicht gesagt werden, dass sich in diesem Text nicht viele originelle Gedankensplitter und theologische Kommentare fänden – z. B. die Abnahme anerkannter Wunderheilungen in Lourdes bei gleichzeitiger Zunahme von Spontanheilungen, die in der medizinischen Fachliteratur berichtet werden; dies zeigt, dass Wunder v. a. als kommunikatives Geschehen zwischen Heiler und Geheiltem zu verstehen sind, wobei die heilende Autorität mittlerweile verstärkt im Bereich der Medizin statt der Religion gesehen wird (II, 90f), oder die luzide Auffächerung der logischen Möglichkeiten, mit den Befunden der sogenannten Neurotheologie umzugehen (II, 675f). Jedoch sind unterm Strich die hier zu findenden theologischen Grundaussagen bereits aus anderen Werken D.s bekannt. Von den Ergebnissen der Hirnforschung lässt sich D. weniger verblüffen, sondern scheint sie als Bestätigung seiner theologischen Ansichten zu verstehen.

Ein entscheidendes Problem bei D. liegt darin, dass die wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Aussagen nicht hinreichend geklärt ist; dies wird bereits in der Einleitung zu Bd 1 deutlich. Zwar ist D. darin zuzustimmen, dass Gott nicht als innerweltliche Ursache unter anderen Ursachen missverstanden werden oder als Lückenbüßer für naturwissenschaftlich (noch) nicht Verstandenes herhalten darf (vgl. II, 425f). Nimmt man aber diese Einsicht ernst, so muss beachtet werden, dass sich die beiden Perspektiven, die naturwissenschaftliche und die theologische, auf ganz unterschiedlichen Ebenen mit jeweils unterschiedlichen Geltungsbereichen bewegen, dass sie also zunächst einmal als inkommensurabel zu betrachten sind. Will man beides zusammenbringen, so ist die Art und Weise der Vermittlung eigens und ausführlicher zu begründen, als D. es hier tut – anderenfalls müsste man feststellen, dass ein sinnvoller Dialog zwischen Theologie und Hirnforschung unmöglich ist, weil sich beide auf völlig unterschiedlichen Ebenen bewegen. Dann wären die vielen Seiten, die D. hier geschrieben hat, völlig sinnlos. Dies soll hier freilich gerade nicht behauptet werden, sondern im Gegenteil mit Nachdruck für einen Dialog von Theologie und Hirnforschung plädiert und gewürdigt werden, dass D. diesen anstoßen will.

Nach Meinung des Rez. ist in diesem Zusammenhang der aristotelisch-thomanische Hylemorphismus (für den D. immerhin trotz Kritik auch eine gewisse Sympathie bekundet, vgl. I, 26–29; II, 389f) auch in der aktuellen Situation stärker, als es D. annimmt, und kann eine wissenschaftstheoretisch verantwortbare Basis für einen Dialog von Hirnforschung und Theologie abgeben. Denn Geist und Materie sind in dieser Sichtweise nicht (dualistisch verstandene) Teile des Menschen, sondern Aspekte an ihm, wobei die Materie notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für den Geist ist. Dies entspricht grundsätzlich der Leitidee der modernen Neurowissenschaften, wonach ein funktionierendes Gehirn (notwendige, nicht hinreichende) Bedingung für mentale Phänomene ist. Andererseits ist der Geist nicht (wie in naturalistischen Positionen) auf die Materie reduzierbar, sondern prinzipiell unabhängig von ihr, insofern z. B. die Bereiche des Intellekts und der Sprache eine Ebene berühren, die den Bereich individuierender materieller Bedingungen transzendiert und somit über ihre materielle Basis hinausgeht. Ein so verstandener Hylemorphismus zeigt also zum einen die neuronale Realisierung mentaler Phänomene und verdeutlicht somit die prinzipielle Relevanz der Hirnforschung auch für theologische Fragestellungen; zum anderen sichert er die bleibende Verschiedenheit von neuronaler und geistiger Ebene.

Die (insgesamt hohe) Lesefreundlichkeit der beiden Bde ließe sich noch erhöhen, wenn der Text durch Fußnoten von den in ihn eingearbeiteten und den Lesefluss oft störenden Zitationsbelegen entlastet würde und einzelne Nachweise in einem Gesamtliteraturverzeichnis besser auffindbar wären als bei der nach thematischen Gesichtspunkten gegliederten und dadurch unübersichtlicheren Bibliographie.

Münster Tobias Kläden

Steinke, Johannes Maria: **John Polkinghorne**. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2006. 132 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 4), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–525–56976–9

Das hier zu besprechende schmale Werk des ordensüblicherweise philosophisch und theologisch ausgewiesenen Jesuiten Steinke widmet sich ausschließlich dem Werk des englischen Physikers und Theologen John Polkinghorne. Es scheint so, als handle es sich bei dieser Arbeit um die mit dem Adolf-Haas-Preis ausgezeichnete Magisterarbeit im Fach Philosophie.

Polkinghorne (Jahrgang 1930) hat den Versuch unternommen, die offenbaren oder nur scheinbaren Widersprüche zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit seiner Konsonanztheorie zu versöhnen.

Einleitend identifiziert S. vier Typen des Miteinanders von Theologie und Naturwissenschaft: konfliktuell, strikt unabhängig getrennt, dialogisch, integrativ. P.s Ansatz ist allenfalls in dem Sinne als integrativ aufzufassen, als er von einer Irreduzibilität der naturwissenschaftlichen und theologischen Erfahrungen ausgeht, die von einer wechselseitigen Ergänzungsbedürftigkeit gezeichnet sind und so auf eine höhere neue Integrationsebene verweisen.

Konsonanz ist, so S., das Grundanliegen, Personalität ist der Ausgangspunkt des Denkens von P. Naturwissenschaft versteht dieser als „personal knowledge", die er gedanklich mit einem kritischen Realismus verbindet (28ff) und auch auf dem Weg der Induktion für erreichbar hält (32ff). Einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus und einen reduktiven Naturalismus als „Generalerklärung" für diese Welt lehnt P. unter Verweis auf die Unhintergehbarkeit der Personalität des forschenden Subjekts und die seines Erachtens naturwissenschaftlich nicht erklärbare Intelligibilität der Welt ab. Auch antwortet seines Erachtens die Naturwissenschaft nur auf Fragen nach dem Wie und nicht nach dem Dass der Welt und vermag überdies aus sich selbst Ethik und Werte nicht zu generieren.

S. charakterisiert P. in der theologischen Analyse seines Werks mit Avis wohl zu Recht als einen „Apologist from the world of science." P. geht aus von der komplexen und differenzierten menschlichen Erfahrung. Wie aus der sinnlichen Erfahrung die Naturwissenschaft entsteht, so aus der religiösen Erfahrung die seines Erachtens nicht minder wissenschaftliche Theologie. Die religiösen Erfahrungen können als mystische, als numinose, als individuelle und kollektive auftreten, immer fordern sie zugleich mit ihrer intellektuellen Reflexion auch zur persönlichen Stellungnahme auf, nötigen also zur Erkenntnis und zum Bekenntnis. Als Erfahrungswissenschaft hat die Theologie mit der Naturwissenschaft die Annahme eines kritischen Realismus gemeinsam, differiert aber bezüglich der wissenschaftlich zu erhellenden spezifischen Erfahrung. Aber Theologie ist im Unterschied zur Naturwissenschaft über ihren Part als Erfahrungswissenschaft hinaus auch noch theologische Metaphysik und nimmt Gott als den letzten Einheitsgrund, als das letzte Erklärungsprinzip für diese Welt an (54ff). Gerade als Metaphysik kommt der Theologie eine Ergänzungsfunktion in Bezug auf die Naturwissenschaften zu, wenn und soweit die Theologie die Ergebnisse der Naturwissenschaften wirklich wahrnimmt (63ff). Sie erklärt die Existenz und die Intelligibiliät der Welt, die Feinabstimmung ihrer Grundparameter, ihre personale und ethische Dimension etc. Umgekehrt muss die Naturwissenschaft die Theologie mit den Fakten über diese Welt konfrontieren (Relativitätstheorie, Quantentheorie, Geschichtlichkeit auch der physikalischen Phänomene etc.), ohne die eine metaphysische Deutung haltlose Spekulation wäre. Auch den aus der Quantenphysik stammenden Gedanken einer Intelligibilität trotz Kontraintuitivität sieht P. als ermutigenden Beitrag der Naturwissenschaften zum theologischen Denken (67f). Zwischen beiden Bereichen sieht er ein Bündel konsonanter Ideen und konsonanter Einzelaussagen. Unter Konsonanz versteht er dabei sowohl den spannungsfreien Gleichklang, als auch die zugleich widersprüchlich erscheinende wie ergänzende Komplementarität von Aussagen.

Die von P. vorgeschlagene „Lösung" des Leib-Seele-Problems mit dem Zwei-Aspekte-Monismus, der Zuordnung des Weltstoffs zu einem geistigen und einem materiellen Pol sowie der Annahme von zwei Kausalitätsformen, der materiellen Aufwärts- und der geistigen Abwärtsverursachung (72ff) hätte über die bloße Darstellung hinaus einer deutlich größeren Investition an kritischer Analyse bedurft. Das gilt auch für die gewichtigen Themen im Kap. über das Handeln Gottes und die Naturgesetze (Vorsehung, Wunder, Sündenfall, Eschatologie) sowie den sich daraus ergebenden Gottesbegriff (75ff).

Im philosophischen Teil seiner Darlegung (83–118) stellt S. die erhebliche Abhängigkeit der Überlegungen P.s von der antiobjektivistisch personal strukturierten Wissenschaftstheorie Michael Polanyis heraus und zugleich die damit schwer vereinbare Perpetuierung der angelsächsisch empiristischen Tradition. So legt er den Finger auf einige der gedanklichen Inkonsistenzen im Werk P.s, auf den unklaren Erfahrungsbegriff, die unreflektierten, fast ausschließlich phänomenologisch-deskriptiv orientierten Kategorien von und Kriterien für religiöse Erfahrung etc. Auch in Bezug auf das Wissenschaftsverständnis, bei P. „rational inquiries" als Oberbegriff für beide, für Naturwissenschaft (science) und Theologie, führt S. substantielle Kritik ins Feld. Er weist auf die vom jeweiligen Diskussionspartner abhängige und damit ambivalent-flexible Argumentationsstrategie P.s hin, die er als Stärke und Schwäche zugleich ansieht, und auf die Problematik einer allzu sehr an den Strukturen der Naturwissenschaft orientierten und von dort her konzipierten Theologie (102ff). Sehr zu Recht befragt S. den Zwei-Aspekte-Monismus und die doppelte Emergenztheorie P.s kritisch, mit denen dieser deterministische Phänomene der physikalischen Welt und die Emergenz von Geistigem und von Freiheit herzuleiten versucht (105ff). Auch dem Begriff von Seele als einem informationellen Muster attestiert er in nachvollziehbarer Weise Schwächen, ohne die Stärken zu verschweigen (110f). Der Vf. analysiert auch die Theorie des Handelns Gottes in der Welt, wie P. sie vorstellt, mittels einer an dieser Stelle etwas detaillierteren Rekonstruktion des Gedankengangs und seiner möglichen Inkonsistenzen.

S. bleibt bei aller Kritik an P. fair und zollt ihm sogar Sympathie und Anerkennung, insbesondere bei der Metaphysikkonzeption, deren Beurteilung schon fast hymnische Formen annimmt: „Die größte Stärke in P.s Ansatz auf der Suche nach der Vereinbarkeit von Theo-

logie und Naturwissenschaft liegt in der Konzeption einer theologischen Metaphysik. Sie erlaubt es, jenseits aller Einzelprobleme, das theistische Weltbild und das naturwissenschaftliche Weltbild in einen konsonanten Zusammenhang zu bringen. Diese theologische Metaphysik, die Annahme eines freien personalen Gottes als Schöpfer der Welt, kann erklären, was der Naturwissenschaft als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgeht und was ihr als Faktizität gegenübertritt: die Existenz der Welt, die Intelligibilität der Welt, die Personalität und die Werthaftigkeit in der Welt. [...] Die Feinabstimmung des Universums bekommt eine letzte Bedeutung, und in der scheinbar blind ablaufenden Evolution kann, zumindest ansatzweise, ein schöpfungstheologischer Sinn ausgemacht werden. [...] Die Annahme Gottes als Schöpfer der Welt ist einfach, sparsam, elegant und von hoher Erklärungskraft." (117f)

Kurzum: Dieses schmale Bändchen mit seinem gut lesbaren Schreibstil ist eine ausgezeichnete kritische Gesamtdarstellung und -beurteilung des Werkes von John Polkinghorne. Wem die Vereinbarkeit oder gar „Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie" ein intellektuelles und existentielles Anliegen ist, der sollte dieses Büchlein nicht übersehen.

Aachen Ulrich Lüke

Tapp, Christian: **Kardinalität und Kardinäle**. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. 607 S. (Boethius, 53), geb. € 70,00 ISBN: 3–515–08620–X

Der Vf. der vorliegenden Münchener Diss. im Fach „Geschichte der Naturwissenschaften" hat sowohl ein Mathematik- als auch ein Theologiestudium absolviert und auch im Fach Philosophie promoviert. Dies ermöglicht ihm eine Form interdisziplinären Arbeitens und ein Inbeziehungsetzen zentraler Begrifflichkeiten aus diesen Fächern, die durch eine perspektivische Erweiterung und damit ein anregendes Infragestellen selbstverständlicher Annahmen gekennzeichnet ist. Zentraler interdisziplinärer Begriff seiner wissenschaftsgeschichtlichen Studie ist in diesem Fall der Begriff der „Unendlichkeit": Es handelt sich um eine Edition und Auswertung des Briefwechsels des Mathematikers Georg Cantor (1845–1918) mit katholischen, meist neuscholastischen Theologen seiner Zeit. Er stützt sich dabei vorwiegend auf die sog. „Briefbücher" im Cantor-Nachlass der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, die aber nur einen Teil von dessen umfänglicher Korrespondenz überliefern, während der größere Teil als verloren gelten muss. Aus den überlieferten rund 550 Briefen Cantors mit 127 Briefpartnern greift der Vf. jene 97 heraus, die sich an insgesamt 30 (vorwiegend katholische) Theologen richteten (vgl. 24–29).

Die Arbeit ist also durch die Restriktion auf genau jene Briefe gekennzeichnet, die in der Einleitung und im Kommentar sorgfältig ausgewertet werden. Von dieser Korrespondenz lässt sie sich ihre Themen genau vorgeben (vgl. 23). Diese Konzeption impliziert Vor- und Nachteile. Einerseits handelt es sich um einen klar definier- und abgrenzbaren Teil der Korrespondenz, der nunmehr nicht nur bruchstückhaft, sondern vollständig ediert vorliegt. Dies ist allerdings erkauft mit einer eher äußerlichen Abgrenzung, die sich zumindest nicht primär an einem bestimmten Thema, der philosophischen Interpretation der mathematischen Konzeption des aktual Unendlichen, mit der Cantor glaubte, „der christlichen Philosophie ‚die wahre Lehre vom Unendlichen'" dargeboten zu haben (143), sondern am Beruf der Empfänger orientiert. Dies hat u. a. zur Folge, dass zumindest ein zweites, ebenfalls interessantes, aber doch deutlich verschiedenes Thema einen weiteren Schwerpunkt bildet, die Verfasserschaft der Shakespeare'schen Dramen und näherhin die damals breiter diskutierte Frage, ob sich dahinter der Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Francis Bacon (1561–1626) als Autor verbirgt. Zudem wird auf eine umfassendere begriffs- und problemgeschichtliche Analyse in philosophischer Hinsicht verzichtet, obwohl dies ja gerade der entscheidende Gegenstand der Theologenbriefe Cantors ist. Dies liegt darin begründet, dass der Vf. sich sehr eng auf die immanente Auswertung der Cantor'schen Briefe (vgl. immerhin die Ansätze v. a. 90–97) beschränkt. Doch hat die Anlage der Studie durch den Vf., wie gesagt, auch ihre Vorteile, wie es auch einen einzig richtigen Weg hier wohl nicht gibt.

Cantor war 1845 in St. Petersburg geboren worden, wuchs aber dann in Hessen auf und studierte Mathematik v. a. in Berlin, wo er 1867 promoviert wurde. In Halle bot sich ihm die Gelegenheit zur Habilitation (1869), 1872 wurde er dort Extraordinarius und 1879 Ordinarius. Die „Jahre 1878 bis 1884" sind „der Höhepunkt in Cantors mathematischem Schaffen" (122). Cantor gelingt es in dieser Zeit, die mathematische Mengenlehre axiomatisch grundzulegen und als eigenständige mathematische Teildisziplin zu entwickeln. Seine Entdeckungen leisteten nicht nur einen kaum zu überschätzenden Beitrag zur Grundlegung der Mathematik als solcher, sondern führten ihn auch zum Beweis der realen Existenz „aktual unendlicher Zahlen", ebenso wie zum Nachweis, dass es keine aktual unendlich kleinen Zahlen geben könne. Cantor hatte jüdische Wurzeln und war evangelisch getauft (vgl. 156–162), neigte jedoch zum Katholizismus. Er setzte sich für die Berufung katholischer Kollegen an Universitäten und für die katholische Universitätsbildung des theologischen Nachwuchses ein (133–137, 260 u. ö.) und war ein entschiedener Gegner der staatlichen Kulturkampfgesetze Bismarcks (vgl. 148–153). Seit 1884 litt er unter einer psychischen Erkrankung, die der Vf. als „manische Depression" mit „endogen psychotischen Symptomen" deutet, die ihn immer wieder zu längeren Unterbrechungen seiner Arbeit und den Besuch von Heilanstalten zwang (122f). Der analysierte Briefwechsel setzt im Jahre 1885, nach Cantors erstem „nervlichen Zusammenbruch" ein und reicht bis zum Jahr 1896. An Alexander Baumgartner SJ bekannte er 1893, dass seit etwa zehn Jahre die Mathematik nur noch die Hälfte seiner Zeit einnehme und er sich seither viel mit Theologie und anderen „guten Werken" beschäftigt habe (260). In den letzten Lebensjahren setzten nicht nur vielfache Ehrungen ein, sondern verschlimmerte sich die Krankheit, so dass Cantor 1913 vorzeitig emeritiert werden musste. Cantors bohrendes Interesse für religiös-metaphysische Fragen, sein Wille, der Kirche durch die Grundlegung einer christlichen Philosophie zu dienen und die Kluft zwischen gebildeten Laien und Katholizismus so schließen zu helfen (vgl. 163–193) fällt nun in etwa zusammen mit dem Beginn und der Progression seiner Erkrankung. Zu Recht widersteht der Vf. aber der Versuchung, dieses Interesse und diese Praxis des Mathematikers in einen ursächlichen Konnex mit seinem psychischen Leiden zu bringen, wenigstens bis etwa zum Jahr 1905 (vgl. 191–193, 211–217), da in Cantors letzten Jahren die Erkrankung noch stärker Besitz von ihm ergriff. Cantor bekannte sich innerlich zur noch ungeteilten Christenheit des ersten Jahrtausends, was bei ihm bei allen Sympathien v. a. gegenüber den Jesuiten und Papst Leo XIII. (vgl. 168–170, 174–180), eine gewisse Distanz zur sichtbar konkreten katholischen Kirche der Gegenwart implizierte (187).

Ein Teil der edierten Briefe war bereits bekannt. Mit immensem Fleiß hat der Vf. es aber unternommen, nach den Nachlässen aller theologischen Korrespondenzpartner zu forschen und konnte so doch beachtliche Ergänzungen zur Göttinger Überlieferung beisteuern. Nach einer kurzen biographischen Einführung zu jedem Briefpartner werden, soweit möglich, der Beginn und der Verlauf des Kontakts rekonstruiert. Die Briefe werden vom Vf. kommentiert und insbesondere alle Namen, Zitate und Werkzitationen nachgewiesen. Einige kleine historische Fehler fallen gegenüber dieser Anstrengung nicht ins Gewicht, seien aber erwähnt: Edmund Husserl (1859–1938) war Jude, der sich evangelisch taufen ließ, jedoch nicht Katholik (134, so ja Cantor selbst 366), das I. Vatikanische Konzil und dessen Dogmatisierungen fanden bereits 1870 statt (148 und 151), Franz von Baader (1765–1841) war kein Theologieprofessor (154), und ob man einfach von einer „Tübinger Schule" sprechen kann ist ebenso fraglich wie die Behauptung, Rom habe die Lehre des Georg Hermes (1775–1831) nicht „formell beanstandet" (ebd.). Die Übersetzung von Ps 120,6 (LXX 119,6) lässt den Sinn der Stelle, den Cantor ihr gab, nicht erkennen (260). Zur Kontroverse Frohschammers mit den Neuscholastikern um den Aquinaten und das Axiom *philosophia ancilla theologiae* (246) wären wie an einigen anderen Stellen Sachanmerkungen wünschenswert gewesen. Kleutgen war nicht der Vf., wohl aber natürlich ein Anreger der Enzyklika *Aeterni patris* (vgl. 508) gewesen, der seine Gedanken in derselben „unerwartet" von höchster Stelle bestätigt sah.

Der wichtigste Diskussionspunkt Cantors mit seinen Gesprächspartnern war die Realexistenz des „aktual Unendlichen" (*transfinitum*) und die philosophischen Implikationen dieser Einsicht, wobei der Mathematiker strikt zwischen dem Unendlichen und dem Absoluten, also Gott, begrifflich unterschied (vgl. 187, 426). Da der Gegenstand philosophisch v. a. in den neuscholastischen Lehrbüchern zur *Cosmologia rationalis* verhandelt wurde, versuchte Cantor gerade mit deren Verfassern (v. a. Jesuiten) einen Disput anzuknüpfen. Über die Resultate dieser Diskussionen zeigte sich Cantor jedoch enttäuscht (vgl. v. a. 306). Seine Korrespondenzpartner waren kaum bereit, in sein Denken und in die Mathematik tiefer einzudringen. Hiervon sticht die Korrespondenz mit dem Münchener Dogmatik- und Apologetikprofessor Alois Schmid (1825–1910) ein Stück weit ab, der, selber kein reiner Neuscholastiker, hier seine immense Gabe der geistigen Durchdringung und eine außerordentliche philosophiegeschichtliche Belesenheit zeigt.

Cantor versuchte seine Gegner zu überzeugen, dass die philosophischen Widerlegungsversuche gegen ein *transfinitum actuale creatum* im Anschluss an Aristoteles alle auf dem Kardinalfehler beruhten, dass in die Definition der Zahl an sich bereits Eigenschaften von nur endlichen Zahlen aufgenommen würden (vgl. 348 gegenüber Gutberlet). Der philosophiegeschichtlich wichtigste Anknüpfungspunkt war Thomas, S.th. I, q. 7, a. 4, wo der Aquinate erklärt, der zeitliche Anfang der Welt lasse sich nicht positiv philosophisch beweisen. Entgegen der Befürchtungen seiner Gegner stellte Cantor, etwa gegenüber Kardinal Franzelin, immer wieder klar, dass die Konsequenz seiner Annahme nicht der Pantheismus sei, sie sich vielmehr als Waffe gegen denselben gebrauchen lasse (vgl. 324f, vgl. auch 352f). Da – so Cantor – unendliche Zahlen widerspruchsfrei möglich seien, könne vielmehr Gott in seiner Allmacht daraus bewiesen werden (vgl. 324). Schade, dass Cantor Nikolaus von Kues noch nicht (genauer) kannte (auf den bezeichnenderweise gerade Alois Schmid einen Hinweis gibt, vgl. 502), so dessen Lehre von der *quasi infinitas finita* der

Welt als *Deus creatus* (Doct. ign. II 2), dessen Grundlage zu De beryllo 6 (der Mensch als *Deus secundus*) wohl gnostische Texte waren, die das Universum als *Deus secundus* bezeichnet haben. Ob philosophisch hinter Cantors Definition unendlicher Zahlen nicht doch eine Potentialisierung bzw. Virtualisierung des Unendlichen steht (vgl. W. Pannenberg, HWP 11, 143), sei dahingestellt.

Deutlich verschieden ist das zweite Hauptthema der edierten Cantor-Korrespondenz, mit der er sich in die damals breite Antistratford-Bewegung einreiht. Tatsächlich besitzen wir ja wenig biographische Daten von William Shakespeare und immer wieder wurde bezweifelt, ob der Schauspielunternehmer Shakespeare mit seiner angeblich „dürftigsten Schulbildung" (270), ein „Wilddieb", „Schlächterjunge", „Taugenichts" (vgl. 213), der Verfasser der unter seinem Namen überlieferten Dramen sein könne. Cantor plädierte deshalb für die seit Mitte des 19. Jh.s vertretene These, Francis Bacon von Verulam sei deren Verfasser; er stützte sich dabei vorwiegend auf angebliche stilistische und inhaltliche Ähnlichkeiten (vgl. 206–217). Cantor wollte dabei besonders nachweisen, dass Bacon Kryptokatholik gewesen sei. (Cantors These, die *Confessio fidei* Bacons bezeuge dessen katholischen Glauben, hätte man sich nicht nur paraphrasiert, sondern inhaltlich diskutiert gewünscht, vgl. 199–201). Diese Umstände, Bacons Interesse an den empirischen Wissenschaften und sein „Verkanntwerden" durch die Jesuiten, haben wohl zu einer fortwährenden Identifikation des Mathematikers mit dem Philosophen geführt.

Die Studie ist aufs Ganze gesehen eine originelle, interessante und mit immensem Fleiß und analytischer Durchdringung verfasste, interdisziplinäre Untersuchung von mathematik- und theologiegeschichtlichem Wert. Dies gilt auch dann, wenn sich der Rez. eine etwas andere Anlage der Arbeit hätte vorstellen können und sich eine stärkere philosophiegeschichtlich-metaphysische Diskussion und Durchdringung noch gewünscht hätte.

Münster Klaus Unterburger

Theologie – Kunst – Literatur

Bischof, Hartwig: **Marie-Alain Couturier**. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie. – Paderborn: Schöningh 2007. 304 S., € 38,90 ISBN: 978–3–506–76327–3

Die Kirche war über Jahrhunderte die maßgebliche Trägerin von Kunst und Kultur. Bis ins 19. Jh. hinein wurden viele der bedeutendsten Kunstwerke der Malerei, der Bildhauerei und der Architektur entweder von kirchlichen Mäzenen gefördert oder hatten unmittelbar religiöse, meist biblisch inspirierte Inhalte und Gestaltungsprinzipien. Spätestens im zweiten Drittel des 19. Jh.s öffnet sich jedoch ein breiter Abgrund gerade zwischen katholischer Kirche und zeitgenössischem Denken und Dichten, Malen und Musizieren. Nicht minder abgründig wie das Verhältnis von Kunst und Kirche wird zu dieser Zeit das Verhältnis von Tradition und Revolution innerhalb wie außerhalb der Kirche. Gerade die katholische Welt reagiert auf die Herausforderungen durch neuzeitliche Freiheitsphilosophie, durch moderne Anthropologie und durch industrielle Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse mit einer fundamentalen Besinnung auf die eigene Tradition, die man v. a. im Denken des heiligen Thomas von Aquin repräsentiert sieht. Von diesem Spannungsfeld gekennzeichnet ist das Leben des französischen Dominikaners, Theologen, Kunsttheoretikers und Künstlers Marie-Alain Couturier (1897–1954). Seinem Leben und Schaffen widmet sich eine „theologische Biografie" von Hartwig Bischof. Das Leben dieses Ordenspriesters spiegelt die kirchliche, gesellschaftliche und künstlerische Dynamik der ersten Hälfte des 20. Jh.s wieder, wie sie von radikaler Modernität und ebenso radikalem Antimodernismus der Kirche geprägt war.

Bereits in der Einleitung findet sich eine ebenso entschiedene wie Einseitigkeiten vermeidende Darstellung der „Traditionen und Revolutionen in Couturiers Zeitgenossenschaft" (23–30). Insgesamt bietet B.s Buch eine hoch originelle Kombination aus Biografie und Zeitgeschichte, aus philosophischer und theologischer Kunsttheorie, aus Theologie- und Kunstgeschichte. Dabei lebt die Arbeit davon, dass sie erstmals eine Reihe von Texten Couturiers für die deutschsprachige Öffentlichkeit erschließt.

Das Leben von Pierre-Charles-Marie Couturier – so der bürgerliche Name – beginnt in einem konservativen katholischen Milieu in der französischen Provinz. Früh zieht es den jungen Mann von ästhetischen Ambitionen getrieben nach Paris – „zu jener Zeit die künstlerische Hauptstadt der Welt" (29). Im Umfeld der „Ateliers d'Art Sacré", einer Vereinigung von bildenden Künstlern, deren Absicht es war, „die religiöse Kunst, die in Frankreich völlig danieder lag, wieder zu etablieren," (39) erhält er eine solide künstlerische Ausbildung durch Maurice Denis und Georges Desvallières. Couturier liest Paul Claudel, bewundert Matisse, Dufy und Picasso und findet schließlich zu einem Mann, „der es als eine seiner Hauptaufgaben ansah, v. a. den zeitgenössischen Künstlern das Christentum nahe zu bringen, sie zu diesem zu bekehren, nämlich Jacques Maritain" (47). Maritain (1882–1973), der selbst erst durch die Begegnung mit Léon Bloy zum Christentum konvertierte, avancierte zum prominentesten Vertreter des neuen Thomismus in Frankreich und dabei zu einem der bedeutendsten katholischen Philosophen seiner Zeit. Seine Interpretation des Thomas von Aquin und dabei besonders dessen Ästhetik werden für das weitere Wirken Couturiers grundlegend. Das umfangreiche Kap. über Jacques und Raïssa Maritain (49–86) hat nicht nur Weg und Werden des französischen Philosophen zum Inhalt, sondern auch eine bemerkenswerte Darstellung der Kunstphilosophie des Aquinaten in der Deutung Maritains (58–75). Wenn dabei der Blick auf die Kritik Umberto Ecos am thomasischen Schönheitsbegriff geweitet wird, zeigt sich, dass sich der Vf. durchaus auf der Höhe zeitgenössischer Kunsttheorien befindet und die Ästhetik von Thomas/Maritain geistesgeschichtlich einzuordnen weiß.

B. verschweigt nicht das problematische Engagement Couturiers im Umfeld der „Action française", jener nationalistischen und monarchistischen Bewegung, die v. a. für die französischen Katholiken eine der großen politischen Versuchungen der Zeit darstellte. Obwohl das Verhältnis der Monarchisten zur katholischen Kirche durchaus nicht ungetrübt war, bildeten doch Begriffe wie „Hierarchie" und „Disziplin" – die Couturier gezielt den Idealen der französischen Revolution, Freiheit und Gleichheit, entgegensetzt (90) – eine Brücke zwischen den politischen Vorstellungen der „Action française" und der katholischen Ekklesiologie. Gerade in diesem Abschnitt werden sowohl prekäre Nähe als auch die Distanz der katholischen Kirche zu den faschistischen Bewegungen deutlich (bes. 96f).

Couturier, der sich mehrere Jahre im Dreieck von Religion, Politik und Kunst bewegte, hat im Alter von 27 Jahren, während er am berühmten Pariser Künstlerlokal „Rotonde" vorbeiging, ein Bekehrungserlebnis. Noch im selben Jahr wird er Novize bei den Dominikanern in Amiens. Die entscheidenden Studienjahre verbringt der frischgebackene Ordensmann im Studienkonvent der französischen Dominikaner, der in Zeiten des Konflikts mit dem französischen Staat (1903) nach Le Saulchoir bei Tournai in Belgien verlegt wurde. In diesen Jahren vertieft Bruder Marie-Alain seine Thomasstudien und kommt dabei auch in Berührung mit jenen Dominikanertheologen wie Marie-Dominique Chenu, die zu den Wegbereitern des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören (104–108). 1930 wird er schließlich zum Priester geweiht. Auch der Orden würdigt Couturiers künstlerisches Talent. Nicht ohne innere Konflikte übernimmt er auf Weisung seiner Oberen den Versuch einer Synthese aus Künstler und Predigerbruder (114). Wiewohl sein künstlerisches Ideal zunächst in der metaphysischen Klarheit des Dominikanermalers Fra Angelico verkörpert ist, klingt manche Äußerung Couturiers gerade bezogen auf die Darstellung Jesu abgründig modern: „Im Gekreuzigt-Erhöhten eröffnet sich der erschreckende Schönheitsabgrund [...], ein Abgrund, in dem das absurde Nichts prinzipiell oder endgültig ins mystische Licht des Nichts gewendet wird" (115).

Couturier, den sein weiterer Weg über diverse Stationen wieder nach Paris führt, beginnt unter der wechselseitigen Negation von Modernität und Katholizität zu leiden. 1934 stellt er fest: „Der Bruch zwischen dem Klerus und dem wirklich lebendigen Teil der zeitgenössischen Kunst ist beinahe vollständig vollzogen" (143f). Dem Desinteresse der modernen Künstler an kirchlich-religiösen Themen steht die künstlerische Inkompetenz der Katholiken entgegen. Doch auch die Auffassungen Couturiers selbst sind gespalten bzw. in einer Entwicklung begriffen. Diese führt ihn von einer radikalen Ablehnung nicht-gegenständlicher Kunst, die er mit der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung als Ausgangspunkt aller Erkenntnis, wie sie Thomas lehrt, begründet, schließlich zur Anerkennung der Abstraktion gerade für die Darstellung religiöser Motive (198–204). Die 1935 gegründete Zeitschrift „L'art sacré" bietet ihm ein Forum, seine theologischen und kunsttheoretischen Überlegungen einer interessierten Öffentlichkeit vorzustellen. Etwa an der Frage nach der Gestaltung von Kirchenräumen und besonders von Glasfenstern, mit denen Nôtre Dame de Paris ausgestaltet werden sollte, konkretisiert sich der Konflikt zwischen Gegenständlichkeit und Abstraktion, Tradition und künstlerischer Revolution. In der Auseinandersetzung mit Pablo Picasso findet Couturier zu kritischen Äußerungen auch bezüglich der Kirche; er stellt „das Verschwinden eines der Kunst zuträglichen Milieus im zeitgenössischen Katholizismus" fest. (171) und fordert seine Glaubensgenossen auf, „sich von der Lebendigkeit der profanen zeitgenössischen Kunst treffen zu lassen" (173).

1939 verlässt Couturier Europa in Richtung Neue Welt. Nicht zuletzt die wichtigen Begegnungen mit dem Dichter Julien Green und Simone Weil weiten den Horizont des Thomisten. Aber auch die Begegnung mit der amerikanischen Zivilisation „fordert von einem Europäer, neuerlich über all das nachzudenken, was sich dort [in Europa] abspielt, um das zu sehen, was gerettet werden muss und welche Berichtigung man vornehmen muss" (182). Couturier engagiert sich im frankophonen Kanada für das Wiederaufleben einer sakralen Kunst. Noch während des Krieges sympathisiert er mit der Hoffnung auf Wiedererrichtung einer Monarchie durch den Marschall Pétain, doch legt er bereits während seines Aufenthalts in den USA auch diese Illusionen ab. Mehr und mehr wird die Freiheit zu einem neuen Thema in politischer und künstlerischer Hinsicht (192, 199). In einem Vortrag mit dem Titel „Abstraktion und Humanismus" rückt er die Freiheit in das Zentrum des Humanismus. Freiheit wird für ihn auch zur wesentlichen Kennzeichnung der zeitgenössischen französischen Kunst. „Die Unabhängigkeit des Künstlers stellt sich gerade dadurch ein, dass er nie von einer Reproduktion seiner äußeren Umgebung abhängig ist, sondern dass im Ausdruck seiner inneren Welt die Schönheit an die Oberfläche seiner Werke dringt" (199). Die Schönheit wird für Couturier zum herausragenden Mittel der spirituellen Entwicklung und der Befreiung, ja auch der Huma-

nismus habe seinen wahren Ursprung in der Kunst (200). Couturier bricht mit seinen bisherigen Überzeugungen und räumt ein, dass der Verzicht auf die Nachahmung der äußeren Natur nicht einen Verzicht auf den Schöpfer derselben nach sich ziehe. Vielmehr sei die freie Schöpferkraft des Menschen, die sich in der nicht-gegenständlichen Malerei ausdrücke, eine „‚freie Nachahmung' der göttlichen Schöpfung (201). Gerade die Musik beweist, dass eine abstrakte Kunst – das heißt eine nicht repräsentative –, einen religiösen Wert haben kann" (202).

Nach einer Analyse weiterer wichtiger Texte aus der Spätzeit (213–230) und der durchweg informativen Vorstellung ausgewählter künstlerischer Projekte, die unter Einfluss oder direkter Mitwirkung Couturiers entstanden sind, wie die Kirche Unserer Lieben Frau in der Höhe zu Ronchamps von Le Corbusier oder die Rosenkranzkapelle der Dominikanerinnen in Vence (231–256), wendet sich das Buch abschließend einer Würdigung des Dominikaners zu. Unter der Überschrift „Gott und die Kunst in einem Leben" werden die Person, die Theologie und das Vorbild Couturiers noch einmal knapp und anschaulich herausgearbeitet. Abschließend stellt der Verfasser fest, dass die doppelte Dienerschaft, Gott gegenüber und der Kunst gegenüber, gerade nicht der unmögliche Versuch gewesen sei, zwei Herren zu dienen, sondern durchaus eine gute Wahl. Es folgen noch ein Abkürzungsverzeichnis, eine umfangreiche chronologische Übersicht zur Biografie und ein Literaturverzeichnis.

Die Arbeit von Hartwig Bischof zeichnet sich zunächst durch die sorgfältige Sichtung des noch unerschlossenen Quellenmaterials aus, das in ansprechender Form präsentiert wird. Gelegentlich hätte man sich allerdings mehr Erläuterungen zu den konkreten Zusammenhängen oder mehr Informationen zu bestimmten nicht so bekannten Persönlichkeiten und Sachverhalten gewünscht. Auch wäre es schön gewesen, gelegentlich durch Bildmaterial die verhandelten Inhalte vor Augen geführt zu bekommen. Andererseits bietet die Darstellung durchaus weitblickende Einordnungen der Vita in zeitgeschichtliche Kontexte, wobei zahlreiche philosophische, theologische und kunsthistorische Verbindungen aufgezeigt werden. B. erliegt nicht der Gefahr, Couturiers gewiss teilweise prekären Weg vorschnell zu verurteilen. Vielmehr tritt das Bild eines differenzierten, entschiedenen und im Letzten auch offenen Christen ans Licht, der der gefährlichen Isolation der katholischen Kirche innerhalb der Moderne beherzt entgegengetreten ist. Damit erscheint Couturier aber auch als ein Nachbar derjenigen französischen Theologen, deren Wirken das Aggiornamento des II. Vatikanums vorbereitet hat, um hier nur noch einmal den Dominikaner Marie-Dominique Chenu, aber auch seinen Ordensbruder Yves Congar oder den Jesuiten Henri de Lubac zu erwähnen. Um den Geist des Konzils am Leben zu erhalten und schließlich in die Gleichzeitigkeit mit der heutigen Kultur zu gelangen, bedarf es der Kraft, die großen Traditionen festzuhalten, und des Mutes, Revolutionen zu wagen. Nicht zuletzt das erhellt aus der Lektüre des Buches.

Freiburg Karlheinz Ruhstorfer

Hoppe, Ulrich T. G.: **Zwischen Atum und Morgenland**. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen. – Münster: Aschendorff Verlag 2007. 258 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 64), brosch. € 38,00 ISBN: 3–402–03969

Das literarische Werk *Werner Bergengruens* (1892–1964) ist weitgehend in Vergessenheit geraten. Romane wie „Der Großtyrann und das Gericht" (1935) oder „Die Rittmeisterin" (1954) gehörten bis in die 60er Jahre des 20. Jh.s hinein zu den viel gelesenen und preisgekrönten literarischen Werken ihrer Zeit. Heute werden sie kaum noch gelesen. Das trifft auch auf andere SchriftstellerInnen dieser Generation zu, die im weitesten Sinne der „christlichen Literatur" – einem bis heute problematischen Begriff – zugeordnet werden, wie etwa *Gertrud von le Fort* und *Reinhold Schneider*. Doch wo sich rührige Gesellschaften um die Erinnerung an und bleibende Präsenz dieser AutorInnen kümmern, ist es um Bergengruen still geworden. Literaturwissenschaftliche Darstellungen seines Werkes sind meistens schon einige Jahrzehnte alt und auch die Forschungen auf dem so fruchtbaren Grenzgebiet von Theologie und Literatur haben ihm bislang kaum Beachtung geschenkt.

Diese Situation wird zum Ausgangspunkt der vorliegenden theologischen Studie – 2006 als Dissertation bei *Harald Wagner* in Münster eingereicht. Wie stellt sich Bergengruens Werk aus heutiger Perspektive dar? Wie erklären sich Erfolg und Vergessen? Der inhaltliche Fokus der Studie rückt dabei die Doppelfrage ins Zentrum, „ob in Bergengruens Werk eine narrative Theologie der Schicksals- und Geschichtsdeutung des Menschen vermittelt wird" und ob sich daraus „eine Problemanzeige für eine heutige theologisch motivierte Geschichtsdeutung ableiten lässt" (4). Der Zugang unterscheidet sich dabei in einem wesentlichen Punkt von anderen vergleichbaren theologisch-literarischen Untersuchungen der letzten Zeit: Während andere Verfasser normalerweise mit großer Sympathie ihren jeweiligen Lieblingsautor präsentieren, steht Hoppe seinem Dichter bei aller Loyalität mit kritischer Distanz gegenüber. Gleich zu Beginn wird der Verdacht geäußert, dass bei Bergengruen Theologie „literarisch instrumentalisiert und vereinfacht worden sein könnte" und so „in eine Schieflage gerät" (6). Außergewöhnlich: Wo im theologisch-literarischen Bereich normalhin die Warnung groß geschrieben wird, die Theologie dürfe die autonomen literarischen Texte nicht falsch vereinnahmen und für ihre Zwecke funktionalisieren, da dreht sich hier die Warnung um: Literatur dürfe Theologie nicht vereinnahmen und funktionalisieren!

Der Vf. nähert sich seinem Themenfeld in einer dreifachen Schrittfolge: Zunächst klärt er die „Voraussetzungen" (9–53) seines Zugangs. Hier fasst er zunächst die literaturwissenschaftlichen wie theologischen Voraussetzungen seiner Arbeit im interdisziplinären Feld zusammen. Unter auffälliger Absehung von einer auch nur rudimentären Auseinandersetzung mit dem hermeneutischen Diskurs im Feld von Theologie und Literatur markiert er den „Wahrheitsbegriff" als „Schnittmenge von Literaturwissenschaft und Theologie" (19). Biographische und zeitgenössische Einbettungen leiten über zu Anmerkungen zum Gesamtwerk des Dichters und zum Stand von dessen Erforschung. Schließlich klärt er sein methodisches Vorgehen: Er will ausgewählte Werke Bergengruens zunächst durch eine „Kontextanalyse" verorten, dann durch eine „Beschreibung des Textinhalts" darstellen, schließlich durch eine „Textanalyse und -Interpretation" (53) umfassend deuten.

Der Hauptteil der Arbeit widmet sich so der „Betrachtung und Analyse narrativer Texte Bergengruens 1923–1964" (54–191). Der Vf. wählt dazu aus dem unübersichtlichen, breit verstreuten und umfassenden Werk insgesamt 24 repräsentative Romane, Novellen oder Erzählungen aus. In der Zusammenfassung zentraler Leitlinien wird deutlich: „Die Frage nach dem Schicksal" als Frage danach, „welche Kräfte das Leben des Menschen beeinflussen oder sogar bestimmen, ist der grundlegende Erzähltopos Bergengruens, der sich als roter Faden durch sein Prosawerk zieht" (189f). Der Schriftsteller schildert das menschliche Dasein dabei als „teils deterministisch, teils dualistisches Ausgeliefertsein zwischen Dämonie und Erlösung" (187). Ein Ausweg aus dieser Zerrissenheit wird v. a. in dem „Bekenntnis zur heilen Welt" (ebd.) gesehen, das wiederum auf der Annahme einer „vernünftigen und einsehbaren, metaphysisch verankerten Naturordnung" (187f) beruht. In diesem Zusammenhang kann es auch zu einer Verknüpfung von Schicksal und Gnade kommen, wobei jedoch „verschiedene, manchmal unvereinbare Auffassungen, Ideen und Haltungen" (191) unverbunden nebeneinander stehen bleiben.

Im dritten Teil der Untersuchung werden nun unter der Maßgabe „systematischer Überlegungen" die Möglichkeiten einer „geschichtstheologischen Deutung" (192–238) des dargestellten Textcorpus ausgelotet, zu der auch autobiographische Äußerungen des Dichters herangezogen werden. Der Vf. präsentiert vier „Problemanzeigen", in denen aus den Werken gewonnene Positionen mit theologischen Ansätzen verglichen werden. Letztlich verweisen sie zentral auf das Problem, „Geschichte vor dem Hintergrund eines antiken und abendländischen Wirklichkeitsbildes als metaphysische Kategorie zu deuten" (231), ein Versuch, der vom Vf. als aus heutiger Sicht unzureichend zurückgewiesen wird. Ohne Bergengruen selbst zu desavouieren, der ja „im literarischen und theologischen ‚Mainstream' seiner Zeit lag" (232), wird sein Werk letztlich als nicht mehr zeitgemäß zurückgewiesen. Zum einen, weil „die Art und Weise der literarischen Darstellung, Erzählstil, Sprache teilweise zu Recht nicht mehr den literarischen Sensus zeitgenössischer Leser trifft" (190), zum anderen weil der Vf. in Bergengruens Werk die Verhaftung in einer „überkommenen scholastischen Seinsordnung" sowie einen „Hang zur Magie" (233) erkennt. Dagegen stellt er eine kritische Funktion christlicher Theologie, die in den dargestellten Formen literarischer Rezeption eher verflacht und verwässert, als ihr Proprium zu entfalten.

Die Untersuchung erweist sich zunächst als das, was sie im Untertitel verspricht: als sorgsame Relecture von fast vergessenen literarischen Texten, die in der Mitte des 20. Jh.s ganze Lesergenerationen prägten. Sie bleibt transparent dem selbstgestellten Anspruch treu, eine explizit theologische Lesart vorzulegen. In diesem Rahmen setzt sie einen eigenen Mosaikstein in das bunte Bild gegenwärtiger theologisch-literarischer Forschungen. Einige Rückfragen stellen sich im Blick auf die Anschlussfähigkeit der Untersuchung hinein in den wissenschaftlichen Diskurs. So erfrischend der Mut zu einem eigenen hermeneutischen Zugang, so überraschend die Ausblendung eines ganzen Teils von Forschungsliteratur. So fehlen im theologisch-literarischen Feld etablierte Ansätze wie die von *Dietmar Mieth* oder *Dorothee Sölle* ganz, und auch neuere Arbeiten in ganz eng benachbarten Feldern von Autoren wie *Jörg Seip*, *Clauß Peter Sajak* oder *Stefan Heil* werden ignoriert. Hier wird die Chance verpasst, den eigenen Zugang an anderen Ansätzen zu schärfen und zu profilieren. Auch schade, dass ein neuerer theologischer Aufsatz zu Bergengruen (*Ottmar Fuchs*: Erinnerung an einen Vergessenen, Orientierung 69 (2005), 250–256) nicht aufgenommen wird. So entsteht der Eindruck

einer sehr eigenständigen Auseinandersetzung mit dem Werk Bergengruens, die ihre Eigenständigkeit durch mangelnde Einbindung in den Forschungsdiskurs erkauft.

Aus den genannten Arbeiten wäre möglicherweise ein Gefühl für einen Problemzusammenhang erwachsen, der eine zweite Rückfrage aufwirft. Im Wesentlichen zentriert der Vf. die literarischen Werke auf ihren „Inhalt", ihre „Aussage". So sucht er nach Stringenz und Klarheit von Positionen. Der Eigenwert des Fiktionalen, die Dimension des Poetischen, die differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher Textgattungen geraten dabei aus dem Blick. Wenn man Literatur derart mit von vornherein feststehenden theologischen Positionen vergleicht, wird man immer ein ‚Ungenügen' aufweisen können. So sehr viele der Wertungen des Vf.s einleuchten, der Argumentationsgang hinterlässt Fragen. Letztlich bleibt der Vf. dabei seinem Anspruch treu: Diese Untersuchung ist letztlich keine theologisch-literarische Arbeit, sondern eine theologische, die Literatur betrachtet. Die theologischen Kategorien stehen unhinterfragt von vornherein fest und stellen sich nicht der möglichen Herausforderung durch die Literatur. Diese Studie knüpft so – unreflektiert – eher an Arbeiten von *Romano Guardini* und *Hans Urs von Balthasar* an als an den theologisch-literarischen Dialogarbeitern der letzten Jahrzehnte. Dadurch fragt sie – erneut ohne dies zu thematisieren – deren hermeneutische Prämissen noch einmal kritisch an. Darin liegt eine reizvolle Herausforderung.

Augsburg Georg Langenhorst

Krenski, Thomas: **Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie**. – Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2007. 428 S. (Schriftenreihe Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 76), pb € 118,00 ISBN: 978–3–8300–2890–1

Nachdem ich mich selbst in den zurückliegenden Jahren intensiv mit Korrespondenzen befasst habe, die Balthasar mit Literaten geführt hat (Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen, Echter: Würzburg 2007, XIV + 320 S.), war ich sehr gespannt auf das neue Werk von Thomas Krenski mit dem Titel „Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie". Erst nach Erhalt des Buches stellte ich fest, dass es sich um einen Sammelband handelt, in dem der Autor seine im vergangenen Dezennium entstandenen Aufsätze und Essays mit neuen Titeln versehen und in teilweise überarbeiteter Form nochmals vorlegt. Da ich verschiedene Aufsätze bereits im Kontext ihres Ersterscheinungsortes rezensiert habe, bringt mich die erneute Besprechung in eine gewisse Verlegenheit. Da es wenig Sinn hat, schon Gesagtes zu wiederholen, beschränke ich mich auf eine kurze Vorstellung der nun zu einem neuen Ganzen zusammengebundenen Artikel. Dem Resümee sollen ein paar kritische Anmerkungen folgen, in denen bereits früher Richtiggestelltes wiederholt werden muss.

Der erste – es ist der einzige neu veröffentlichte – Beitrag thematisiert die Leitperspektive, unter die die überarbeiteten Aufsätze nun rücken: „‚Dass alles Geschriebene sich der Theologie nähert'. Was ist Literaturtheologie?" (5–25). In dieser Einleitung werden die Bemühungen bilanziert, bei denen seit etwa 1970 der noch vage tastende Begriff „Literaturtheologie" Verwendung findet. Als Literaturtheologie „avant la lettre" kann Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele" (1937–1939) gelten, aber auch die kompetente Interpretation von Literatur durch Romano Guardini. Die folgenden Artikel deklinieren den Terminus „Literaturtheologie" anhand verschiedener Traktate der theologischen Systematik. Der Fächer spannt sich von der Theologischen Anthropologie („Die Rolle gibt dir der Dichter", 27–52) über die Trinitarische Gotteslehre („Seinsdichtung als Wahrheitsform", 53–91), die Christologie/Soteriologie („Das Heilige auf der Bühne", 93–121), die Theologische Ästhetik („La Muse qui est la Grâce", 123–153), die Ekklesiologie („‚Eine Mutter ist da …' Spracherwerb und Ekklesiologie", 155–204) bis hin zur Eschatologie („Und keiner kennt den letzten Akt", 363–389). Aus der Agenda der genannten Traktate werden einzelne Punkte herausgegriffen, um daran die literaturtheologischen Reflexionen anzuknüpfen. Ein Beitrag von eher historischer Art gilt dem Studentenseelsorger („Dichtung und Theologie waren Fixsterne. Akademiker- und Studentenpastoral", 205–248). Ein Essay schneidet den großen Fragenkomplex der von Balthasar beharrlich vindizierten Einheit zwischen seinem Werk und dem Werk der Adrienne von Speyr an („Transkription als Literaturtheologie. Charismatik", 249–284). Joseph Ratzinger sekundiert in einem Interview aus dem Jahr 1999: „Hans Urs von Balthasar ist undenkbar ohne Adrienne von Speyr […] Die Theologie als wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist nicht prophetisch, aber sie wird nur wirklich lebendige Theologie, wenn sie von einem prophetischen Impuls angeschoben und erleuchtet ist" (zitiert 261/262). Dieser Sachverhalt wird von der Balthasar-Rezeption im Grunde immer noch ignoriert, so dass das Plädoyer für eine synchrone Lesung Balthasars und Adriennes von Speyr einen neuralgischen Punkt trifft. Ein anderer Essay („Dostojewskij in Basel. Ökumenische Theologie", 285–317) wendet sich dem Zwiegespräch zwischen Karl Barth und Balthasar zu. Über den auf den ersten Blick befremdlichen Titel (die Erstfassung titelte: „‚Er schleppt [Kirchliche Dogmatik] II/1 in seiner Mappe herum wie eine Katze ihr Junges'. Ein biographisches Panorama zu Hans Urs von Balthasars Barth-Buch") wird der Leser auf den Seiten 310 bis 312 (aber auch schon 214 bis 216) aufgeklärt. Es soll an einen Besuch Dostojewskijs in Basel erinnert werden, wo der Dichter das Tafelbild „Der tote Christus im Grabe" von Hans Holbein d. J. gesehen hat, das bei Balthasar als „Karsamstagsbild" eine Rolle spielt. Unter der Überschrift „Seitenblick auf Hans Urs von Balthasar" (319–362) werden zwei ursprünglich in getrennten Festschriften veröffentlichte Studien über Karl Lehmanns Beitrag zur Balthasarrezeption vereint und mit dem Hinweis „Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts" neu gewichtet. Die umfangreiche Bibliographie (391–417) stellt eine Fundgrube der Sekundärliteratur dar. Ein Personenverzeichnis (419–425) und der Herkunftsnachweis der Erstveröffentlichung der Beiträge (427–428) beschließen den Bd.

Bei der relativ kleinen Gruppe von Wissenschaftlern, die sich ex professo mit Literaturtheologie befassen und von denen einige ein mehrbändiges biobibliographisches „Handbuch zum literarischen Katholizismus im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts" (vgl. Thomas Pittrof, Literarischer Katholizismus, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 48 [2007] 373–394) erarbeiten, besteht m. E. noch kein Konsens über die spezifischen Kriterien zur Beurteilung von Literaturtheologie, d. h. die Kriteriologie der Literaturtheologie ist noch nicht standardisiert. Die sprachliche Kultur und der rhetorische Gestus des Werkes verdienen zweifellos hohe Anerkennung, ebenso die souveräne Interdisziplinarität des Autors. Wenn wir aber die in der theologischen Wissenschaft üblichen Maßstäbe an das Opus anlegen dürfen, dann erscheint mir aus systematischer Sicht der letzte Essay über die Eschatologie der schwächste. So instruktiv die Hinweise „im Gespräch" mit Henri de Lubac, Dostojewskij, Karl Barth, Adrienne von Speyr, G. W. F. Hegel, Charles Péguy im Einzelnen auch sein mögen, es wird kein systematisches Profil der Eschatologie sichtbar. Solch undifferenzierte Ausführungen, die kaum zwischen Toten und Verdammten unterscheiden, arbeiten doch denen in die Hände, die der Autor eigentlich widerlegen will und die in ihrem Lager schon längst das „Anathema sit" gesprochen haben.

Aus historischer Sicht sind eine Reihe von Datierungen richtig zu stellen, was ich bereits vor mehr als 10 Jahren in meiner Besprechung von Thomas Krenskis Werk „Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama" (März 1995), „longe lateque" in dieser Zeitschrift (ThRv 92 [1996] 510–512) getan habe, aber offenkundig mit wenig Erfolg, denn es werden dieselben falschen Datierungen wiederholt. Beispiele: Balthasar begann das Gymnasialstudium an der Stiftsschule in Engelberg am 11. Oktober 1917, nicht im Jahr 1920 (S. 128); das einzige Semester in Berlin war definitiv das Wintersemester 1926/27 (Balthasar war vom 16. 11. 1926 bis 23. 3. 1927 an der Friedrich-Wilhelms-Universität immatrikuliert; woher Sabine Haupt (57) ihre falsche Datierung bezieht, weiß ich nicht); Balthasars Basler Vortragsreihe „Karl Barth und der Katholizismus" fand im Winter 1948/49 statt (nicht 1949/50 wie S. 230, denn zu diesem Zeitpunkt trieben ihn die sich auftürmenden Probleme seines bevorstehenden Ordensaustrittes um); die Enzyklika „Humani generis" ist am 12. August 1950 erschienen, nicht 1951 (372). Das „kleine Nest" heißt Wyhlen (231, 235). Bei den Zitaten aus den Libretti der italienischen Mozart-Opern (140–145) habe ich 7 Errata gezählt. Bei etlichen mir befremdlich erscheinenden Zitaten habe ich den Originaltext nachgeschlagen und dort einen anderen Text gefunden. Kuno Raeber spricht z. B. von der „Nachtfahrt der Seele", nicht der „Sünde" (142). S. 163 wird ein Zitat, das de Lubac von seiner Mutter berichtet, der Mutter Balthasars in den Mund gelegt. Für einen kreativ-künstlerischen Menschen ist die Phantasie eine wichtige Gabe, doch leider steht sie dem Historiker bisweilen im Weg. An diesen Sachverhalt sehe ich mich erinnert, wenn ich S. 132 lese: „Balthasar lernte über Adrienne von Speyr, die mit Heinrich Barth befreundet war, dessen Bruder Karl kennen." Tatsache aber ist, dass laut „Tagebuch" der Adrienne von Speyr sie sich erst im Mai 1940 das erste Mal mit Balthasar getroffen hat. Der erste Besuch Balthasars bei Karl Barth fand aber schon am 29. April 1940 statt. Der Brief vom 25. April 1940, in dem er um einen Besuchstermin bei Karl Barth bittet, enthält keinen Hinweis auf irgendeine Vermittlung einer dritten Person. Wie Eberhard Busch in seiner Barth-Biographie (z. B. 282, 428) zu berichten weiß, war das Verhältnis Karl Barths zu seinem Bruder Heinrich während der Basler Jahre „ein ausgesprochen kühles". Er hätte sich wohl kaum als Vermittler geeignet. Einen Überschwang an Phantasie sehe ich auch in einer Bemerkung S. 127 am Werk: „Der Kenner staunt nicht wenig, wenn er erfährt, dass Balthasar Mahlers monumentale Symphonien für Klavier vierhändig setzte und stundenlang mit Allers dergestalt musizierte." Ich frage mich: Hat sich Balthasar wirklich der Mühe unterzogen, die Orchesterpartitur Mahlers in einen vierhändigen Klaviersatz

umzuschreiben, oder konnte er nicht auf einen im Musikalienhandel käuflichen Klavierauszug zurückgreifen? Gerade bei großen Begabungen sollte man m. E. keiner Legendenbildung Vorschub leisten, sondern die sorgfältig recherchierten Fakten sprechen lassen. Meine noch nicht abgeschlossene (und vielleicht mangels fehlender Quellen überhaupt nicht endgültig klärbare) Recherche zu den Wiener Jahren, konkret zur Frage, wie lange Balthasar bei der Familie Allers in der „Dittesgasse 32" (identisch mit „Gustav Tschermakgasse 6") gewohnt hat, lässt im Übrigen nicht viel Zeit für solche Unternehmungen in einer gemeinsamen Wohnung zu.

Balthasars Lektion über das „Factum est" (in: Theologik II, 256–288), die auf die Faktizität so großen Nachdruck legt, ist mir ein Ansporn, den mühsamen Weg der unzählig kleinen Schritte auf der Suche nach der biographischen Wahrheit Stück für Stück voranzutreiben. Denn die Deutung der imponierenden Gestalt des Basler Gelehrten setzt bekanntlich die sorgfältige Erfassung ihrer „veritas historica" voraus.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Lochbrunner, Manfred: **Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde.** Neun Korrespondenzen. – Würzburg: Echter Verlag 2007. (XIV) 320 S., kt € 29,80 ISBN: 978–3–429–02913–5

Das ebenso umfangreiche wie vielschichtige Werk Hans Urs von Balthasars erfreut sich in jüngerer Zeit einer breiten Rezeption, welche die diesbezüglichen noch zu bearbeitenden Forschungsthemen weniger werden lässt. Manfred Lochbrunner erkennt dennoch zwei Desiderate innerhalb der Balthasar-Forschung: Zum einen beklagt er eine bisher nur sehr unzureichende Erschließung der Biographie des Germanisten und Theologen, und zum anderen vermisst er eine gebührende Aufnahme und Weiterführung der von Balthasar geleisteten Pionierarbeit auf dem Weg hin zu einer christlichen Kulturlehre. Mit seiner Untersuchung von neun Korrespondenzen, die Balthasar von 1935 bis kurz vor seinem Tod im Jahr 1988 mit deutschsprachigen Dichtern und Dichterinnen führte, will L. gleichermaßen einen Beitrag zur Schließung biographischer Lücken wie zur systematischen Erschließung und Fruchtbarmachung der Balthasarschen Synthese von Theologie und Literatur leisten.

Die acht schwerpunktmäßig darstellenden Kapitel zu den neun Briefwechseln, in denen Balthasar primär als Theologe erscheint, folgen einem immer gleichen Aufbau: Eine Beschreibung der Quelle sowie einige zentrale Hinweise zu Leben und Werk der jeweiligen Empfängerin bzw. des Empfängers führen in den Austausch ein. Der Hauptteil besteht aus einer umfassenden Darstellung der Korrespondenz, deren Ergebnisse nachfolgend in gebührender Kürze zusammengefasst und pointiert ausgewertet werden. Im Anhang schließlich finden sich Repertorium und Verzeichnis der Briefe. Mit seinem abschließenden Kap. widmet sich L. dann in eher systematisierender Absicht dem „Germanisten Balthasar, der zum Theologen wurde, ohne aufzuhören Germanist zu sein." (275)

Die Durchsicht durch die einzelnen Briefwechsel fördert sehr unterschiedliche Facetten der Person Hans Urs von Balthasars zutage und verleiht seiner Gestalt dadurch zweifellos deutlich erkennbare Konturen.

Der Korrespondenz mit *Gertrud von Le Fort* aus den Jahren 1935–1947 misst L. ungeachtet ihres nur fragmentarischen Erhalts deshalb besondere biographische Bedeutung bei, weil sie neben dem Austausch über das schriftstellerische Wirken beider und den Verhandlungen über mögliche Veröffentlichungen Le Forts in dem von Balthasar gegründeten Johannesverlag (über die die Bekanntschaft schließlich zerbrach) v. a. auch eine zeitweise sehr persönliche Beziehung dokumentiert. So gewinnt der Leser nicht zuletzt auch Einblicke in Balthasars desolaten inneren Zustand in Zeiten massiver Anfeindungen von außen aufgrund seiner engen Zusammenarbeit mit der Mystikerin Adrienne von Speyr.

Der Briefwechsel von Balthasars mit *Ludwig Derleth* (1941–1947), der sich nach dessen Tod über lange Zeit in einem regen Austausch mit seiner Frau *Christine* fortsetzte (1942–1964), zeugt von einer sich schließlich geradezu tragisch auswirkenden Verquickung zweier unterschiedlicher Beziehungsebenen. Im Vordergrund steht die seelsorgerische Tätigkeit des Priesters. Unter bewusstem Verzicht auf die Wiedergabe allzu persönlicher Äußerungen stellt L. heraus, „dass Balthasar als Seelenführer eine gewisse Rolle im Leben des Dichters und seiner wesentlich jüngeren Gattin gespielt hat." (82) Gleichzeitig nahm er aber auch die Rolle eines anfangs begeisterten, dann aber immer schärfere Töne anschlagenden Kritikers ein, was schlussendlich zum Abbruch jeglichen Kontaktes durch Christine Derleth führte.

Durch die Einsicht in die intensive Beschäftigung Balthasars mit dem dichterischen Werk Derleths, das maßgeblich von *Stefan George* beeinflusst ist, sieht L. sich veranlasst, der in der Sekundärliteratur wiederholt aufgeworfenen Frage nach dem Vorbildcharakter des George-Kreises für die Gemeinschaftsgründungen Balthasars in einem kurzen, eingeschobenen Exkurs nachzugehen. Seine Einschätzung, wonach weltanschauliche Differenzen eine Abhängigkeit höchst unwahrscheinlich erscheinen lassen, fußt im Wesentlichen auf der Auswertung von Korrespondenzen Balthasars mit seinen Studienfreunden *Emil Lerch* und *Johannes Oeschger* aus den Jahren 1927 bis 1929.

Von einer gemeinsamen geistigen Grundhaltung legt dagegen nach L. die von ihm getroffene Auswahl aus der noch unveröffentlichten Korrespondenz Balthasars mit *Reinhold Schneider* (1943–1957) Zeugnis ab. Sowohl in ihrer Arbeit (Balthasar betätigt sich als Herausgeber Schneiders, würdigt sein Werk in Rezensionen und Aufsätzen, widmet ihm gar eine Monographie) wie auch in ihrem menschlichen Miteinander sieht er die beiden Männer durch ein gleichermaßen spirituelles wie intellektuelles Band verbunden, das er näherhin „in dem weiten Komplex der Theologie der Heiligen situieren" will. (130) Demnach sehen sie sich in ihrem unermüdlichen Einsatz für eine christliche Existenz ignatianischer Prägung inmitten der Welt freundschaftlich verbunden.

In Balthasars Korrespondenz mit den Freundinnen *Regina Ullmann* und *Ellen Delp* (1946–1964) „fällt auf, dass weder theologische noch literarische Themen einen nennenswerten Schwerpunkt bilden." (165) Vielmehr ist es abermals der Seelsorger Balthasar, der hier als Begleiter der Konvertitin Delp in Erscheinung tritt. Von besonderem Interesse sind daneben nach L. feinbiographische Details, wie v. a. ein frühes Engagement Balthasars für das 2. Vatikanische Konzil.

Der einzige noch lebende Schriftsteller, mit dem Balthasar in regem Austausch stand, ist der Schweizer *Herbert Meier*. Ihm verdankt L. Einsicht in eine Auswahl von Briefen aus den Jahren 1948 bis 1974, die Balthasar in erster Linie als Mentor und Lehrer zeigen, der den beruflichen Werdegang seines Schülers beratend begleitet. Darüber hinaus aber gewähren die Briefe Balthasars Einblicke in gewichtige biographische Ereignisse, wie seinen Ordensaustritt 1950, eine schwere Erkrankung im Jahr 1959 sowie den schleichenden Tod Adrienne von Speyrs.

Die sechs Briefe Hans Urs von Balthasars, die sich im Nachlass *Elisabeth Langässers* finden, wurden geschrieben zwischen Februar 1949 und Mai 1950 und fallen damit nach Einschätzung L.s „in das wohl turbulenteste Jahr im Leben des Theologen." (203) Einziger Inhalt ist denn auch eine geradezu verzweifelte Suche nach Unterstützung bei seinem Einsatz für die Werke von Speyrs.

Die Korrespondenz mit *Annette Kolb* dagegen „ist das Dokument einer schwerelosen, musisch beschwingten Freundschaft." (214f) L. stellt heraus, dass in 16 brieflichen Mitteilungen Balthasars aus den Jahren 1953 bis 1965 die sonst für seine Korrespondenzen charakteristischen literarischen, theologischen und verlegerischen Themen keine Rolle spielen. Vielmehr wird die humorvolle, beschwingte Seite des Menschen Hans Urs von Balthasar ansichtig.

Der letzte der untersuchten Briefwechsel fällt in die späten Lebensjahre des Theologen. Von 1972 bis kurz vor seinem Tod 1988 stand er mit der österreichischen Schriftstellerin *Erika Mitterer* in einem schriftlichen Austausch, in dem er immer wieder auch seine Sorge über die Lage der Kirchen in der Schweiz und in Österreich zum Ausdruck bringt, wohingegen er die Situation der Kirche in Deutschland vergleichsweise positiv beurteilt. Insgesamt aber wird spürbar, „dass der Theologe das erste Dezennium nach dem 2. Vatikanischen Konzil zweifellos als eine für die Kirche und den Glauben bedrohliche Zeit empfunden hat, die in seiner Wahrnehmung schon geradezu apokalyptische Züge annahm." (268)

Im Sinne einer systematisierenden Auswertung widmet L. sich in seinem letzten Kap. dem unlösbaren Ineinander von Theologie und Literatur im Denken Hans Urs von Balthasars. Dabei geht er in drei Schritten vor, die als unterschiedliche Perspektiven allerdings eher additiv nebeneinander stehen bleiben; eine Reflexion auf den inneren Zusammenhang bleibt weitgehend zu vermissen. Bevor der Vf. die dargestellten Briefwechsel auf fünf verschiedene Rollen des Theologen als Bewunderer, Verleger, Seelsorger, Mentor und Vermittler zeitgenössischer Autoren und Autorinnen hin fokussiert, folgt er zunächst dem Weg Balthasars hin zur Literatur. Ausführlich zeichnet er den Werdegang des Schülers, Germanistikstudenten und schließlich -doktoranden bis hin zu seiner die Literaturwissenschaft bereits in Philosophie und Theologie hinein überschreitenden Arbeit in der „Apokalypse der deutschen Seele" nach. In ihrer Breite vermitteln diese Ausführungen sicherlich gleichermaßen einen guten Einblick in die Biographie Balthasars wie auch in die Weite seines intellektuellen Horizontes. Nicht jedes Detail allerdings erschließt sich in seiner inhaltlichen Relevanz für die Balthasarsche Denkfigur. Gleichwohl gelingt es dem Vf., den Begriff Kultur als „Verstehensschlüssel der Theologie Balthasars" (302), die nicht primär belehren will, sondern sich in erster Linie in den Dialog mit der Geistesgeschichte stellt, auszuweisen. Damit aber hat seiner Überzeugung nach Balthasar einen neuen Typus von Theologie geschaffen, den zu einer christlichen Kulturlehre auszubauen, in der „alles geschichtliche und dramatische Geschehen als Ausfluss und Ausdruck des in Liebe handelnden Gottes gesehen wird" (304), L.s zentrales Postulat ist. Sein explizites Ziel ist demnach eine Neuinterpretation der europäischen Geistesgeschichte unter theologischem Apriori, „welche ihr eigentliches tieferes Wesen allererst sichtbar macht." (ebd.)

An diese Konzeption der Instrumentalisierung und Vereinnahmung kultureller Gehalte ist nun aber zweifellos die kritische Rück-

frage zu stellen, ob sie einer für beide Seiten fruchtbaren Begegnung von Literatur und Theologie nicht letztlich im Wege steht. Im interdisziplinären Dialog dürfte eine solche Position jedenfalls kaum zu vermitteln sein. Dessen ungeachtet liegt das bleibende Verdienst L.s darin, mit seiner Untersuchung einmal mehr einen wesentlichen Beitrag zu einem differenzierteren Bild der Person wie auch der Denkfigur Hans Urs von Balthasars geleistet zu haben.

Bochum Susanne Hegger

Meyer zu Schlochtern, Josef: **Interventionen**. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen. – Paderborn: Schöningh 2007. 255 S. (ikon Bild + Theologie), kt € 32,90, ISBN: 978–3–506–75639–8

Spätestens seit der von Wieland Schmied verantworteten Ausstellung „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde" anlässlich des Berliner Katholikentages 1980 ist auch in Deutschland wieder ein Gesprächsfaden zwischen zeitgenössischen Künstlern und Kirche geknüpft: Durch einige engagierte Protagonisten kraftvoll vorangetrieben, haben sich bestimmte Veranstaltungen und Orte – Kirchentage, Ausstellungen, Bildungshäuser, Kirchen – entwickelt, wo dieses Gespräch besonders gepflegt wird. Dass zu diesen Orten auch die Kath.-Theol. Fak. Paderborn gehört, belegt der vorliegende Bd des dortigen Ordinarius für Fundamentaltheologie, Religionswissenschaft und Konfessionskunde eindrucksvoll.

Der Vf. hat sich schon vielfach mit dem Verhältnis von Kirche und zeitgenössischer Kunst beschäftigt. Hier legt er nun einen knappen Ertrag dieser Forschungen vor (Teil 1) und verbindet sie mit der Darstellung praktischer Konsequenzen: Seit über zehn Jahren lädt die Theol. Fak. Paderborn jedes Semester eine Künstlerin oder einen Künstler ein, sich in einem kirchlichen Raum künstlerisch zu äußern – nicht als Dekoration oder durch ein Kultbild, sondern um Konfrontation und Gespräch zwischen Sakralraum und autonomem Kunstwerk anzustoßen. Das Gespräch zwischen Kunst und Kirche gelingt nicht automatisch, wenn irgendwelche Kunstwerke irgendwie in Kirchen gehängt oder gestellt werden: „Die zunehmende Zahl von Ausstellungen in Kirchenräumen entgeht nur dann der Beliebigkeit, wenn Fragen nach ihrem theologischen und künstlerischen Sinn nicht umgangen werden." (12)

Dem wurde in Paderborn dadurch Rechnung getragen, dass fast alle Kunstwerke für diesen Raum und diese Gelegenheit eigens geschaffen wurden und die Studierenden so Gelegenheit hatten, Entstehungsprozess und Wirkung unmittelbar zu beobachten, zu dokumentieren und zu diskutieren. Keiner dieser Künstler hat nur vorhandene Bilder oder Skulpturen in einem Kirchenraum ausgestellt, sondern alle haben mit Bedacht einen Raum gewählt und diesen in der Wahrnehmung durch die Installation verändert.

Im ersten Teil (19–75) nähert sich der Vf. philosophisch und theologisch der Frage nach der anthropologischen Bedeutung von Raum und Ort, in den Religionen insgesamt, im Judentum und Christentum. Er schließt (66–75) mit grundsätzlichen Überlegungen zur Installation zeitgenössischer Kunst in sakralen Räumen.

Im zweiten Teil werden in Wort und Bild die Arbeiten von zwölf Künstlerinnen und Künstlern dokumentiert, die zwischen 1994 – Dorothee von Windheim – und 2003 – Bogomir Ecker – ihre Werke ausgestellt haben.

Zu Beginn dieses Teiles stellt der Vf. die Räume und Orte in Geschichte und heutiger Funktion vor, in denen die zwölf Installationen stattfanden: Die 1000 Jahre alte hochbedeutsame Bartholomäuskapelle (3 Kunstwerke), der Paderquellkeller in der nach 1960 frei nachempfunden wiedererrichteten Kaiserpfalz (2), der Vorhof der Alexiuskapelle (1), die Dompropsteigasse (1) und schließlich die ehemalige Jesuiten- und heutige Universitäts- und Marktkirche – bislang vor allem im Gespräch wegen der umstrittenen, 2004 abgeschlossenen Rekonstruktion des gewaltigen, kriegszerstörten Barockaltars (6).

Beginnend mit Dorothee von Windheims Arbeit von 1994 – heute in der Pax-Christi-Kirche in Krefeld zu sehen – werden dann die zwölf Werke in chronologischer Reihenfolge in Wort und Bild vorgestellt und gedeutet. Hierzu sei ein einziges winziges Desiderat notiert: Dieses sinnvolle Ordnungsprinzip würde sich dem Leser und Betrachter leichter erschließen, wenn schon im Inhaltsverzeichnis auch Ort und Zeitraum der Installation vermerkt wären.

Der Bd ist allen zu empfehlen, die eine fundierte und verständliche Einführung in das Themengebiet und anschauliche und konsequente Umsetzung und Vermittlung suchen: So legitimiert sich im Nachhinein der zunächst überraschend allgemein klingende Titel des Bdes – er ist tatsächlich viel mehr als eine Dokumentation Paderborner Ereignisse.

Münster Stefan Rau

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Matthias Brüggemeier, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Ernst Feil, Grubenweg 13, D-82205 Gilching;
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Körnerstr. 55, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79700 Freiburg;
Susanne Hegger, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. em. Dr. Rainer Koltermann, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Michael Konkel, Rosenstr. 7, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Dr. Thomas Möllenbeck, Kamp 6, D-33099 Paderborn;
Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
o. Univ.-Prof. Dr. Dr. Johann Reikerstorfer, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Dr. Matthias Remenyi, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Fortstr. 7, D-76829 Landau;
Prof. Dr. Rolf Schönberger, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Christian Uhrig, Walpurgisstr. 50, D-45131 Essen;
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Joachim Vette, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Christoph Weber, Eisenstr. 60, D-40227 Düsseldorf;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 Bonn;
Assistant Prof. Dr. Holger Zaborowski, 620 Michigan Avenue, NE, Washington, DC 20064, USA;
Prof. em. Dr. theol. Hans Zirker, Blumenstraße 29, D-41564 Kaarst;

Impressum

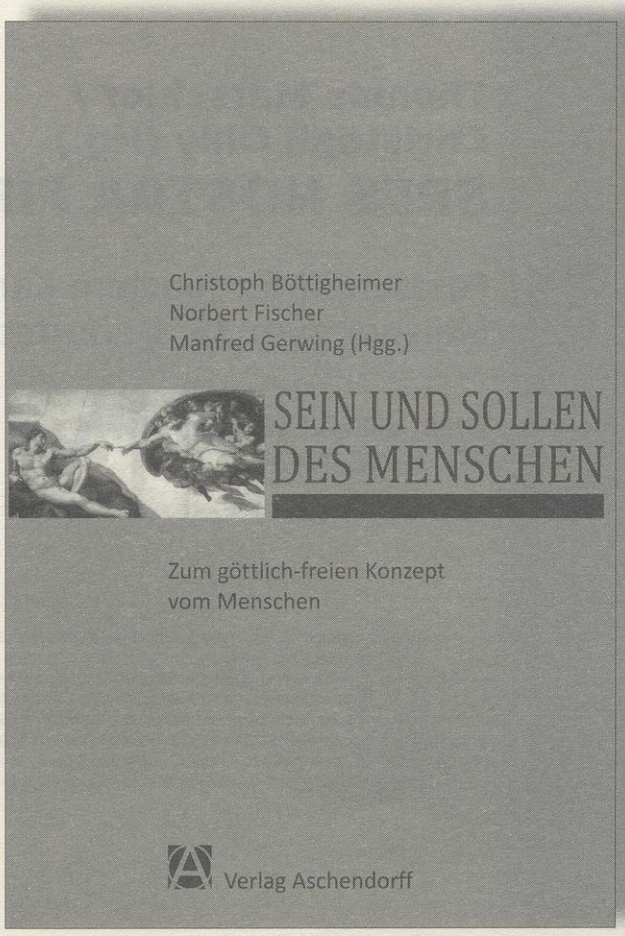
Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: 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 2009
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

© 2009 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



Christoph Böttigheimer / Norbert Fischer / Manfred Gerwing (Hgg.)

Sein und Sollen des Menschen

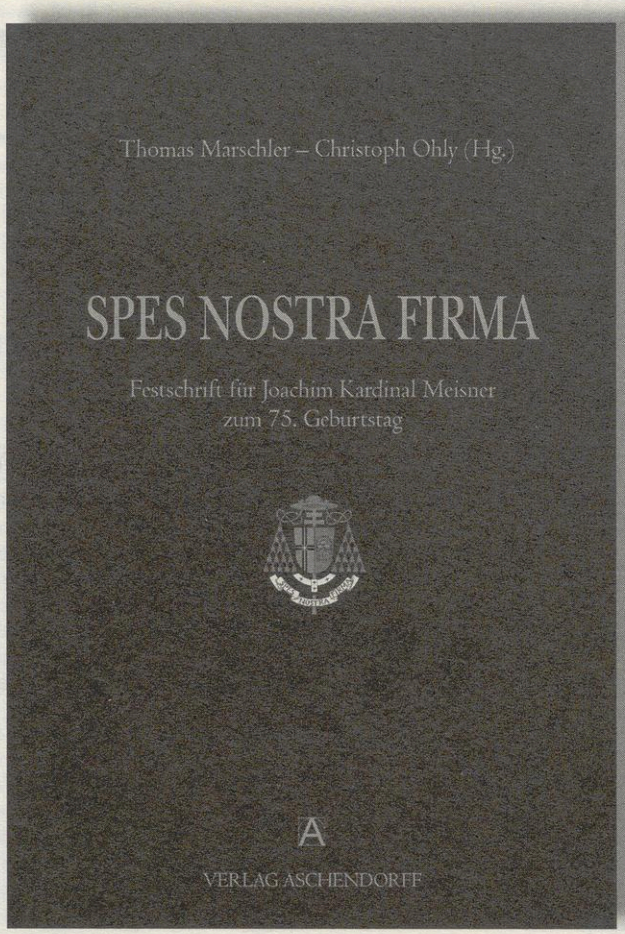
Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen

2009, XII und 486, kart. 39,80 € / sFr 69,20
ISBN 978-3-402-12760-5

Kurz vor seiner Wahl zum Papst hat Joseph Kardinal Ratzinger die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt gebeten, »drängende Fragen bezüglich des Naturbegriffs bzw. des natürlichen Sittengesetzes zu vertiefen«. Die Katholische Fakultät der Universität kam dieser Bitte des Papstes gern nach und veranstaltete unter dem Thema „Sein und Sollen des Menschen" vom 23. bis 25. Januar 2008 ein internationales Symposion. Der Wissenschaftskongress fand weltweite Aufmerksamkeit. Die dort gehaltenen Vorträge werden hier veröffentlicht.

Das erste Wort hat die Philosophie. Grundlegende wie aktuelle Problemstellungen bis hin zu konkreten Fragen nach dem politischen Handeln in der Gegenwart kommen zur Sprache. Sodann werden die Ergebnisse des interreligiösen Dialogs zu diesem Thema ausgeleuchtet und schließlich unter systematischer Perspektive noch einmal fokussiert: auf Jesus Christus hin. In ihm ist Gott Mensch geworden. In ihm, dem Angesicht Gottes, suche der Mensch sich selbst: »Mensch – erkenne deine Würde«!

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Thomas Marschler / Christoph Ohly (Hg.)

SPES NOSTRA FIRMA

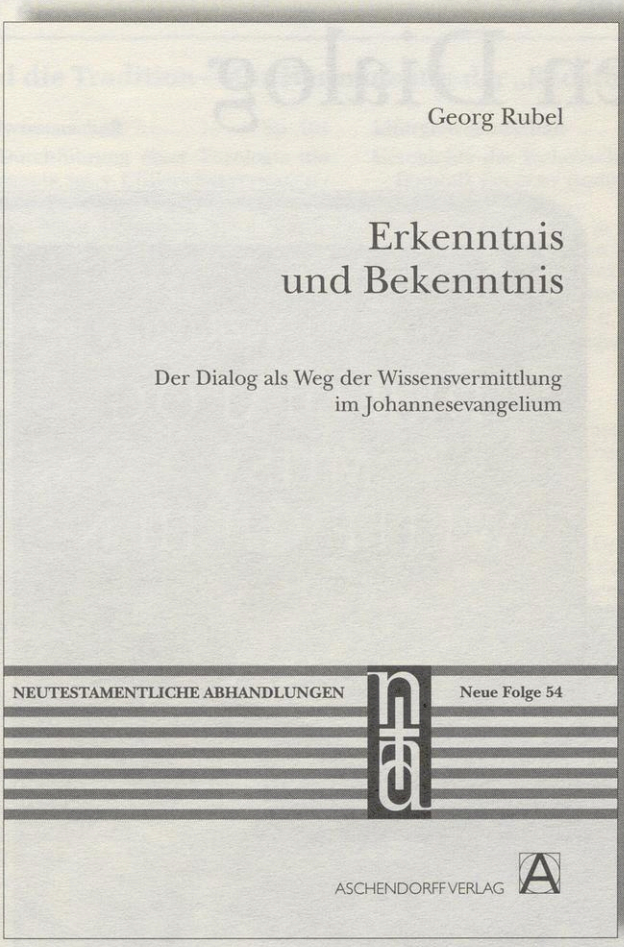
Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag

2009, VIII und 464, geb. 49,– € / sFr 84,–
978-3-402-00437-2

Die Autoren dieser Festschrift, die Joachim Kardinal Meisner aus Anlass seines 75. Geburtstages am 25. Dezember 2008 überreicht wurde, sind Priester und Diakone des Erzbistums Köln, die während der Amtszeit Kardinal Meisners ihr Promotions- oder Habilitationsstudium absolvieren konnten. Wissenschaftliche Beiträge aus fast allen theologischen Teilfächern sowie aus einigen der Theologie benachbarten Disziplinen dokumentieren in origineller Weise die lebendige Vielfalt heutiger theologischer Forschung im Kölner Erzbistum, deren Ermöglichung dem Jubilar stets ein Anliegen war.
Papst Benedikt XVI. hat der Festschrift ein sehr persönlich gestaltetes Grußwort zuteil werden lassen, in dem das kraftvolle Glaubenszeugnis und der unermüdliche Einsatz Kardinal Meisners im geistlichen Dienst Würdigung und Anerkennung erfahren.
Der Band enthält Beiträge von Clemens Dreike, Axel Hammes, Stefan Heid, Stefan Heße, Markus Hofmann, Stefan Hünseler, Karl Jüsten, Michael Kahle, Ronald Paul Klein, Peter Kohlgraf, Udo Lehmann, Raimund Lülsdorff, Bernd Lutz, Thomas Marschler, Dominik M. Meiering, Andreas Odenthal, Christoph Ohly, Matthias Pulte, Meik Peter Schirpenbach, Dominik Schultheis, Dominik Schwaderlapp, Peter Seul, Markus Wasserfuhr, Thomas Albert Weitz, Rainer Maria Woelki.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Neutestamentliche Abhandlungen
Neue Folge



Georg Rubel

Erkenntnis und Bekenntnis

Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium

2009, XIV und 385, geb. 59,– € / sFr 100,–
ISBN 978-3-402-11437-7

Was ist Kommunikation? Wozu braucht der Mensch Kommunikation? Welchen Stellenwert hat das Phänomen Kommunikation innerhalb der johanneischen Theologie?
Im Vergleich zu den Synoptikern weist das Johannesevangelium einen deutlich höheren Anteil an Dialogen auf. Eine besondere Bedeutung kommt den Dialogen Jesu mit Einzelpersonen zu. In deren Verlauf führt Jesus Nathanaël, die Samaritanerin, den Blindgeborenen, Martha, Maria Magdalena und Thomas zur Erkenntnis seiner Person. Diese neu gewonnene Einsicht wird anschließend in einem christologischen Bekenntnis der jeweiligen Dialogpartner zum Ausdruck gebracht.
Über die Form des Dialogs gelingt es dem Johannesevangelisten, den Weg der Wissensvermittlung für die Leser seines Evangeliums nachzuzeichnen. Zusammen mit den Figuren auf der Textebene gelangen sie stufenweise zur Erkenntnis der Person Jesu und zum christologischen Bekenntnis. Durch diese theologische Kommunikation betreibt der vierte Evangelist eine kommunikative Theologie mit dem Ziel, den Glauben zu reflektieren und zu vermitteln.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Dokumente zum interreligiösen Dialog



Ein Auswahlband mit den wichtigsten Dokumenten des Apostolischen Stuhls zum interreligiösen Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, jeweils mit kurzen Einleitungen zum Kontext des Dokumentes und Hinweisen auf weiterführende Literatur. Der Band erscheint in Kooperation mit dem Päpstlichen Rat für den interrelgiösen Dialog in Rom. Ein nützliches Handbuch für alle, die sich im interreligiösen Dialog engagieren.

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

Ernst Fürlinger (Hg.) | Der Dialog muss weitergehen
Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog
592 Seiten | Gebunden
€ 39,95 /SFr 67.90 /€[A] 41,10
ISBN 978-3-451-29573-7

HERDER

Lesen ist Leben

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2009 | 105. Jahrgang

Paulus und die Tradition – Zur Hermeneutik der „Rechtfertigung" in neuer Perspektive (Stefan Schreiber) Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 101

Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jörg Frey (Stefan Schreiber)

Einleitung in das Neue Testament, hg. v. Martin Ebner / Stefan Schreiber (Detlev Dormeyer)

Olyan, Saul M: Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences (Ulrich Berges)

Schmidt, Werner H.: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20 (Georg Fischer)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 109

Probst, Manfred unter Mitarbeit von Mark Reinhold, Markus Hermann und Matias Kristopeit: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631) (Klemens Richter)

Ragg, Sascha: Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts (Arnold Angenendt)

Strohmeyer, Arno: Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Das Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650) (Günther Wassilowsky)

Unterburger, Klaus: Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Wolfgang Weiß)

Dogmatik . . . . . Sp. 115

Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott (Thomas Ruster)

Schlink, Edmund: Die Lehre von der Taufe, hg. v. Peter Zimmerling (Reinhard Leuze)

Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 133

Geschichte des katholischen Gesangbuchs, hg. v. Dominik Fugger / Andreas Scheidgen (Klemens Richter)

Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis, hg. v. Christian Lange / Clemens Leonhard / Ralph Olbrich (Norbert Weigl)

Urban, Albert Josef / Bexten, Marion: Kleines liturgisches Wörterbuch. Mit Zeichnungen von Benedikt Schaufelberger (Clemens Leonhard)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 137

Wenn die Seele zu atmen beginnt … Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, hg. v. Dorothea Greiner / Erich Noventa / Klaus Raschzok / Albrecht Schödl (Karl-Friedrich Wiggermann)

Grethlein, Christian: Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Leben (Martin Stuflesser)

Kommunikation des Evangeliums. Festschrift für Udo F. Schmälzle, hg. v. Tobias Kläden / Judith Könemann / Dagmar Stoltmann (Richard Hartmann)

Seelsorge und Psychoanalyse, hg. v. Isabelle Noth/ Christoph Morgenthaler (Klaus Baumann)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 145

Joseph Bernhart: Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962, hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll (Peter Neuner)

Religiöse Überzeugungen und Öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft., hg. v. Franz-Josef Bormann / Bernd Irlenborn (Christian Polke)

Höhn, Hans-Joachim: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung (Thomas Möllenbeck)

Weninger, Michael H.: Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften (Hansjörg Schmid)

Theologie der Spiritualität . . . . . Sp. 153

Büchner, Christine: Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler (Lydia Wegener)

Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hg. v. Bernd Hamm / Volker Leppin (Michael Plattig)

Meister Eckhart aus theologischer Sicht, hg. v. Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer i. A. der Meister-Eckhart-Gesellschaft (Marco A. Sorace)

Andere Religionen . . . . . Sp. 161

Hauptthemen der Begegnung von Christen und Muslimen (Christoph Elsas)

Fletcher, Richard: Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter

Christen und Muslime in Deutschland. Religion – Gesellschaft – säkularer Staat, hg. v. Rainer Isak / Hansjörg Schmid

Renz, Andreas: Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie

Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart

The Jerusalem Talmud. Third Order: Našim. Tractate Qiddušin. Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer (Hans-Jürgen Becker)

Schäfer, Peter: Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum (Jutta Koslowski)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 169

Bibliographie . . . . . Sp. 173

Liebe Leserinnen und Leser,

Dass der Wechsel das eigentlich Beständige ist, wissen wir nicht erst seit der Philosophie der alten Griechen. Diese Erkenntnis resultiert aus alltäglicher Lebenserfahrung. Man sollte daher den Wechsel, wenn er passiert, die Veränderung, wenn sie stattfindet, nicht dramatisieren.

Ich wurde nach Erreichung meines 65. Lebensjahres zum 28. Februar in den Ruhestand versetzt. Es war schon zuvor klar, dass ich damit auch die Schriftleitung der „Theologischen Revue" nach nahezu 15 Jahren abgeben würde. Diese Nebentätigkeit seitens eines der Professoren unserer Fakultät hat mir große Freude gemacht und meinen eigenen Horizont ungemein erweitert.

Meinem Nachfolger, der das Amt in einem „gleitenden Übergang" im Sommersemester 2009 übernimmt, wünsche ich ähnlich gute Erfahrungen. Ich wünsche ihm, dem Kollegen Thomas Bremer, Prof. für Ökumenik und Friedensforschung, einen guten Stern und eine glückliche Hand, dazu verlässliche, gute Mitarbeiter, wie sie mir geschenkt waren.

Für Ihr Interesse an unserer Zeitschrift danke ich Ihnen von Herzen. Für eine begleitende Kritik, sei es durch ein paar Zeilen, sei es telefonisch, wird mein Nachfolger genauso dankbar sein, wie ich es war.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr Harald Wagner

Paulus und die Tradition

Zur Hermeneutik der „Rechtfertigung" in neuer Perspektive

Von Stefan Schreiber

Das Paulusjahr, das Papst Benedikt XVI. am 28. Juni 2008 eröffnet hat, geht bereits wieder seinem Ende am 29. Juni 2009 entgegen. Man darf berechtigt fragen, was davon bleiben wird. Grundsätzlicher: Man kann durchaus dringlich fragen, was überhaupt von Paulus geblieben ist, welche paulinische Äußerung eine so bedeutende Wirkungsgeschichte entfalten konnte, dass sie noch heute im theologischen Diskurs – über das exegetische Binnengespräch hinaus – hörbar ist. An erster Stelle wird dabei die Rechtfertigungslehre stehen, die für Eduard Lohse als sachgemäße Auslegung des Evangeliums die „Mitte der Schrift" darstellt.[1] Diese ist tatsächlich auch einer breiteren (kirchlichen) Öffentlichkeit präsent, wie die unterschiedlichen Reaktionen auf die 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung" belegen.[2] Es lohnt sich offenbar, über Rechtfertigung zu streiten – und der Kronzeuge der Diskussion ist selbstverständlich Paulus. Es ist bemerkenswert, dass eine theologische Äußerung eines urchristlichen Briefautors noch heute die Gemüter bewegt, obwohl sich dieser durch die Verwendung des Genres „Brief" auf seine spezifische Gesprächssituation konzentriert.

Dabei stellt die „Gemeinsame Erklärung" an sich schon ein Ereignis dar, versucht sie doch, den seit der Reformationszeit schwelenden Dissens über die Frage der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott abzulösen durch den Versuch eines differenzierten Konsenses und so die kirchentrennende Tragweite des Disputs zu überwinden. Bezeichnender noch waren die Reaktionen: Es sind nicht nur von Seiten des katholischen Lehramts einige Monita und der Präzisierung bedürftige Fragen angesprochen worden, sondern eine Gruppe von über 160 Professorinnen und Professoren der evangelischen Theologie hat auch gemeinsam (!) eine öffentliche kritische Stellungnahme abgegeben, um auf diese ungewöhnliche Weise gegenüber den kirchlichen Leitungsgremien ihre Kritik zu manifestieren. Bereits im Vorfeld der Erklärung reagierte Eberhard Jüngel ausgesprochen deutlich auf eine Stellungnahme von Walter Kasper, sah er doch die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für die gesamte Lehre und Praxis der Kirche in Gefahr.[3] Keine Frage: Mit der Diskussion um die Rechtfertigung sind Grundelemente kirchlicher Identität berührt.

Dieser „Sitz im Leben" des Rechtfertigungsdiskurses bestimmt unweigerlich auch den hermeneutischen Rahmen für die exegetische Beschäftigung mit zentralen theologischen Aussagen im Galater- und Römerbrief zu den Themen Gesetz, Pistis, Werke des Gesetzes und Gerechtsprechung des Menschen durch Gott. Nicht zuletzt durch die Anstöße einer Forschungsrichtung, für die sich die Bezeichnung „New Perspective on Paul" eingebürgert hat, ist seit etwa 30 Jahren erhebliche Bewegung in die exegetische Diskussion um die angesprochenen Themen paulinischen Denkens geraten. Mein Beitrag möchte wesentliche Entwicklungslinien und den Stand dieser Diskussion markieren, wobei die Vielfalt und die Differenzen im Detail eine Auswahl der Darstellung verlangen. Ich beginne jedoch an den Anfängen der Rechtfertigungslehre – bei Martin Luther.

1. Martin Luther und die Auslegung des Römerbriefs

Einen der Basistexte der Rechtfertigungsdiskussion stellt Röm 3,21–31 dar. Luther schreibt dem Text bei seiner Übersetzung von 1545 seine theologische Interpretation ein. Das griechische χωρὶς νόμου / ohne Gesetz verstärkend, schließt Luther eine Mitwirkung des Gesetzes bei der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes kategorisch aus: „on zuthun des Gesetzes" (3,21).[4] Das Syntagma δικαιοσύνη θεοῦ gibt er, wohl an einen Genitivus auctoris denkend, charakteristisch mit „die gerechtigkeit, die fur Gott gilt" wieder (3,21; vgl. 3,25f).[5] Die Sünder „werden on verdienst gerecht aus seiner Gnade" (3,24); die Verstärkung des Adverbs δωρεὰν / geschenkweise und das instrumentale Verständnis des Dativs τῇ αὐτοῦ χάριτι lassen die Gegenüberstellung von Verdienstlosigkeit des Menschen und Gnade Gottes scharf hervortreten. Im Tod Jesu erweist Gott seine Gerechtigkeit, „Auff das er allein Gerecht sey, und gerecht mache den, der da ist des glaubens an Jhesu" (3,26); „allein" fehlt im Griechischen, statt des Genitivs „des glaubens" steht der Präpositionalausdruck ἐκ πίστεως. Markant übersetzt Luther schließlich den sogenannten rechtfertigungstheologischen Grundsatz 3,28: „So halten wir es nu, Das der Mensch gerecht werde, on des Gesetzes werck, alleine durch den Glauben"; die Wortstellung ist gegenüber dem Griechischen signifikant verändert und ein „alleine" eingefügt, so dass sich eine parallele Antithese der beiden letzten Satzglieder ergibt.

Volker Stolle hat die geschichtliche Bedingtheit von Luthers Theologie aufgezeigt.[6] Sowohl Luthers persönliche Fragestellungen als auch eine bestimmte kirchliche Praxis seiner Lebenswelt, z. B. das Ablasswesen, haben sein Denken veranlasst und geformt. Seiner Wahrnehmung kirchlicher Praxis verdankt sich auch Luthers Frontstellung gegen die Heilsbedeutung von „guten Werken".[7] Das Ergebnis ist eine *anthropologisch* fokussierte Auslegung, die vom konkreten brieflichen Gesprächskontext des *Paulus* absieht. Es ist nun aber charakteristisch für Luthers Hermeneutik, dass er seine Auslegung in die Texte so unmittelbar hineinlegt, dass eine Unterscheidung zwischen Text und Auslegung nicht mehr sichtbar wird: Es ist, als ob Paulus direkt auf Luthers Fragen antwortete. Stolle stellt fest: Luther „redet bewusst mit Worten der Schrift, weiß diese aber so zu artikulieren, dass eine auf seinen eigenen kirchlichen Kontext bezogene Aussage laut wird".[8] Was wir wohl als methodologische Schwäche bezeichnen würden, trug entscheidend zur Durchschlagskraft der Lutherrezeption bei: Luther erreicht eine (vermeintliche) Unmittelbarkeit der paulinischen Aussagen für seine Gegenwart, eine direkte Anwendung im Sinne der reformatorischen Überzeugungen.[9]

Diese lutherische Hermeneutik erlaubt eine Öffnung der paulinischen Aussagen über die Grenzen von Zeit und Kultur hinweg. Die

[1] *Eduard Lohse*, Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008, 82.171.

[2] Vgl. die Dokumentation in: Streit um die Erklärung zur Rechtfertigungslehre, epd-Dokumentation Nr. 46/97 bis Nr. 51/98; Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 19), Bonn 1998.

[3] *Eberhard Jüngel*, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", ZThK 94 (1997), 394–406; *Walter Kasper*, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, KNA-ÖKI 32 vom 12. August 1997, 5–7. Vgl. auch *Christoph Schwöbel*, Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung", in: B. J. Hilberath / W. Pannenberg (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", Regensburg 1999, 100–128.

[4] Dieses und die folgenden Zitate aus WA Bibel 7,39.

[5] Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist für Luther im Sinne eines Genitivus objectivus der „glauben an Jhesum Christ" (3,22; vgl. 3,26). Bekanntlich unterschied Luther zwischen *iustitia activa*, der den sündigen Menschen strafenden Gerechtigkeit Gottes, und *iustitia passiva*, mit der Gott den Sünder geschenkweise gerecht spricht (z. B. WA 54, 185f).

[6] *Volker Stolle*, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig 2002, 73–116, zusammenfassend 373. Anders betont *Eduard Lohse*, Martin Luther und der Römerbrief des Apostels Paulus. Biblische Entdeckungen (2006), in: ders., Rechenschaft vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief (BZNW 150), Berlin/New York 2007, 110–130, bes. 119–121 gegenüber neuerer Kritik an Luthers Paulus-Verständnis die große Nähe Luthers zu Paulus in Bezug auf die Rechtfertigung als Mitte der Theologie.

[7] *Stolle*, Luther, 286–345 zeigt dies an Luthers Interpretation des Galaterbriefs und arbeitet dabei die Unterschiede zwischen der paulinischen Rede von Rechtfertigung und der Auslegung Luthers heraus.

[8] *Stolle*, Luther, 159, bezogen auf Luthers exegetische Vorlesungen vor 1518.

[9] „Indem Luther die Evidenz der reformatorischen Botschaft auf die Paulustexte bezog, gewannen diese Texte [...] selbst auch wieder eine neue Aktualität. [...] Der alte Text wurde nicht durch einen sekundären Interpretationstext ersetzt, sondern selbst zum eigentlichen Träger der neuen Evidenz gemacht" (*Stolle*, Luther, 371).

klare Ablehnung der Heilsrelevanz aller religiösen Leistungen des Menschen und die Betonung der Gnade Gottes als Voraussetzung und Wirkung der Gerechtsprechung, der Annahme des sündigen Menschen besitzen universale Valenz. In dieser hermeneutischen Offenheit dürfte die bis heute wirkungsgeschichtlich prägende Kraft der lutherischen Bibelübersetzung im deutschen Sprachraum und darüber hinaus eine Erklärung finden.

2. Lutherische Paulusinterpretation

Die in der Linie von Luthers Rechtfertigungsbotschaft stehende Interpretation paulinischer Aussagen wie v.a. Röm 3,28, die darin eine strikte Ablehnung aller Orientierung an Gesetzlichkeit in religiösen Dingen und eine alleinige Ausrichtung an Christus als überzeitlich gültige Norm erkennt, hat eine ansehnliche exegetische Wirkungsgeschichte aufzuweisen.[10] Diese Auslegungsrichtung lässt sich zugespitzt etwa so auf den Punkt bringen: Das von Paulus behandelte Problem sei das der *Gesetzlichkeit*, verstanden primär in einem individuell-anthropologischen Sinne; die Antwort des Paulus stelle klar, dass der Mensch (als solcher) das Heil nicht aus eigener Kraft erlangen kann. „Werke des Gesetzes" lassen sich dann paraphrasieren als Leistungen des Menschen, die einen Anspruch vor Gott begründen sollen. D.h. die Diskussion betrifft nicht nur die Tora des Mose, sondern Gesetzlichkeit als anthropologisches Phänomen allgemein – als sündhaftes Bemühen des Menschen, sein Heil vor Gott selbst zu verdienen. Bei Paulus hingegen werde dem Menschen die Gerechtigkeit von Gott geschenkt; die göttliche Gnade bildet das Denkprinzip. Es ergibt sich daraus ein grundlegender Gegensatz von Leistung und Sich-Beschenken-Lassen, von Gesetz und Evangelium, der sich hermeneutisch auch gut in die Gegenwart übertragen lässt und so eine breite kirchliche Wirkungsgeschichte begründet.

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass sich der Begriff „Rechtfertigungslehre" unserer deskriptiven Theoriesprache verdankt und keine paulinische Prägung darstellt; Paulus verwendet das Verb δικαιόω (gerecht machen, sprechen), das zwar einen forensischen Hintergrund evoziert, dessen „Forum" oder Wirkort jedoch noch exakt zu bestimmen wäre.

Diese exegetische Tradition steht auch hinter der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung" von 1999. In seinem wichtigen Römerbrief-Kommentar von 2003 bemerkt Eduard Lohse zu Röm 3,21–31, das Bekenntnis zum einen Gott müsse „die Einsicht einschließen, daß Juden ebenso wie Heiden die Rechtfertigung nur im Glauben und auf keine andere Weise empfangen können".[11] Hinter dem Grundsatz von Röm 3,28 stehe die Überzeugung,

> „daß jeder Mensch – Jude wie Heide – nur auf eine einzige Weise gerechtfertigt werden könne: durch den Glauben, nicht durch Werke, wie das Gesetz sie fordert. Der scharfe Gegensatz, der damit aufgezeigt wird, verlangt die Wiedergabe durch ein den Glauben hervorhebendes ‚allein' […]. Denn es geht Paulus in der Tat darum, im Gegensatz zu einer Auffassung, nach der Gerechtigkeit auf ἔργα νόμου gegründet werden könnte, die ausschließliche Gültigkeit des ‚sola fide' herauszustellen" (138).

Eine grundsätzliche Alternative „Christus oder das Gesetz" wird so sichtbar (126f, 138). Lohse bekräftigt seine Position in einem Aufsatz von 2008.[12] Mit Bezug auf den konzentriert formulierten „Rechtfertigungssatz" in Gal 2,16 betont er, diese Aussagen seien „ohne Zweifel nicht erst durch eine konkrete Veranlassung […] entstanden, sondern nehmen grundsätzliche Aussagen auf, die bereits früher geprägt wurden und feste Form erhalten hatten".[13] Gerade die Frage nach dem konkreten Situationsbezug der Formulierung und des Inhalts erweist sich als zentral für das Verständnis. Hier entzündet sich die Forschungsdiskussion zu Recht von Neuem. Mit Rudolf Bultmann hält Lohse schließlich fest, „dass Christus das Ende eines Lebens ist, das die eigene Gerechtigkeit aufrichten will, ‚das Ende des Sich-Rühmens und des Vertrauens auf das Fleisch' ist".[14] Das „Ende des Gesetzes als Heilsweg" (32) ist damit besiegelt.

Wenigstens erwähnt werden soll ein Deuteansatz, der v.a. von Ulrich Wilckens vertreten wird.[15] Der Kontext ist hier spezifisch die Tora des Mose, das Problem besteht in der *Sündigkeit* aller (auch der jüdischen) Menschen, die *faktisch* keine Erfüllung des Gesetzes und damit auch keine Rechtfertigung des Menschen aus der Tora erlaubt; denn das Gesetz könne nur Gerechte, nicht aber Sünder gerecht machen. „Werke des Gesetzes" wären dann Ersatzleistungen, die die Sünde aufheben. Freilich ist diese Sicht erst aus der Perspektive des heilschaffenden Christus-Ereignisses, also des Glaubens, gegeben. Die Tora in ihrer rechtfertigenden Bedeutung kann so auch bei Paulus prinzipiell in Geltung bleiben (nur faktisch uneingelöst), und das Evangelium wird nicht gegen das menschliche Tun gestellt. Damit wendet sich Wilckens gegen die verbreitete Deutung, bereits die Absicht der Toraerfüllung sei für Paulus sündhaft. Fraglich bleibt, ob das Gesetz als „Heilsgarant" zutreffend bestimmt ist.

3. Die „Neue Perspektive" auf Paulus

In ihren Anfängen als Alternative und Anfrage zur lutherischen Paulusinterpretation entworfen, hat sich eine Forschungsrichtung etabliert, die nach einem Aufsatztitel von James Dunn von 1983 als „The New Perspective on Paul" bezeichnet wird.[16] Meist macht man den Beginn der „New Perspective" an den Arbeiten des im vergangenen Jahr verstorbenen schwedischen Neutestamentlers und späteren Bischofs von Stockholm Krister Stendahl fest.[17] Stendahl wandte sich gegen die gesamte sogenannte „westliche" Paulusinterpretation, indem er ihre Voraussetzungen in Frage stellte: den Ansatz beim Gewissen des Individuums und das Missverständnis des Judentums als Religion der Gesetzlichkeit. Vielmehr sei die paulinische Rede von der Rechtfertigung in ihrer konkreten apologetischen Situiertheit zu verstehen. Paulus kämpft für sein Programm der Heidenmission, bei dem die glaubenden Heiden Glieder des Gottesvolkes Israel werden können, ohne an das Gesetz gebunden zu werden. Im Fokus der Debatte stehen also Gruppenzugehörigkeiten, nicht die Frage individuellen Gerechtseins. Die Überlegungen Stendahls fanden jedoch zu ihrer Zeit kaum Gehör.

Wesentlich breiter rezipiert wurde erst eine Monographie von Ed P. Sanders aus dem Jahr 1977.[18] Als einflussreich erwies sich dabei besonders der erste Teil der Arbeit (31–428), der ein neues Bild des antiken (palästinischen) Judentums konstruiert. Entgegen den verbreiteten Stereotypen vom Judentum als Religion der Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit folgt Sanders einem religionswissenschaftlichen Ansatz, der nach Funktion und Struktur der frühjüdischen Religion fragt. Er unterscheidet dabei typologisch zwischen den Bedingungen, um in einer Religionsgemeinschaft zu bleiben („staying in"), und den Bedingungen, um einer Religionsgemeinschaft neu beizutreten („getting in"). Für das antike Judentum ist das „staying in" grundlegend: Die Erwählung Israels und die Gabe des Bundes durch Gott bilden die Basis, auf der die Tora die zum Bleiben in diesem Bund nötige Orientierung gibt. Da Israel das Heil im Bund grundsätzlich schon gegeben ist, stellt die Tora keinen Heilsweg im Sinne einer Vorschrift dar, wie man sich das Heil verdienen kann, sondern leitet Israel in der sichtbaren Praxis der Zugehörigkeit zum Volk Gottes und damit zum Leben im Bundesverhältnis mit Gott an. Innerhalb des Bundes fordert die Tora Gehorsam, und Übertretungen ziehen die

[10] Hier sind Namen wie *Rudolf Bultmann*, *Ernst Käsemann*, *Heinrich Schlier*, *Hans Hübner* oder *Erich Gräßer* zu nennen; vgl. den Überblick bei *Michael Theobald*, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 189–191, der vom „anti-legalistische(n)" Auslegungstyp spricht. Aus der aktuellen Literatur ist z.B. noch *Udo Schnelle*, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 516–537, zu erwähnen.

[11] *Eduard Lohse*, Der Römerbrief (KEK 4), Göttingen 2003, 129.

[12] *Eduard Lohse*, Christus, des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive, ZNW 99 (2008), 18–32; vgl. den Schlusssatz: „Die Botschaft von der Rechtfertigung bildet Mitte und Zentrum der Verkündigung des Apostels Paulus und bleibt für die Christenheit der ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae'" (32).

[13] *Lohse*, Christus, 28; weiter heißt es: „Die Erkenntnis, dass das Evangelium von Christus in der Botschaft von der Rechtfertigung auszulegen ist, hat der Apostel nicht erst in Auseinandersetzung mit Juden bzw. Judenchristen gewonnen […]; sondern sie stand für Paulus als Boten des erhöhten Kyrios von Anfang an fest".

[14] *Lohse*, Christus, 31 (mit Bezug auf Röm 10,4); vgl. *Rudolf Bultmann*, Christus des Gesetzes Ende, in: ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, 32–58, Zitat 48.

[15] *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer. Bd 1 (EKK VI/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978. ²1987, 173–178, 247f – *Theobald*, Römerbrief, 191f nennt diesen Ansatz „die hamartologische Deutung".

[16] *James D. G. Dunn*, The New Perspective on Paul, BJRL 65 (1983), 95–122. – Überblicksdarstellungen bieten *Christian Strecker*, Paulus aus einer „neuen Perspektive". Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, KuI 11 (1996), 3–18; *Michael Wolter*, Eine neue paulinische Perspektive, ZNT 14 (2004), 2–9; *Jörg Frey*, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen/Basel 2006, 5–43, bes. 35–42; kritisch bewertet bei *Lohse*, Christus, 20–25.

[17] *Krister Stendahl*, The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, HThR 56 (1963), 199–215 (deutsch in KuI 11, 1996, 19–33); *ders.*, Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1976 (deutsch München 1978); jetzt auch *ders.*, Final Account. Paul's Letter to the Romans, Minneapolis 1994.

[18] *Ed P. Sanders*, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977 (deutsch StUNT 17, Göttingen 1985); vgl. *ders.*, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983; ferner *ders.*, Paul, Oxford 1991 (deutsch Stuttgart 1995).

Strafe Gottes nach sich, die freilich durch das Angebot von Sühnemitteln aufgefangen werden kann. Auf den Begriff gebracht, kennzeichnet Sanders die religiöse Struktur des antiken Judentums als „covenantal nomism" / Bundesnomismus.[19]

Man hat Sanders vorgeworfen, sich zu stark auf spätere rabbinische Traditionen zu stützen und ein zu homogenes Bild des Frühjudentums zu formen, das die vielfältigen und deutlich divergierenden Strömungen im Frühjudentum einebnet.[20] Dennoch ist Sanders' Ergebnis wichtig, zeigt es doch eine Möglichkeit auf, im Bundesnomismus eine gemeinsame strukturelle und sachliche Basis zu finden, die antike Juden über Gruppengrenzen hinweg verbinden konnte. Auf dieser Basis wird man dann, stärker als Sanders dies getan hat, die Vielfalt des Frühjudentums beachten müssen, die z. B. in sehr unterschiedlichen Auslegungen bzw. Anwendungen der Tora Ausdruck gefunden hat.

Im zweiten Teil seiner Arbeit (429–542) untersucht Sanders das „Christentum", wie es von Paulus verstanden wird, und sieht darin einen grundsätzlich anderen Typos von Religion verwirklicht als im Judentum. Es ist die Teilhabe an Christus, die den Übergang vom Raum der Sünde in den des Heils bewirkt. Strukturell ist also ein „getting in" das Ziel, der Bereich des (alten) Bundesnomismus ist damit verlassen. Die Kritik des Paulus am Judentum richtet sich demnach nicht auf ein falsches Gesetzesverständnis, sondern geht ganz an die Wurzeln:

> It is thus not first of all against the *means* of being properly religious which are appropriate to Judaism that Paul polemicizes (‚by works of law'), but against the prior fundamentals of Judaism: the election, the covenant and the law; and it is because these are wrong that the means appropriate to ‚righteousness according to the law' (Torah observance and repentance) are held to be wrong or are not mentioned. In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity.*[21]

Das Ergebnis ist also ein fundamentaler Bruch des Paulus mit dem Judentum. An dieser Stelle ist Sanders freilich immer wieder widersprochen worden – wie ich meine zu Recht.

Bei dieser Problemlage führt der bereits erwähnte programmatische Aufsatz von James Dunn von 1983 weiter.[22] Dunn betont, dass Paulus' Konzept von Gerechtigkeit und Rechtfertigung grundlegend jüdisch gedacht ist (97). Er nimmt in einem soziologisch geprägten Ansatz die Funktion der Tora im Frühjudentum genauer in den Blick; sein Ergebnis: Die Tora bringt das Erwählungsbewusstsein und damit das Selbstverständnis Israels als eigenständiger ethnisch-nationaler Größe sichtbar zum Ausdruck und dient der *Unterscheidung* Israels von den Völkern. Die Gebote der Beschneidung, der Sabbatruhe und die Speise- und Reinheitsgebote „in particular functioned as identity markers" jüdischer Existenz (99). Die Observanz dieser Gebote besitzt so die selbstvergewissernde und abgrenzende Funktion jüdischer Identitätsmerkmale.[23] Paulus beziehe sich mit der Formulierung „Werke des Gesetzes" (Gal 2,16) auf eben diese jüdischen identity markers. Methodisch betrachtet, versteht Dunn die paulinischen Aussagen viel stärker von ihrem Kontextbezug her, als dies die lutherische Paulusdeutung anstrebt: Es handelt sich nicht um menschliche religiöse Leistungen im Allgemeinen, sondern spezifisch um identitätsbestimmende, d. h. unterscheidende Werke der Tora im frühjüdischen Kontext, die Israels Bundesstatus demonstrieren. Es folgt daraus: „what Paul denies is that God's justification depends on ‚covenantal nomism'" (101). Demgegenüber werde der Glaube an Jesus Christus zum identity marker der Jesus-Gemeinschaft (103).

Der Bund mit Israel ist für Paulus damit jedoch nicht aufgehoben, sondern „broadened out as God had originally intended" (104), also von seiner Ursprungsintention her verstanden, worauf Gal 3,8 mit dem Zitat aus Gen 12,3 bzw. 18,18 abhebt: Der Bund mit Abraham schließt die Verheißung des Segens für alle Völker ein. Dazu aber muss die Partikularität eines ethnischen jüdischen Nationalismus aufgebrochen werden – diesem entspricht das „Rühmen" von Röm 2,17 und 3,27, das Dunn als Berufung auf einen privilegierten Status Israels vor Gott interpretiert (107). Für Dunn deutet sich bei Paulus ein Übergang an „from a form of Jewish Messianism to a faith which sooner or later must break away from Judaism to exist in its own terms" (105).

4. Zwischenbilanz

Die „New Perspective" hat in der Tat Perspektiven eröffnet, die die Paulusforschung wesentlich bereichern.

(1) Sie zeigt eine grundsätzlich positive Beurteilung der Tora im Frühjudentum im Sinne einer Lebens-Weisung innerhalb der Gottesbeziehung. Der Bund Gottes mit Israel bringt gegenseitige Verpflichtungen mit sich, deren Erfüllung als „Gerechtigkeit" bezeichnet werden kann; damit stellt Gerechtigkeit weniger einen forensischen denn einen Beziehungsbegriff dar.

(2) Sie bindet die paulinischen Aussagen zum Gesetz an ihre konkrete Gesprächssituation: die Frage nach dem Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen. Inwieweit muss ein Heide die jüdischen Identitätsmerkmale übernehmen, wenn er Teil der Heilsgemeinde in Christus werden will? Muss er zuerst Jude werden? Die Antwort des Paulus richtet sich konkret gegen die judenchristlichen Gegner der beschneidungsfreien Heidenmission. Im Fokus steht das Verhältnis von Juden und Heiden in der eschatologischen Christus-Gemeinde; Aussagen zur conditio humana an sich und zum einzelnen Menschen in seiner Beziehung zu Gott ordnen sich dieser Problemlage unter.

(3) Sie erleichtert die Wahrnehmung der bleibenden Verwurzelung des Paulus im Judentum seiner Zeit. Sein grundlegendes Selbstverständnis, sein Gottesbild und sein Bemühen um Israel sind nur innerhalb des Judentums wirklich erklärbar. So wird es möglich und erforderlich, bei Paulus von einer differenzierten Bewertung der Tora auszugehen: Nicht die Geltung der Tora an sich, sondern ihre situationsgerechte Auslegung bzw. Anwendung steht in der Diskussion.

(4) Die Konsequenz dieses exegetischen Aufbruchs für die „klassische" (lutherische) Rechtfertigungslehre wird freilich die neu zu stellende Frage nach einer stimmigen Hermeneutik der paulinischen Aussagen im heutigen Kontext sein; denn durch die geschichtliche Situationsbindung der paulinischen Aussagen ist deren universaler anthropologisch-theologischer Charakter nicht mehr unmittelbar gegeben.

5. Die New Perspective in der Kritik

Dass die New Perspective viel Kritik erfahren hat und weiterhin erfährt, verwundert nicht, sind doch nicht nur exegetische Positionen, sondern auch konfessionelle Identitätsfragen berührt. Kurz gesagt, lautet der immer wiederkehrende und in Einzeldiskussionen verschiedentlich entfaltete Vorwurf: Die New Perspective vernachlässige die grundsätzliche theologische Bedeutung der paulinischen Rede von Gerechtigkeit Gottes, Sünde, Glaube und Gesetz, die auf dem Hintergrund der conditio humana als solcher zu betrachten sei.

Zu den Kritikern zählen neben Karl P. Donfried v. a. Brendan Byrne, Simon Gathercole, Seyoon Kim und Richard Bell, aus dem deutschsprachigen Bereich besonders Eduard Lohse und Peter Stuhlmacher.[24]

Zwei Sammelbände dokumentieren eindrücklich den Diskussionsstand. Der Titel *Justification and Variegated Nomism. Vol. II: The Paradoxes of Paul* von 2004, herausgegeben von D. A. Carson, Peter O'Brien und Mark Seifrid, führt eine ausgesprochen kritische

[19] *Sanders*, Paul (1977), 422, 427.

[20] Z. B. *Jacob Neusner*, Comparing Judaisms: Review of E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, HR 18 (1978), 177–191; *D. A. Carson / Peter T. O'Brien / Mark A. Seifrid* (Hg.), Justification and Variegated Nomism. Vol. I: The Complexities of Second Temple Judaism (WUNT II/140), Tübingen 2001; *Karl P. Donfried*, Rethinking Paul. On the Way Toward a Revised Paradigm, Bib. 87 (2006), 582–594, hier 584f; *Lohse*, Römerbrief 140f.

[21] *Sanders*, Paul (1977), 551f (kursiv im Original).

[22] *James D. G. Dunn*, The New Perspective on Paul (1983), in: ders., The New Perspective on Paul. Collected Essays (WUNT 185), Tübingen 2005, 89–110. – Als wichtiger Vertreter der New Perspective muss *Nicholas T. Wright*, Paul in Fresh Perspective, Minneapolis 2005, wenigstens erwähnt werden.

[23] Zur sozialen Funktion der Abgrenzung vgl. auch *James D. G. Dunn*, Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3,10–14) (1985), in: ders., New Perspective 111–130.

[24] *Karl P. Donfried*, Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?, Dialog. A Journal of Theology 46 (2007), 31–40; *Brendan Byrne*, Interpreting Romans Theologically in a Post-„New Perspective" Perspective, HTR 94 (2001), 227–241; *Simon J. Gathercole*, Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5, Grand Rapids 2002; *Seyoon Kim*, Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel (WUNT 140), Tübingen 2002; *Richard H. Bell*, The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel (WUNT 184), Tübingen 2005; *Eduard Lohse*, Römerbrief (s. Anm. 11), 140–145; vgl. *ders.*, Rechenschaft (s. Anm. 6), bes. 9, 19, 204, 208; *ders.*, Christus (s. Anm. 12); *Peter Stuhlmacher*, Zum Thema Rechtfertigung, in: ders., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze (WUNT 146), Tübingen 2002, 23–65, bes. 43–47.

Auseinandersetzung mit der New Perspective und insbesondere den Ansätzen von Ed Sanders.[25] Dabei zeigt der hilfreiche Forschungsüberblick von Stephen Westerholm den Facettenreichtum der seit 25 Jahren geführten Diskussion, die sich freilich nahezu auf den englischsprachigen Raum beschränkt. Ohne diese Diskussion hier im Detail darstellen zu können, kristallisieren sich zwei grundlegend verschiedene Voraussetzungen des Verstehens heraus. Die Geister scheiden sich an der grundsätzlichen Frage, wie stark die Bindung der paulinischen Aussagen an die Situation der Heidenmission zu gewichten ist, oder, anders gewendet, wie die theologische Reichweite einer allgemeinen Auseinandersetzung um die jüdische Tora – auf der Basis der eschatologischen Heilsbedeutung von Kreuz und Erweckung Christi und des Glaubens des Menschen – zu bestimmen ist. Umstritten ist also grundsätzlich die Gewichtung der horizontal-soziologischen gegenüber der vertikal-theologischen Achse paulinischen Denkens. Die Kritik wirft der New Perspective vor, die Grundsätzlichkeit der Infragestellung des frühjüdischen Tora-Verständnisses durch Paulus zu vernachlässigen und zu viel Gewicht auf die Relation Juden/Heiden statt allgemein auf die Stellung des Menschen vor Gott („Werkgerechtigkeit") zu legen (v. a. Douglas J. Moo, Moisés Silva, D. A. Carson).[26] Damit verbunden sind diverse Einzelfragen, z. B. wie der Stellenwert der Anthropologie bei Paulus zu bestimmen ist (Timo Laato) oder ob Paulus sein Verständnis von Gesetz und Rechtfertigung erst in späteren Konflikten entwickelte oder dies bereits in seiner Berufung angelegt war (Martin Hengel), mit anderen Worten: ob Paulus „konvertierte" (Peter O'Brien).[27]

Der zweite Sammelband, *Lutherische und Neue Pauluspersperspektive*, ein Jahr später herausgegeben von Michael Bachmann, fällt m. E. in seinen Bewertungen ausgewogener aus und besitzt das Verdienst, nun auch im deutschsprachigen Raum einen Diskussionsakzent um die New Perspective zu setzen.[28] Zu Beginn bilanziert Klaus Haacker den Ist-Stand der Rezeption als nach einem vorübergehenden Hochgefühl durch die „Normalität einer unübersichtlichen Vielfalt" gekennzeichnet (5). Wieder tritt in etlichen Beiträgen die Dichotomie zwischen einer stärker pragmatisch-soziologischen und einer dezidiert theologischen Paulusdeutung zu Tage – wobei der New Perspective die Reduktion allgemeingültiger theologischer Aussagen auf religionssoziologischen Situationsbezug vorgeworfen wird (u. a. Romano Penna). Allerdings werden verschiedentlich Ansätze der New Perspective aufgegriffen und weitergedacht, z. B. eine sprachliche Differenzierung des Syntagmas ἔργα νόμου (Michael Bachmann; Robert Brawley), die politische Bedeutung von πίστις / *fides* (Christian Strecker) oder die Kontextbezogenheit der Rechtfertigungsaussage (Michael Theobald). Versuchsweise werden auch Alternativmodelle mit unterschiedlicher Nähe zur New Perspective entwickelt: So vertrete Paulus je eigene Maßstäbe für Judenchristen (Tora-Observanz) und Heidenchristen (keine Tora-Bindung) (Peter Tomson). Oder: Paulus denke von einer an der Gestalt Abrahams orientierten priesterschriftlichen Theologie her, der die Priorität gegenüber der Sinai-Theologie (Tora) zukomme und die universal ausgerichtet sei; das nivelliere die Bedeutung der Tora und erlaube ein Festhalten der seit Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen gegebenen Zusammengehörigkeit von Juden und Nichtjuden (Hubert Frankemölle). Das letzte Wort hat James Dunn, der die historische *und* theologische Ausrichtung der New Perspective betont (392, 422) und eine interessante Differenzierung von Tora-Geboten in von Paulus relativierten „test-cases" für die Zugehörigkeit zum Judentum (Beschneidung, Reinheitsgebote) und nicht umstrittenen „distinguishing marks of Judaism" (Verbot von Götzendienst und Unzucht) bietet (398, 406).

Die beiden Bände kennzeichnen gut die derzeitige Gesprächslage, in der die Diskussion in unterschiedliche Einzelpositionen zerfällt und sich nachhaltig disparate Positionen gegenüberstehen. Die vielfältige und teilweise heftig vorgetragene Ablehnung der New Perspective kann ebenso wenig auf eine einheitliche Argumentationslinie zurückgreifen wie die eher zurückhaltende Zustimmung. Es wird ferner deutlich, wie viele philologische, theologische und soziologische Einzelfragen mit den einschlägigen Texten wie Röm 3,21–31 verbunden sind und wie unterschiedlich diese beantwortet werden. Die Diskussion ist weiterhin voll im Gange.

Es fällt auf, dass im ersten Band, wenn ich richtig sehe, nur Autoren aus den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, zu Wort kommen, während sich im zweiten auch drei katholische Stimmen finden. Eine konfessionelle Fixierung der Meinungen (etwa evangelische Ablehnung, katholische Zustimmung) lässt sich in der Diskussion insgesamt jedoch keineswegs feststellen; die Konfessionszugehörigkeit scheint eine untergeordnete Rolle bei der Bewertung der New Perspective zu spielen. Größeres Gewicht dürfte die *persönliche* (sowohl unterbewusste als auch reflektierte) Prägung der einzelnen Forscher/innen durch die traditionelle Rechtfertigungslehre besitzen.

6. Die Diskussion geht weiter

James Dunn fasst 2005 seine Beiträge zum Thema aus den Jahren 1983–2004 in einem stattlichen Band zusammen.[29] An den Beginn stellt er ein sehr ausführliches Resümee der Diskussion (1–88), in dem er seine These in den wesentlichen Zügen bekräftigt und eine umfassende Auseinandersetzung mit der sprunghaft angestiegenen Literatur zum Thema führt.[30] Die Lektüre informiert zugleich hervorragend über den Diskussionsstand. In einer ersten Klärung grundsätzlicher Anfragen (16–37) wird das Basisproblem der Diskussion noch einmal deutlich: Verliert die von der New Perspective als Auslegungsschlüssel erkannte Situationsbindung der paulinischen Rechtfertigungsaussage nicht die Allgemeingültigkeit der theologischen Aussage aus dem Blick? Dunn versteht es nicht als Ablösung, sondern als Bereicherung der „klassischen" Rechtfertigungslehre, wenn er festhält: „Paul's theology of justification had a social and corporate dimension which was integral to it" (87; vgl. 22, 33). Traditionsgeschichtlich stellt er differenzierend klar, dass sich die antithetische *Formulierung* aus Gal 2,16 der antiochenischen Krise verdanke, das Verständnis des Paulus von Rechtfertigung aus Glauben jedoch bereits von seiner Berufung an bestand (33–37). Im Zentrum der weiteren Debatte (38–54) steht wieder die zentrale Bedeutung der Gesprächssituation: „the Jew/Gentile dimension so integral to Paul's doctrine of justification" (54). Dieser Situationsbezug spricht auch dagegen, bei Paulus von einem signifikanten Bruch mit der Tora auszugehen[31] – Paulus' Tora-Auslegung ist viel nuancierter und fragt nach der Rolle der Werke im Heilsgeschehen, wenn dadurch die Heiden ausgeschlossen werden (50).

In der andauernden Diskussion über Sanders' Bestimmung des antiken Judentums als „covenantal nomism" hält Dunn neben aller vorgebrachten Kritik auch etliche grundlegend zustimmende Positionen fest (55–63). Es ist erforderlich, in dem Beziehungsgefüge „Bund und Gesetz" die Bedeutung *beider* Größen zu würdigen, d. h. das Gesetz als für den Bestand des Bundes wesentlich zu erfassen (56). Ebenfalls ist anzuerkennen, dass es angesichts der Gruppenvielfalt innerhalb des Frühjudentums zu unterschiedlichen Gewichtungen und Bestimmungen beider Größen kommt (62). Dunns Vorschläge für die weitere Arbeit betreffen v. a. zwei Aspekte: (1) Die Bedeutung des menschlichen Tuns und die Vorstellung eines Gerichts nach Werken müssen in das paulinische Verständnis der Rechtfertigung aus Glauben integriert werden (63–80, 88). (2) Ebenfalls zu integrieren ist das paulinische Modell der Identifikation mit Christus bzw. Transformation in Christus im Sinne eines soteriologischen Prozesses, womit auch das zentrale Unterscheidungsmerkmal dem Judentum gegenüber angedeutet ist (80–86).

Am Ende des Bandes von Dunn steht ein Beitrag zu Phil 3,2–14 aus „neuer Perspektive", in dem Dunn die wesentlichen Gesichtspunkte der New Perspective bestätigt findet (463–484); die Vernachlässigung dieses Textes war Dunn wiederholt vorgeworfen worden.

Einige neue Arbeiten greifen die Diskussion um die New Perspective in verschiedener Weise auf. In seinem großen Römerbrief-

[25] *D. A. Carson / Peter T. O'Brien / Mark A. Seifrid* (Hg.), Justification and Variegated Nomism. Vol. II: The Paradoxes of Paul (WUNT II/181), Tübingen 2004.

[26] Basale Kritik an Sanders' Kategorie des „covenantal nomism" und ihrer Anwendbarkeit auf das paulinische Verständnis der Beziehung Gott/Mensch übt Peter T. O'Brien (ebd. 249–296).

[27] Kritisch zu diskutieren wäre die These von Mark Seifrid (ebd. 105–145), Paulus richte sich gegen hellenisierende Tendenzen im Judentum seiner Zeit.

[28] *Michael Bachmann* (Hg.), Lutherische und Neue Pauluspersperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005. Vgl. auch meine ausführliche Besprechung in ThRv 102 (2006), 381–384.

[29] *Dunn*, The New Perspective on Paul. Collected Essays (s. Anm. 22).

[30] Konzise Zusammenfassung bei *Dunn*, New Perspective, 15; ausführlicher *ders.*, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids 1998 (Paperback 2006, auch London 2003), 338–340, 354–366.

[31] Zum paulinischen Gebrauch von νόμος vgl. *Dunn*, New Perspective, Beiträge 11 (259–277) und 21 (441–461); den jüdischen Hintergrund der Formulierung in Gal 2,12.16 macht der Vergleich mit 4QMMT in Beitrag 14 (333–339) deutlich.

Kommentar von 2007 erhebt Robert Jewett das System von „honor and shame" als soziale Tiefenstruktur der römischen Gesellschaft zum Verstehensschlüssel, das auch für das Selbstverständnis der römischen Christus-Gemeinden den Rahmen bildet.[32] In Christus hat Gott dieses gängige System der Ehre völlig umgekehrt. So sei das Syntagma „Werke des Gesetzes" im Rahmen der Unterscheidung zwischen „the new honor system in Christ and the traditional achievement of honor through performance or social privilege" zu verstehen (298). Das „Rühmen" von Röm 3,27 umfasse damit nicht nur eine jüdische Haltung, sondern Rom als „boasting champion of the ancient world" (295f). Im Grunde genommen rückt Jewett wieder nahe an die lutherische Deutung: „that the rightful status of humans before God cannot be achieved on the basis of any human effort" (281) – begründet freilich mit einem soziologischen Meta-Modell, das der Beschreibung antiker Kultur entnommen ist und stärker situationsbezogen denkt. Den Hintergrund der spezifischen Problematik der paulinischen Heidenmission innerhalb eines judenchristlich geprägten Gesprächskontexts bezieht Jewett freilich nicht ein. Mit den Einsichten der New Perspective verbindet ihn die Betonung, dass der Fokus des Römerbriefs nicht auf der Seele des Individuums, sondern auf der Erneuerung der kosmischen und sozialen Ordnung liegt (273, 291).

Karl Friedrich Ulrichs schaltet sich mit seiner Diss. von 2007 in die Forschungsdiskussion um das paulinische Syntagma πίστις Χριστοῦ ein, indem er das den angelsächsischen Raum mittlerweile dominierende Verständnis als Genitivus subjectivus (Glaube/Treue Christi) einer ausführlichen Kritik unterzieht und selbst zur traditionellen Auffassung als Genitivus objectivus (Glaube an Christus) tendiert.[33] Wichtig ist ihm die Zusammengehörigkeit von Christologie und Soteriologie; im Ergebnis leiste die Rede vom „Glauben an Christus" eine Integration der soteriologischen Modelle Rechtfertigung, Partizipation an Christus und Geistbegabung (248f, 251). Methodisch legt Ulrichs das Gewicht seiner Untersuchung auf philologische Fragen, wobei er eine Vielzahl philologischer und inhaltlicher Argumente aus der Diskussion zusammenträgt. Obwohl Ulrichs das Thema im Kontext der (reformatorischen) Rechtfertigungslehre reflektiert und damit auch die New Perspective berührt, bleiben für ihn theologische Kategorien leitend (vgl. 248–252),[34] während Situationsbezüge der untersuchten Texte bestenfalls angedeutet werden (51, 64, 190f). Im Einklang mit der New Perspective steht die stärkere Berücksichtigung der partizipatorischen Soteriologie (vgl. 248). Als methodisches Defizit sehe ich die unzureichende Aufarbeitung der Semantik von πίστις:[35] Unter Vernachlässigung der semantischen Breite des Begriffs erkennt Ulrichs lediglich „faith, trust" als allgemeine Bedeutung (24); dass der Begriff im hellenistischen Gebrauch verschiedene Formen von „verlässlicher Beziehung" konnotiert,[36] entgeht ihm. Ulrichs legt m.E. zu wenig Gewicht auf die zeitgenössische Umgangssprache und zu viel Gewicht auf die paulinische Prägung des Begriffs, den „vom Apostel in theologischer Schwerarbeit errungenen Begriff" (41) – wobei „Glaube" letztlich doch wieder in erster Linie *inhaltlich* bestimmt bleibt (249, 252).

In gewisser Weise bestätigt die Bonner Diss. von Jochen Flebbe aus dem Jahr 2008 Grundeinsichten der New Perspective, indem der Vf. gerade auch an Röm 3,21–31 die Theozentrik der paulinischen Argumentation herausarbeitet. Gott stellt den Grund, das Ziel und den souveränen Handlungsträger der Rechtfertigung dar.[37] Dabei ist Gott ganz innerhalb des frühjüdischen Rahmens gedacht: Die paulinische Rede von Gott erweist sich als Pointierung und Radikalisierung der jüdischen Rede von Gott in Schrift und Tradition und bedeutet so keine Neubestimmung – ein Ergebnis, das freilich erst auf der Basis eines gewandelten Bildes des antiken Judentums möglich ist (159–162, 446–455). Dabei ist Flebbe der Bezug auf die geschichtliche Situation des Römerbriefs wichtig, die durch die offene Frage nach dem Verhältnis von Juden- und Heidenchristen in den gemischten Christus-Gemeinden geprägt ist.[38] Entsprechend muss das „Rühmen" in Röm 3,27 soziologisch als das, „was den geltenden ethnisch-religiös-ethischen Status der Juden gegenüber den Nichtjuden" markiert, verstanden werden (126). In diesem Kontext kann Flebbe ein positives Verständnis der Tora bei Paulus wahrscheinlich machen.[39]

In seiner Londoner Diss. von 2008 nimmt David Southall die Deutung des Begriffs δικαιοσύνη, wie sie speziell James Dunn vertritt, als Ausgangspunkt: ein einheitliches Verständnis aller Belege des Römerbriefs im Sinne der Bundestreue Gottes (covenant faithfulness), als dynamischer Beziehungsbegriff im Kontext des Bundesgedankens.[40] Er kritisiert daran jedoch, dass diese einlinige Deutung die metaphorischen und poetischen Aspekte der paulinischen Sprache vernachlässige. Unter Einbeziehung der metaphorischen Funktion und narrativen Dynamik der Sprache entwirft Southall eine Auslegung, die auf der erzähltheoretischen Basis der Personifikation arbeitet (36–80): An den beiden Textpassagen Röm 6,15–23 und 9,30–10,21 weist er auf, dass „personified Righteousness was functioning within metaphor rich and narratorially oriented matrices; a factor which has allowed δικαιοσύνη to undergo semantic change, and take on an equivalence to Christ himself" (309; vgl. 83–267). Diese Gleichsetzung der personifizierten Gerechtigkeit mit Christus selbst könne auch in Röm 1,17 und 3,21 gefunden werden (284–294). Mir bleibt bei dieser neu entdeckten sprachlichen Offenheit fraglich, ob Paulus wirklich „Gerechtigkeit" letztlich nur als metaphorische Umschreibung für Christus nutzt; die theozentrische Differenzierung der paulinischen Rede von Gott, wie sie auch Jochen Flebbe gezeigt hat, die zwischen Gottes Beziehungstreue und Heilswillen als Gott Israels und seiner spezifischen Offenbarung und Beziehung zu den Menschen in Christus unterscheidet, wird überspielt.

Markus Tiwald unternimmt es in seiner Wiener Habil.schrift von 2008, durch phänomenologische Textvergleiche zu zeigen, dass Paulus sowohl unter theologischen als auch unter formalen (Weisen der Schriftinterpretation) Gesichtspunkten das Judentum seiner Zeit keineswegs verlassen hat.[41] Der Hauptteil der Arbeit stellt die Frage nach dem Gesetzesverständnis des Paulus (184–415), und dabei ergeben sich gerade angesichts des methodologisch anders gelagerten Zugangs interessante Konvergenzen mit Grundeinsichten der New Perspective. Tiwald dokumentiert die Zentralität der Frage nach der rechten Interpretation des Gesetzes im Frühjudentum, wobei es keine einheitliche oder gar normative Auslegung gab (184f, 190, 193, 401); in diese Vielfalt lässt sich die paulinische Gesetzesinterpretation mit eigenem Profil einordnen (402–415). Das paulinische Syntagma „Werke des Gesetzes" kann im frühjüdischen Kontext verstanden werden (273–303), wo es keine „Werkgerechtigkeit" meint (277–280), sondern im Rahmen innerjüdischer Gruppenabgrenzung gebraucht wird; dabei beziehen sich die „Werke" v.a. auf Beschneidungs-, Sabbat- und Speisegebote (280–297). Tiwald zeigt ferner, dass auch in frühjüdischen Schriften die sachliche Unterscheidung von ritueller und ethischer Tora verbreitet war und die Kulttora problematisiert werden konnte; die „Werke des Gesetzes" zielen tendenziell auf den kultisch-rituellen Bereich.[42] Die frühjüdische Polysemie des νόμος-Begriffs, die auch für Paulus grund-

[32] *Robert Jewett*, Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 49–51.

[33] *Karl Friedrich Ulrichs*, Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung (WUNT II/227), Tübingen 2007. Im Einzelnen diskutiert werden die Belegstellen 1 Thess 1,3; Gal 2,16.20; 3,22; Röm 3,22.26; Phil 3,9.

[34] Das gilt auch für den schwierigen Begriff ἱλαστήριον in Röm 3,25, den Ulrichs theologisch im Sinne eines Sühnopfers wahrnimmt (248f), dessen religionsgeschichtlichen Hintergrund und dessen sprachliche Funktion als Metapher er jedoch nicht fruchtbar macht (191f).

[35] Vgl. die knappen Ausführungen bei *Ulrichs*, Christusglaube 23–25.

[36] Dazu *Thomas Schumacher*, Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik, in: U. Schnelle (Hg.), The Letter to the Romans (BEThL), Leuven 2009 (im Druck). Beziehungskategorien deutet *Ulrichs*, Christusglaube 250f an.

[37] *Jochen Flebbe*, Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer (BZNW 158), Berlin/New York 2008, 121f, 445.

[38] *Flebbe*, Deus, 17, 122; bei der Einsicht, dass keine Loslösung von Israel, sondern ein Einbezug der Heiden ins Heil stattfindet, beruft sich Flebbe auf die New Perspective (139).

[39] Vgl. zu Röm 3,31 ebd., 156–160: „Erfüllung, Verwirklichung der Tora" (160); νόμος in 3,27 sei durchgängig als Tora zu verstehen, deren rechtes Verständnis, die Frage nach Schrift, Tradition und Gottes Gerechtigkeit, angesprochen sei (127–130).

[40] *David J. Southall*, Rediscovering Righteousness in Romans. Personified dikaiosynē within Metaphoric and Narratorial Settings (WUNT II/240), Tübingen 2008, 6–31.

[41] *Markus Tiwald*, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52), Freiburg i. Br. 2008.

[42] Ebd. 195, 303–383. Ob freilich „ohne Gesetz" in Röm 3,21 auf das rituell-kultische Gesetz beschränkt zu deuten ist (ebd. 282), bleibt zu diskutieren.

legend sei, macht es unmöglich, bei Paulus von einer Abrogation des Gesetzes zu sprechen.[43] Ebd. 185–195; vgl. 213f. Ich bin freilich skeptisch, ob Paulus den Begriff häufig nur „im profanen Sinn einer allgemeinen Regel" (193, Original kursiv; vgl. 190) verwendet.

Wenn Tiwald dabei vereinzelt Deutekategorien ins Spiel bringt wie „die von Paulus am νόμος aufgezeigte Problematik der ‚Gesetzlichkeit' überhaupt" oder einen missverstandenen „heilsautomatistische(n) Anspruch des Menschen Gott gegenüber" (190), bleibt er freilich hinter der von der New Perspective fokussierten Situationsbindung der paulinischen Aussagen zum Gesetz zurück. – Im Zentrum steht die Frage nach der richtigen Interpretation des Gesetzes, wobei für Paulus nach Röm 13,8–10 das Liebesgebot zentral ist (190f).

7. Zum Schluss: Situationsbindung und Hermeneutik

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in der aktuellen exegetischen Forschung Akzente der New Perspective verschiedentlich aufgegriffen werden; häufig wirkt aber auch die kategorische Ablehnung weiter. Die Diversifikation der Diskussion zeigt m.E., dass die Zeit der New Perspective als nachhaltiger Innovation der Paulusforschung, speziell der Rechtfertigungslehre, nach etwa 30 Jahren zu einem gewissen Abschluss gekommen ist. Das innovative Potential muss nun bei der Alltagsarbeit der Entwicklung eines konsistenten Paulusbildes fruchtbar gemacht werden. Dabei wird es wesentlich darauf ankommen, die hermeneutische Opposition von Theologie versus Soziologie zu überwinden und den Situationsbezug der paulinischen Theologie ernst zu nehmen. Denn es geht bei Paulus zweifellos um grundsätzliche theologische Aussagen – die Beziehung des Gottes Israels zu den Menschen unter dem spezifischen Aspekt seiner eschatologisch-heilvollen Zuwendung in Christus –, die jedoch ganz auf eine konkrete Gesprächssituation hin gedacht und formuliert werden – nämlich die Frage nach einer Tora-Anwendung, die auch den zu Christus gehörenden *Heiden* vollen Anteil am endzeitlichen Israel eröffnet.

Bis in unsere Gegenwart hinein relevant bleibt daraus die Einsicht, dass Theologie immer nur dann bedeutungsvoll ist, wenn sie situationsbezogen ist, also intentional in bestimmte Lebenskontexte von Menschen spricht. Weil aber der kulturelle Lebenskontext des Paulus ein anderer ist als der unsere, ist damit zuerst die Wahrnehmung der Fremdheit der paulinischen Aussagen notwendig verbunden, was sich z.B. an den Begriffen πίστις oder ἱλαστήριον studieren lässt. Der Text des Paulus ist also gerade nicht einfachhin als „unser Text" zu lesen. Daraus ergibt sich zwingend die Notwendigkeit einer *Hermeneutik*, d.h. der Übertragung der paulinischen Theologie mit ihrer Kontextbindung in unsere ebenfalls kontextbedingten und vorgängig zu reflektierenden Frageperspektiven.

Für den Rechtfertigungsdiskurs bedeutet dies konkret, dass nicht mehr von allgemeingültigen, sondern von situationsbezogenen Theologumena ausgegangen werden muss. Die geschichtliche Bindung eröffnet jedoch zugleich einen neuen Raum für eine theologische Hermeneutik, die an zwei Feldern ansetzen könnte, die für das Leben der christlichen Kirchen von grundlegender Bedeutung sind: an der Verfassung und praktischen Gestaltung der kirchlichen Gemeinschaft, des sozialen Zusammenlebens als Christen, und am Umgang mit der erinnernden und konstituierenden Tradition der christlichen Kirchen. (1) Die gemeinsame Christus-Beziehung steht gegen trennende Elemente, die sich aus sozial oder religiös begründeter Statusdifferenzierung gleich welcher Art ergeben. Solche Statusdifferenzen sind gerade darin überwunden, dass sich für Paulus Gott Juden *und* Heiden ohne Ansehen ihrer religiös-ethnischen Herkunft in gleicher Weise heilschenkend zuwendet.[44] Kirchliche Verfassung und Praxis sind unter diesem Kriterium kritisch auf den Prüfstand zu stellen. (2) Der Umgang mit kirchlicher Tradition hat sich an dem Maßstab zu messen, den Paulus für seine Auslegung der Tora anlegt: die Heilszuwendung Gottes (Befreiung, Rettung, Gerechtsprechung) in Christus zum Menschen. Dieser Maßstab der Christus-Beziehung (πίστις) erlaubt Gewichtungen und Interpretationen und ein kritisches Urteil über Lehre und Praxis der Kirche(n). Tradition im paulinischen Sinne ist nie Folklore. Die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre ist damit mutatis mutandis erhalten.

Im Grunde gehören beide Aspekte zusammen wie die zwei Seiten einer Medaille, wenn (1) zum Prüfstein für (2) wird und (2) seine theologische Basis aus (1) gewinnt. Es ist also die Aufgabe einer textplausiblen Hermeneutik, die Relevanz des Paulus für heutiges christliches Leben weiter lebendig zu halten.

Weiterführend für die Erarbeitung der paulinischen Theologie und eine hermeneutische Übertragung könnte schließlich die Einsicht sein, dass bei Paulus die Kategorie der *Beziehung* tragend für das Verständnis des Verhältnisses Mensch/Gott ist, wie sie z.B. in der Rede von Gottes Gerechtigkeit, vom Sein „in Christus" oder in der Bedeutung der zentralen Begriffe πίστις und ἱλαστήριον[45] zum Ausdruck kommt. Damit ist festgehalten, dass der Mensch sein Heil vor Gott nicht selbst verdient, sondern es geschenkt bekommt; aber es handelt sich nicht in erster Linie um eine Frage der Rechtsprechung, sondern der Beziehung mit Gott, die dem Menschen neu eröffnet wird. Mit dieser Kategorie ließen sich auch die Zusammenhänge zwischen den Modellen Rechtfertigung, Partizipation an Christus und Geistgabe klären. Dann wäre paulinische Theologie als eine Theologie zu verstehen, die von der Beziehung zu Gott getragen wird und diese denkend ergreifen will, also als gelebte Theologie. Dabei steht Paulus auf dem Boden des Gottesbildes Israels, und wenn er die Größen Bund, Tora und Gerechtigkeit Gottes von Christus her interpretiert, lebt und denkt er (zumindest nach seinem Selbstverständnis) im Rahmen der Vielfalt des Judentums seiner Zeit.

[43] Ebd. 185–195; vgl. 213f. Ich bin freilich skeptisch, ob Paulus den Begriff häufig nur „im profanen Sinn einer allgemeinen Regel" (193, Original kursiv; vgl. 190) verwendet.

[44] Vgl. *Wolter*, Perspektive, 6f, der dies in eine Linie mit weiteren Statusüberwindungen bei Paulus eingefügt sieht: dem Verhältnis von Sklaven und Herren (Phlm) und sozialen Statusdifferenzen (1 Kor 1–4; 11,17–34). Beim Konflikt um das Herrenmahl spielen soziale Unterschiede eine Rolle; vgl. *Thomas Schmeller*, Der erste Korintherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 303–325, hier 318–320.

[45] Vgl. meinen Versuch: *Stefan Schreiber*, Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, ZNW 97 (2006), 88–110.

Exegese / Bibelwissenschaft

Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jörg Frey. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 364 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 205), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-16-149252-5.

Der Bd geht auf eine Fachtagung zurück, die 2004 in Berlin stattfand und mögliche Aufgaben und Probleme einer neutestamentlichen Theologie zur Diskussion stellte. Den Anlass bildete das Erscheinen der monumentalen zweibändigen *Theologie des Neuen Testaments* von F. Hahn (2002, mittlerweile in 2. Auflage 2005). Für die Publikation wurden die Beiträge erweitert um programmatische Entwürfe zu einer Theologie des NT, aber auch um Perspektiven von außerhalb Deutschlands, die aber (mit einer Ausnahme: Nordamerika) auf Europa beschränkt bleiben. Stimmen aus dem südamerikanischen bzw. afrikanischen Kontext fehlen.

Bereits bei der ersten Lektüre fällt die Verschiedenheit der Wahrnehmungen und Zugänge zum Phänomen einer Theologie des NT auf, die in diesem Bd versammelt sind. So möchte ich zuerst stichpunktartig die immer wieder zur Sprache gebrachten Anfragen, Themen und Streitpunkte benennen und dann einen Überblick über die einzelnen Beiträge geben, wobei ich nur auf wenige näher eingehen kann.

Strittige Themen sind: (1) Was ist eigentlich unter „Theologie" zu verstehen: eine geschichtliche Darstellung des theologischen Denkens (im weiteren Sinne) der neutestamentlichen Schriften oder *unsere* Aktivität des Theologie-Treibens im gegenwärtigen Kontext auf der Basis des NT? (2) Wie ist das Verhältnis zu klären zwischen einer Theologie des NT als systematischer Interpretation und einer Geschichte des ältesten Christentums als einer historischen Rekonstruktion, oder, noch weitergehend, einer religionswissenschaftlichen Darstellung des Urchristentums als einer Präsentation aus einer distanzierten Außenperspektive? (3) Wie soll die nach wie vor ungelöste Frage nach der *Einheit* des NT angesichts der Verschiedenheit der theologischen Denkweisen in den einzelnen Schriften behandelt werden? (4) Damit verbunden: Was bedeutet es für eine Theologie des NT, dass es das „NT" als solches erst seit der Bildung des Kanons gibt? Ist es lediglich der Usus der Glaubensgemeinschaft, der die Kon-

zentration auf den Kanon bedingt, oder fordert der Kanon umgekehrt eine neutestamentliche Theologie, die sich primär an den Prinzipien und Kriterien der Kanonbildung orientiert? (5) Wie ist das Verhältnis zum sogenannten „AT" zu bestimmen, wie sind die Schriften Israels sachgemäß in die Darstellung einzubeziehen? Unbestritten ist dabei die sachliche Notwendigkeit des Einbezugs des AT. (6) Gehört die Botschaft des historischen Jesus in eine Theologie des NT? Fast alle Autoren des vorliegenden Bdes (Ausnahme: Morgan) beantworten diese Frage positiv.

Die Aufsatzsammlung ist in drei Teile gegliedert. Den ersten Teil, der exegetische, konfessionelle und gesellschaftliche Perspektiven der Forschungsdiskussion bespricht, eröffnet ein materialreicher Überblick von J. Frey, der Entstehung und offene Fragen der Disziplin „Theologie des NT" nachzeichnet und dabei den Ursprung als eine Art biblischer Systematik offen legt; wegweisend waren im Rückblick die Arbeiten von J. Ph. Gabler 1787, F. Chr. Baur 1864, W. Wrede 1897 und R. Bultmann 1953. R. Hoppe zeigt anhand ausgewählter Problemfelder, dass zwischen Hahns *Theologie* und einigen Pendants aus katholischer Feder keine grundsätzlichen konfessionellen Kontroversen bestehen. J. Reumann sichtet die amerikanische bibelwissenschaftliche Landschaft und diagnostiziert ein vergleichsweise geringes Interesse an Werken zur Theologie des NT – situative Interessensvoraussetzungen werden hier besonders gut sichtbar. R. Morgan beschreibt einen (britisch-) anglikanischen Akzent einer Theologie des NT: literarisch-kanonischer (weniger historischer) Ansatz, daher Aufbau in kanonischer (nicht chronologischer) Folge der Schriften; das Bemühen um die Einheit des Glaubens und die theologische Interpretation der Textgehalte (subject-matter); Verzicht auf die Integration der Forschung zum historischen Jesus.

Der zweite Teil ist der Präsentation alternativer Entwürfe einer Theologie des NT gewidmet – m. E. der spannendste Teil des Bdes. J. Becker entfaltet einen primär historischen Zugang, da das Urchristentum als „geschichtlich gewordenes, religiöses Phänomen" zu verstehen sei, das sich „sein eigenes Profil im Kontext der antiken Religionswelt erarbeitete" (117). Auch angesichts eines theologischen Interesses votiert er für einen geschichtlichen Zugang: „Der Gewinn ist, Lebenswirklichkeit [...] im Urchristentum aufzudecken und nicht nur von der Geschichte abgehobene Glaubensüberzeugungen zu besprechen" (120). Folgerichtig bevorzugt er einen integrativen Ansatz, der Theologie *in* Geschichte erfasst (123). Ferner plädiert Becker für einen Einbezug des historischen Jesus (124–126) und eine Öffnung der Kanongrenzen, wofür das Quellenmaterial faktisch freilich eng begrenzt ist (126–133).

Ganz anders orientiert ist der Beitrag von J. Schröter, der die Bedeutung des *Kanons* für eine Theologie des NT umsetzt: Die theologische Kohärenz des NT entstehe „nicht schon durch historische Analyse der Einzelschriften, sondern erst durch ihre gemeinsame Interpretation als Schriften eines den christlichen Glauben bezeugenden Corpus" (157). Die sich daraus ergebende kanonische Interpretation will in der Konsequenz eine Theologie des NT aus der Perspektive der Bedingungen, Anliegen und Entscheidungen der Zeit der Kanonentstehung erfassen: „Eine Theologie des Neuen Testaments muss diejenigen Inhalte herausarbeiten, die für die im Neuen Testament versammelten Schriften – und zwar in dieser Zusammenstellung! – kennzeichnend sind" (152).

So stringent dieser Ansatz zweifellos ist, führt er in der Ausführung zu einer neutestamentlichen Theologie des 2. oder 3. Jh.s. Aus einer solchen Theologie erfährt man viel über die theologischen Entwicklungen der frühen Kirche, aber wenig über die Lebensumstände und Überzeugungen der ersten Christen im 1. Jh., ganz zu schweigen von der Verkündigung Jesu. Somit handelt es sich sicher um eine wichtige Ergänzung, aber kaum um das Ganze einer Theologie des NT.

Wieder anders betont F. Vouga den wechselseitigen Zusammenhang zwischen den historischen Texten und der existentiellen Situation der heutigen Leser, so dass die Arbeit der Interpretation zu einer „handwerkliche(n) Kunst" wird, die über technische Analysen hinaus „ein persönliches Bemühen des Denkens und des Verstehens verlangt" (163). Vougas Entwurf einer Theologie des NT orientiert sich strukturell an Kategorien, die sich dem heutigen theologisch-philosophischen Gespräch verdanken.

H. Räisänen bietet als Alternative zur klassischen Theologie des NT eine Darstellung aus religionsgeschichtlicher Perspektive an, die die Kanongrenzen überschreitet, die kulturelle und religiöse Umwelt des Urchristentums als Grundlage einbezieht, die Bildung des urchristlichen Gedankenguts auf dem Hintergrund v. a. sozialer Erfahrungen (nicht von Lehren) versteht, der Vielfalt des frühen Christentums gerecht wird und eine (kritische!) Anbindung an die Gegenwart findet. Er demonstriert diesen Weg an einem Kapitel einer projektierten Gesamtdarstellung: den verschiedenen urchristlichen Zugängen zum Heil.

Wichtig daran ist für mich der konsequente Versuch, urchristliches Denken in seinem Kontext zu verstehen (z. B. Opfer: 186). Freilich dominiert auch bei Räisänen ein an bestimmten religionsgeschichtlichen Kategorien gewonnener systematischer Zugang gegenüber einer historischen Perspektive, was z. B. beim Einbezug späterer gnostischer Schriften direkt neben Paulus auffällig wird. Interessant ist, dass für Räisänen nicht mehr der konfessionelle, sondern der gesellschaftliche (skandinavische) Gesprächskontext prägend ist. Als Konsequenz erfolgt die Darstellung in einer ausgesprochen distanziert-kritischen Außenperspektive.

Der britische Altmeister der Exegese, C. K. Barrett, argumentiert für einen historischen Zugang zum theologischen Gehalt des NT, der mehr ist als eine Sammlung von texta probantia. Das schlägt sich schon im Aufbau des Beitrags nieder, der von Paulus über Johannes zu Jesus führt. – J. D. G. Dunn akzentuiert das lebendige „Theologisieren" (so sein Formulierungsvorschlag: „New Testament Theologizing"), das sowohl die Schriften des NT als Momentaufnahmen situationsbezogener theologischer Prozesse als auch unseren heutigen Umgang damit, unser theologisches Urteilen und Abwägen (gerade auch unterschiedlicher theologischer Entwürfe) umfasst. „It is not Paul and John who write NT theology, but we do! We theologize in, with and through the writings of the NT – a much more engaging and exciting pursuit than simply describing the thought processes of some early Christians in antiquity" (246).

Unter dem programmatischen Titel „Theologie als Rhetorik" behandelt J. S. Vos das Verhältnis zwischen Theologie und Rhetorik in den Paulusbriefen, wobei er von einschlägigen Forschungen ausgeht. Die rhetorische Analyse vermag einerseits die Situationsgebundenheit der paulinischen Theologie (die Argumentation dient einem Gesprächsziel) aufzuweisen, andererseits die Wahrnehmung der subjektiven Perspektive der heutigen Interpreten, die zu unterschiedlichen Verstehensentwürfen (z. B. christlich oder säkular) führt, zu eröffnen.

Eine damit verbundene ideologiekritische Perspektive, die sich bewusst außerhalb der paulinischen Überzeugung stellt, kann dabei deren Eigenwert auch verfehlen, so wenn Vos Paulus eine „imperialistische [...] Rhetorik" (270) attestiert, die die Herrschaft des nationalen Gottes der Juden über die ganze Welt aufrichten will, was doch zu undifferenziert bleibt.

Der dritte Teil ist systematischen Präzisierungen im engeren Gespräch mit Hahns Theologie gewidmet. H. Slenczka handelt über das Verhältnis von (gegenständlicher) Offenbarung und Erfahrung des Glaubens als Ausgang einer Theologie des NT. F. W. Horn reflektiert Möglichkeiten und Grenzen der Integration der Ethik in eine solche Theologie. P. Neuner diskutiert die hermeneutische Spannung zwischen einem Verständnis der Schrift als personal-pluralem Offenbarungswort und dem Glauben der Kirche als Schlüssel zur Schrift. W. Krötke problematisiert am Beispiel der Darstellung des eschatologischen Gerichts nach den Werken in Hahns Theologie den Aufweis der Einheit des NT. K. Lehmann stellt die positive Bedeutung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für Gesellschaft und Kirche heraus und ordnet sie in einen umfassenden Verstehensprozess der Bibel ein. In einem Nachwort beschreibt F. Hahn angesichts der Diskussion noch einmal wesentliche Grundlinien seiner Theologie des NT.

Mit dem vorliegenden Bd ist es ein wenig wie mit dem darin besprochenen Kanon des NT: Die Lesenden müssen die Zusammenhänge der einzelnen Schriften selbst entdecken, dann aber erhalten die Beiträge einen „Mehrwert", der die Diskussion um eine Theologie des NT anschärft und bereichert. Das differenzierte Angebot an Fragestellungen und Alternativen wirkt orientierend und anregend. Konzeptionell fällt auf, dass wenig über einzelne theologische Sachaussagen diskutiert wird, sondern grundsätzliche Fragen einer Theologie des NT im Zentrum stehen. Mir ist bei der Lektüre einmal mehr deutlich geworden, wie wichtig die Situationsbindung, der diskursive Charakter der einzelnen neutestamentlichen Schriften für das Verständnis ist. Dabei werden existentielle Perspektiven sichtbar: Es geht mindestens ebenso sehr um eine Gottes-*Beziehung* denn um ein Gottes-Denken, und es handelt sich (als Erbe aus dem Judentum) um das Bild eines Gottes, der sich in der *Geschichte konkreter Menschen* offenbart. Solche Erfahrung lässt sich erzählen und reflektieren, entzieht sich aber einer umfassenden systematischen Einordnung. Mir ist weiter deutlich geworden, dass die *Sympathie* des Wissenschaftlers einen nicht unerheblichen Faktor bei der Darstellung des Urchristentums bildet – da sie das Identifikationspotential der theologischen Argumentationen der Urchristen leichter erfassen kann. Schließlich scheint es mir wichtig, bei aller wünschenswerten theologischen Anschlussfähigkeit auch unsere *Distanz* zu den Texten des NT bewusst wahrzunehmen; nur aus der historischen Distanz können sie uns echte (weil kritische) Gesprächspartner sein, die uns nicht nur bestätigen, sondern auch überraschen und verunsichern.

Münster Stefan Schreiber

Einleitung in das Neue Testament, hg. v. Martin Ebner / Stefan Schreiber. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 595 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 6), kt € 28,00 ISBN: 978–3–17–018875–4.

Es handelt sich um eine Gemeinschaftsarbeit von zehn Autoren. Jedes einzelne Buch des NT wird von einem Autor behandelt. Dabei ist das Team bemüht, eine einheitliche Analyse für jedes Buch zu entwickeln:

„(1) *Struktur*: Bei narrativen Texten wird die innere Struktur der Erzählung (Plot), bei diskursiven Texten die Struktur der Argumentation analysiert. (2) *Entstehung*: Darunter werden nicht nur die Abfassungszeit, sondern auch verarbeitete Quellen und Traditionen, Vorstufen des Textes bzw. Teilungshypothesen diskutiert. (3) *Diskurs:* Die Perspektive wird dargestellt, unter der die christliche Botschaft profiliert wird: in welches kulturelle Milieu sie spricht, wogegen sie sich absetzt, welche Inhalte sie dafür setzt. Es wird gezeigt, wie sich

„Theologie" in geschichtlichen Situationen entwickelt" (7). Es folgt jeweils ein ausführliches Inhaltsverzeichnis.

Punkt 1 bringt nach neuem Standard die narrative Analyse in die Einleitungswissenschaft ein; Punkt 2 gehört zu deren klassischem Inventar; Punkt 3 zielt auf eine hörerpragmatische Theologie. Alle drei Punkte sind sehr anspruchsvoll. Da für jedes ntl. Buch, je nach Umfang, nicht mehr als 4–30 S. zur Verfügung stehen, müssen die Bücher entsprechend gerafft dargestellt werden. Hinzu kommen „Einführung: I. Der christliche Kanon, II. Der Text des Neuen Testaments" (9–67) und einführende Artikel in die Großgattungen „Evangelien", „Briefe" und „Offenbarung".

Insgesamt ist dieser Aufbau sehr überzeugend. Der Leser wird in Grundfragen eingeführt und erhält zugleich eine gründliche Information über jedes Einzelbuch.

Ebner gelingt es, der christlichen Kanongeschichte im Vergleich zur antiken Literaturwerdung einige neue christliche Spezifika abzugewinnen: der Kodex als profane, preiswerte Buchform gegenüber teuren Pergamentrollen; das eigene Abkürzungssystem der 4 „nomina sacra" (theós, kýrios, Jesús, Christós), die ungewöhnlichen, sekundären Evangelienüberschriften katá, statt den Autor im Genitiv zu nennen, die kanonische Büchersammlung in Analogie zur Septuaginta, die Bildung des Kanons und die Anordnung der Bücher innerhalb der Sammlungen Evangelium und Brief (9–53). Die sonst so trockene Textgeschichte des NT wird zu einer spannenden Spurenlese ihrer verborgenen Kriterien. Anschließend steuert Schreiber prägnant die Beschreibung der Einzelhandschriften und der modernen Textkritik bei (53–67).

Drei Artikel von Ebner führen in die „Evangelien" ein: „Die synoptische Frage", „Die Spruchquelle Q", „Evangelium" (67–125). E. stellt die Entstehung der Zweiquellentheorie vor und hält an ihr als plausibelste Lösung fest. Die *Deuteromarkushypothese* wird kurz und kritisch erläutert. Der Leitfaden aller Beiträge ist es ja, mit Hypothesen wie Briefteilungen und Quellenvorlagen sehr zurückhaltend umzugehen. Zur Spruchquelle Q wird der gegenwärtige Konsens in der Anordnung der Texte nach dem Lk-Ev vorgestellt. Die noch intensive Diskussion zur Gattung wird mit einem vorsichtigen Evolutionsschema geglättet: die weisheitliche „Stoffmasse" wird „in einen apokalyptischen Rahmen gespannt [...] und in der Endphase mit einem biographischen Touch versehen" (95). So kann Q als „Evangelium", nicht als „Spruchevangelium", als „Spruchbiographie", „Prophetenbuch" und „Weisheitsbuch" bezeichnet werden (93–95). Wenn die Auswahl zu Recht so breit ist, sollte auch „Spruchevangelium" zugelassen werden. Unter 3. (Theologie) werden eigene Akzente gesetzt. „Zwei Helden des Anfangs: Der Täufer und Jesus" beherrschen Q, sowohl narrativ als auch thematisch-theologisch. Der wiederholte Vergleich (Synkrisis) zwischen beiden bestätigt den Einfluss der griechischen Biographie. Das Fehlen der Passion, Sühnetodvorstellung, Ostergeschichten und Hoheitstitel wie Messias/Christus führt zu einer „variablen Christologie" mit „konstanter Ethik" (103–107). Da Q ein Fragment ist, trifft „variable Christologie" das Andeuten von der Hoheit Jesu mit der Inkarnation von göttlicher Weisheit bei gleichzeitiger Betonung der Botenfunktion Jesu. Die besondere Leistung von Q besteht in der breiten Weitergabe der Ethik Jesu.

Der Beitrag zum „Evangelium" greift die neue Bios/Vita-These auf. Es liegt eine neue Ausprägung des römisch-griechischen Bios vor. Aus dem mündlichen Evangelium, dem urchristlichen Kontrastbegriff gegen die kaiserlichen Evangelia Geburt und Thronbesteigung (Apotheose wäre zu ergänzen), entsteht mit Einwirkung des AT auf die Gattung Bios das „Buch" Evangelium; das Mk-Ev wird zum neuen Paradigma (112–122).

Danach geht E. auf das Matthäusevangelium ein. Gemäß Schritt 1 arbeitet er die narrative Struktur stärker heraus. Die 5 Reden sind in die Handlung eingebettet, die wie im Mk-Ev im Messiasbekenntnis des Petrus (Mt 16,21) ihren Höhepunkt und ihre Mitte hat. Teil 1 schildert: „Die Entstehung einer Schülergemeinschaft in Israel (4,17–16,20)", Teil 2: „Das Leben der Schülergemeinde (16,21–25,46)" (125–133). Die Einarbeitung von Q vermag zusätzlich zum Mk-Ev Gerichtsaussagen, das Gesetz und die Heidenmission neu zu justieren. Die Thesen zum Vf. (Judenchrist) und zur Gemeinde (für Heiden offene Judenchristen) werden bewusst offen auch für die anderen Deutungen (Heidenchrist für gemischte Gemeinde) formuliert. Im Zentrum der Theologie steht das „‚Buch' für den Neuanfang" mit dem eschatologischen, wunderwirkenden Davidssohn Jesus für Israel und die Völker und die „universale Ethik" mit neuem Lehrkörper ohne Führungsanspruch (133–151).

Es schließt sich E.s Beitrag zum Markusevangelium an. Er folgt mit der Gliederung des Mk-Ev nach dem topographischen Kode dem neuen Konsens. Die Zeit begrenzt E. hingegen eigenwillig anhand von Sabbaten auf sieben Wochen (161f). Dagegen sprechen m. E. die Sammelberichte mit ihren unbestimmten Zeitangaben und ihren großräumigen Ortsangaben. Wie soll Jesus bei realistischer Erzählweise das Evangelium in knapp 2 Monaten innerhalb ganz Coelo-Syriens verkünden? Coelosyrien als der Süden Syriens + der Präfektur Judäa war ja im Römischen Reich allgemein bekannt. Wie bei jedem Erzählevangelium wird an den Rollen des „Aktantengerüstes" gelernt. Bei den Quellen hält E. an mündlichen vor-mk Sammlungen fest. Der Stil ist hingegen vom Evangelisten geprägt. Die Angaben zu Vf. (Heidenchrist), Zeit (~70) und Ort (nicht festlegbar, Rom?) halten sich an den Konsens. Der „Diskurs" betont zutreffend das „Evangelium vom Herrschaftsantritt" Jesu gegen Vespasian. Der „Lebensweg Jesu" zählt, nicht die Titulatur (164–181).

Rusam behandelt nach dem neuen Konsens das Lk-Ev und die Apg als Doppelwerk (184–208). Das Lk-Ev behält den Rahmen des Mk-Ev und seine topographische Gliederung bei; zusätzlich dehnt der Reisebericht 9,51–19,27 Mk 10,1 aus. Die Gattung orientiert sich an den Parallelviten von Plutarch und ist zugleich eine „historische Monographie", die R. zu Recht nicht im Gegensatz zur Biographie sieht. Beim Vf. rechnet R. wegen des namentlich genannten Adressaten (Theophilos) mit dem Verlust der Überschrift mit Eigennamen.

Kritik: Die Anonymität bei (biographischen) Geschichtswerken ist ungewöhnlich, doch die Anonymität bei den Evangelien ist ein vom Mk-Ev vorgegebenes Prinzip: Der Evangelist bleibt anonymer Diener des Evangeliums, verstärkt von Mt (nur Jesus ist Lehrer Mt 23,10). Lukas hält bei den „Wir"-Berichten die Anonymität auch stur durch, obwohl Paulus unter dem Herrn steht, weil Paulus im 2. Teil der Apg die Autorität Jesu als Verkünder des Evangeliums und der Königsherrschaft Gottes uneingeschränkt vertritt.

Der (anonyme) Vf. ist eher ein Judenchrist oder Gottesfürchtiger (235f), seine Gemeinde gemischt aus Heiden und Juden, Reichen und Armen. Die Ethik gibt „praktikable Ratschläge". Die Zeit der Kirche setzt die Zeit des irdischen Jesus fort, so dass die ausbleibende Wiederkunft mit der Anwesenheit des Geistes verkraftet werden kann. Sowohl Jesus als auch die Jünger sind nachahmenswerte Vorbilder.

Die Apostelgeschichte setzt als „Universalgeschichte" oder „historische Monographie" das Lk-Ev fort (229–250). Die Gliederung orientiert sich ebenfalls an der Topographie nach Apg 1,8: 1,1–8,3; 8,4–11,18; 11,19–28; mit dem Ende in Rom ist erst die Hälfte des Programms von Apg 1,8 erreicht. Über den Schnitt in 11,18 lässt sich streiten, da auch nach R. die selbständigen Missionsreisen erst mit 15,36 einsetzen. Der Evangelist kennt paulinische Traditionen – das Für und Wider wird anschaulich diskutiert – und wertet Paulus durch die Beibehaltung des Apostteltitels auf (Apg 14,4.14). Die bleibende Offenheit der Königsherrschaft Gottes für Israel am Schluss hätte trotz der schmerzlichen Trennungsprozesse deutlicher gemacht werden können.

Kügler stellt sehr anschaulich einen Gliederungsvorschlag zum Joh-Ev mit „weichen" narrativen Kriterien vor (208–212). In Sprache, Erzählweise und Theologie hat das Joh-Ev eine große Geschlossenheit, andererseits trägt es „ebenso deutliche Spuren eines längeren Entstehungsprozesses" (213). Dieser Spannung ist mit der Annahme eines „vorredaktionellen Evangeliums", das nur in Umrissen erkennbar bleibt, gerecht zu werden. Erst recht lassen sich keine geschlossenen Quellen (Zeichenquelle; Passionsbericht) abgrenzen, auch wenn ihre Existenz nicht bestritten werden kann. Mit traditionsgeschichtlicher Verwandtschaft zur synoptischen Überlieferung oder gar mit literarischer Kenntnis der syn. Evangelien ist ebenfalls zu rechnen. Als Gattung kommt daher die „Idealbiographie" infrage. Die Verfasser gehören zu einem innerjohanneischen Kreis mit aktualisierender Relecture, so dass ihre Fassungen (Evangelium – Endredaktion) nicht in scharfem Kontrast zueinander, wie früher behauptet, stehen (214–217). Die hohe Christologie gehört zum Einflussbereich des Judenhellenismus mit platonischer Einwirkung. K. sortiert wohltuend die Extrempositionen aus und zeigt eindrucksvoll knapp das verbleibende Spannungsfeld der joh. Theologie auf.

Schreiber stellt zunächst Kriterien für die ntl. Briefliteratur vor. Für sie gilt der literarische Brief, dessen Gliederung von Klauck übernommen wird (250–256). Die rhetorische Stilanalyse ist von der öffentlichen Redepraxis zu unterscheiden. Teilungshypothesen sind mit Vorsicht zu behandeln. Die Briefsammlungen Ciceros kennen zwar Kompilationen im Sinne einer Addition, aber keine Interpolationen von Briefteilen. Daher rät S., „soweit wie möglich mit der These der Einheitlichkeit zu arbeiten" (260). Eine knappe, zutreffende Rekonstruktion der „Lebensdaten des Paulus" schließt sich an (265–277).

Es folgen: der Römerbrief (Schreiber) (277–303); der erste und zweite Korintherbrief (Schmeller) (303–347), der Galaterbrief und der Philipperbrief (Theobald) (347–384), der erste Thessalonicherbrief (Schreiber) (384–397) und der Philemonbrief (Ebner) (397–408). Während Schmeller gegen den bisherigen Konsens einer sekundären Briefinterpolation die Einheitlichkeit von 2 Kor überzeugend erarbeitet, hält Theobald für Phil an der Interpolation eines Briefgfragments B in einen erhaltenen Brief A fest (373). Diese Spannung ist erfrischend, da sie die Grenzen des Einheitlichkeitspostulats aufdeckt. Beide Interpretationen müssen gegenwärtig sowohl für 2 Kor als auch für Phil zugelassen werden, aber zu Recht nicht für 1 Thess oder 1 Kor oder den Schluss von Röm. Für alle Briefe wird der Aufbau (1) jeweils in einem Schema schlüssig dargestellt, in 2 werden die Einleitungsfragen auf dem neuesten Stand verhandelt, Teil 3 bringt die zentralen theologischen Gedanken nach dem gegenwärtigen Konsens (New Perspective), z. B. dass in Röm das Gesetz nicht aufgehoben, sondern neu ausgelegt wird (294f).

Die Deuteropaulinen werden von Theobald: Epheserbrief, Kolosserbrief, Schreiber: zweiter Thessalonicherbrief, Häfner: Pastoralbriefe (1 Tim, Tit, 2 Tim) und Karrer: Hebräerbrief behandelt. Interessant ist die neu erarbeitete Traditionskette vom protopln Phlm zu Kol und dann zu Eph, die von Theobald und Ebner gemeinsam gesehen wird. Häfner analysiert die Pastoralbriefe zu Recht als Einheit, sowohl narrativ als auch theologisch. Die fiktiven Briefe bilden zwei Instruktions-Kapitel (1 Tim, Tit) mit einem testamentarischen Abschluss (2 Tim). Ihre Abfassungszeit liegt zwischen 100–140. Nach Karrer vertritt der Hebräerbrief eine nichtpaulinische Theologie, betont aber im Kap. 13 eine „tiefe Lebensverbundenheit zum paulinischen Kreis" (478). Die Gattung gehört nicht zum Brief, sondern zur fiktiven Rede, die „Homilie, Mahn- und Trostrede" genannt werden kann (481). Die Katholischen Briefe werden von Konradt, Gielen und Kügler bearbeitet. Wie bei den Protopaulinen werden die 3 Punkte der Analyse bei beiden Briefgruppen vorbildlich durchgeführt.

Den Abschluss bildet die Offenbarung (Schreiber). Als Erzählwerk mit brieflichem Rahmen und sieben Sendschreiben am Anfang vereinigt sie die

ntl Hauptgattungen. Die Gliederung aufgrund der „spiralförmigen" Erzählstruktur gibt den gegenwärtigen Konsens wieder. S. betont für die Abfassungszeit gegenüber heutigen späteren Datierungen die gewalttätige Endphase der Domitianherrschaft, die für den theologischen Diskurs zum Schlüssel wird.

Insgesamt handelt es sich bei dieser Einleitung um ein gelungenes Sammelwerk. Die Autoren behalten ihre individuelle Schreibweise bei und sorgen so für den Leser für Abwechslung. Zugleich halten sie sich sorgfältig an das vereinbarte Analyseschema. Dieses bewährt sich im Aufzeigen der individuellen Eigenarten eines jeden ntl. Buches. Zugleich wird das Gemeinsame und aufregend Neue der ntl. Sprache und Theologie und der dahinter sichtbar werdenden Gruppen und Gemeinden sichtbar. Der aktuelle Forschungsstand ist durchgehend repräsentiert. Sonderpositionen werden nur ab und zu als Versuchsballons für eine Diskussion gestartet. Diese Einleitung ist sowohl dem theologischen Experten als auch dem interessierten Studenten und Laien uneingeschränkt zu empfehlen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Olyan, Saul M: **Disability in the Hebrew Bible**. Interpreting Mental and Physical Differences. – Cambridge: Cambridge University Press 2008. 188 S., geb. £ 45,00 ISBN: 978–0–521–88807–3.

Diese Monographie, die auf einigen Vorarbeiten des Autors in den letzten Jahren aufbaut, befasst sich mit einem bislang unterbelichteten Thema der Hebräischen Bibel: der Präsentation von psychischen und physischen Behinderungen und deren sozialer Konstruktion. In der Einleitung (1–14) macht S. Olyan auf einige binäre Oppositionen wie „mangelhaft/vollkommen", „rein/unrein", „heilig/profan", „gesegnet/verflucht", „schön/hässlich" aufmerksam, welche die biblische Darstellung von Behinderungen und Behinderten wesentlich prägen. Die Gefahr der Stigmatisierung und Marginalisierung, die in diesen „native dual oppositions" angelegt ist, wird durch die moderne „non native" Terminologie von „disabled/abled bodied" (12) zu vermeiden gesucht. Durch die Assoziation von Behinderten mit den personae miserae von Witwen, Waisen und Fremden werden auch erstere als schutzlos, schwach und abhängig klassifiziert (u. a. Hiob 29,12–16; Ps 146,5–9), ohne dass sie jedoch in den besonderen Schutzstatus der Armen aufgenommen worden wären.

Im ersten Kap., das sich den Konstruktionen von Schönheit und Hässlichkeit (15–25) widmet, wird ein nicht überraschendes Bild gezeichnet. Der männlichen Schönheit werden Größe, braun-rötliche Hautfarbe, schöne Augen, Wohlgenährtheit, volles Haar und kräftiger Bart, agile Bewegungen und physische Stärke zugerechnet, für Frauen gelten u. a. gutes Aussehen, symmetrische Zähne und Brüste, wohlklingende Stimme als Kennzeichen von Anmut, die durch Schmuck, Schminke und Kleidung gesteigert werden kann. Schönheit zeichnet sich dadurch aus, dass kein „Fehler/Makel" (hebr. mûm) vorliegt (Dan 1,4; Hld 4,7; 6,9). Das zweite Kap. (26–46) behandelt die physischen Behinderungen, die als „defektiv" (mûm) beschrieben werden, und zwar in Bezug auf Menschen (Lev 21,17–23; 24,19–20; Dtn 23,2) und auf Opfertiere (Lev 22,18–25; Dtn 15,21–13; 17,1; Mal 1,6–14). Der Bezug zum Kult und zur Kultteilnahme ist ein wichtiges Element: so dürfen Priester, die mit einem „Fehler" wie Blindheit, Lahmheit, buckligem Aussehen etc. behaftet sind, nicht den Opferdienst verrichten, wohl aber von der Gott dargebrachten Speise mitessen (Lev 21,17–23). Das dritte Kap. (47–61) ist den Behinderungen gewidmet, die nicht als „Defekte" (mûmim) klassifiziert werden, wie der Taubheit (cheresch), Stummheit (ilem) oder der Hautkrankheit (zara'at). Die Gründe für diese Differenzierung bleiben weiterhin im Dunkeln, zumal Ex 4,11 alle diese Behinderungen zusammen nennt und gleichermaßen auf Gott zurückführt: „Wer hat dem Menschen den Mund gemacht? Oder wer macht stumm oder taub, sehend oder blind? Nicht ich, Jhwh?" (vgl. Jes 42,18; 43,8). Das vierte Kap. (62–77) geht den psychischen Behinderungen nach, die ebenfalls nicht unter die Kategorie „mûm" fallen. Auch sie können als göttliche Strafe angedroht sein (Dtn 28,28–29.33–34) und befallen den von Jhwh verstoßenen König Saul (1 Sam 16,14), im Gegensatz zum Kontrahenten David, der sich nur als „meschugge" verstellt (1 Sam 21,11–16). Im fünften Kap. (78–92) geht es um die Aufhebung von Behinderungen in einigen prophetischen Zukunftsvisionen (Jer 31,7–9; Jes 29,17–21; 33,17–24; 35,4–10), wobei sich zum Teil auch die Naturverhältnisse überhaupt zum Guten wandeln. Implizit kommt es aber auch hier zu einer Stigmatisierung, wenn nur die unvorstellbar große endzeitliche Macht Gottes die Defizite dieser Menschen, die mit Wüste und Dürre in Verbindung gebracht werden, aufheben kann. Die Größe Gottes zeigt somit auch die Tiefe der Behinderung an! Weniger marginalisierend ist allein das Bild in Jes 56,3–7, wo auch Verschnittene zum Gottesvolk zugelassen werden – aber dort handelt es sich auch um Kastraten, die nicht zeugungsunfähig geboren wurden, sondern von Menschenhand zu solchen gemacht worden waren. Das sechste Kap. (93–100) stellt die nicht somatischen Parallelen dar, die sich im Wesentlichen auf „defektive" Opfer und unzulässige Materialien beim Altarbau beziehen. Makellose Opfer werden mit Priestern ohne körperliche Mängel parallelisiert (vgl. Dtn 15,21–22; Lev 21,16–23), um die Heiligkeit der Kulthandlung zu garantieren. „Ganze/volle Steine" (abanim schelemot), d. h. nur nicht behauene Steine (gazit) sind zum Altarbau zugelassen (Ex 20,24–25; Dtn 27,5–6), was sich u. a. mit dem Beschneidungsgebot stößt, wo die Naturbelassenheit der Vorhaut nicht akzeptiert wird. Das siebte Kap. (101–118) geht der Rezeption und Transformation einiger dieser Bibelstellen in Qumran nach. Generell zeigt sich ein Hang zu einer noch stärkeren Diskriminierung und Stigmatisierung von Behinderten: Auch Blindheit und Taubheit werden neben anderen negativen Eigenschaften auf einen bösen Geist (ruach awla) zurückgeführt (1QS 4:9–11). Anders als im AT wird Blindheit in Qumran zu einer verunreinigenden Kraft (11Q19 45:12–14); auch wird sie mit Fehlurteilen und Übertretungen der göttlichen Vorschriften in Verbindung gebracht (4Q166 2:1–6). Blinde und taube Priester werden nicht zum Opferdienst zugelassen, da man sich bei ihnen nicht sicher sein kann, ob sie sich vor Verunreinigung immer ferngehalten und ob sie die Kultgesetze komplett verstanden haben (4QMMT B 49–54).

Am Ende fasst der Autor in einer ausführlichen Konklusion (119–129) die Ergebnisse zusammen und wirft die entscheidende Frage nach den Gründen der Marginalisierung und Stigmatisierung von Behinderten in der hebräischen Bibel auf. Ein Grund mag in der Nicht-Akzeptanz fehlerhafter Opfertiere liegen, ein anderer in der zum Teil eingeschränkten Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit von Menschen mit Behinderungen. Letztlich bleiben die Gründe aber (noch) im Dunkeln (163, Anm. 6), was zu weiteren Studien mit kultur- und geschichtsübergreifenden Perspektiven Anlass geben sollte (129). Ausgedehnte Anmerkungen (130–163), eine substantielle Bibliographie, klare Stichwort- und Bibelstellenregister beschließen diese gelungene Monographie, die zwar größtenteils deskriptiv bleibt, den systematischen Problemhorizont aber zumindest andeutet.

Münster Ulrich Berges

Schmidt, Werner H.: **Das Buch Jeremia**. Kapitel 1–20. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 340 S. (ATD 20), kt € 59,90 ISBN: 978–3–525–51243–2.

Der Klappentext auf der Buchrückseite verspricht, „Feinheiten der Forschung [...] zu einem anschaulichen Gesamtbild" zusammengefasst zu bieten und neue Impulse sowohl für die wissenschaftliche Arbeit als auch für die Predigtvorbereitung zu vermitteln. Dieses hochgesteckte Ziel will der Autor unter Vermeidung „jede(r) polemische(n) Auseinandersetzung" erreichen, indem er vermehrt die „Intention der Botschaft bzw. des Textes" in den Blick nimmt (so im Vorwort, X).

Nach einigen, sehr stark thematisch aufgeteilten Literaturhinweisen (XI–XVII) folgen 41 Seiten Einleitung. Sie beginnt mit „Jeremias Situation und Wirkungsperioden", die in traditioneller Weise vier Etappen seiner Verkündigung unterscheiden. Zur Frühphase (a) noch unter König Joschija rechnet Schmidt den „Grundbestand von Kap. 1–6" (2); in die Regierungszeit Jojakims (b) datiert er Jer 7–20; 26; 35f, unter König Zidkija (c) den Rest von Jer 23–39, mit Ausnahme der Kap. 25; 30f und 33. Schließlich (d) bleibt für die Zeit nach 587 v. Chr. Jer 40–44. – Wann die bei (c) ausgesparten Kap. sowie Jer 45–52 entstanden sind bzw. wie sie in das Buch Eingang gefunden haben, mag wohl der folgende, im Klappentext als „in Vorbereitung" befindlich angekündigte zweite Bd (mit welchem Umfang?) weiter klären.

Die Hinweise zu „Jeremia als Person" sind sehr knapp (7–9) und bringen neben den Informationen aus Jer 1,1 („aus Anatot", sowie „von den Priestern") und der Ehe- und Kinderlosigkeit des Propheten keine weiteren Angaben; alles das, was sonst im Buch an geschildertem Leid den Hintergrund für Jeremias Botschaft ausmacht, erscheint ausgeblendet: seine Verfolgung in der Heimat (Jer 11,21), die Gefangennahme am Tempel (Jer 20,2f), die tödliche Bedrohung angesichts der Ankündigung von Unheil für Jerusalem (Jer 26,8.11), usw. So entsteht ein extrem verkürztes und kaum zutreffendes Bild vom Leben des Propheten.

Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit „Jeremias geistige(r) Heimat". Zu Recht verortet S. Jer als bereits in „einer *Geschichte der Schriftprophetie*" (9) stehend und führt dies an Amos, Hosea, Micha und Jesaja aus. Verbindungen zu weisheitlichem Gedankengut lassen sich beobachten; die genaue Art der Beziehung bleibt aber eine Frage (11f). S. nimmt Einfluss von Jer auf Ezechiel an; hier legen die Studien von H. Leene nahe, das Verhältnis eher umgekehrt zu sehen (sie sind zwar auf XIV angeführt, doch nicht aufgenommen).

Beim folgenden Thema, „Jeremias Redeformen" (12–16), kann S. teilweise auf zwei eigene, vorbereitende Artikel zu Disputationsworten und Aufrufen, sich selbst zu überzeugen, zurückgreifen. Sie leiten über zum ersten längeren Teil „Jeremias Verkündigung: Themen und Einheit" (16–28). Darin kommen elf Motive zur Sprache, angefangen von Jeremias Aufgabe bis hin zu Jhwhs Wort. Auf die Heilsansage (hebr. *schalom*) wird zweimal eingegangen, zunächst (21f) als Ablehnung solcher Ankündigungen durch andere Heilspropheten, dann nochmals (25f) im Zusammenhang mit Jeremias Brief an die Exilierten in Babel in Jer 29: „Dabei ist ein kritischer Aspekt mitzuhören: Schalom ist nicht an *Jeru-schalem* gebunden [...]". Hier bleibt jedoch Jer 33,6 unberücksichtigt, wo

Gott durch Jeremia Jerusalem „Fülle an Schalom" zusagt; das ist nur ein Beispiel für die von vielen Autoren (u.a. L. Stulman, W. Brueggemann) bemerkte Technik in Jer, markante Motive umzukehren und sie vom Negativen zum Positiven zu führen. Solche Entwicklungen kommen im Kommentar von S. nicht angemessen in den Blick.

Ein weiterer und letzter längerer Abschnitt ist der „Entstehung des Buches" gewidmet (28–41). Die schon zuvor (2, s. o.) in die Zeit Joschijas angesetzten Kap. Jer 1–6 bilden in ihrem Kern „wohl die sog. *Urrolle* bzw. ihre Neu- oder Zweitfassung (36,32)" (33). Ihr schließen sich zwei Arten von Ergänzungen sowie die jerdtr Schicht an; all dies wird in vierfacher Weise durch weisheitliche, liturgische, postdtr Materialien und die Völkersprüche erweitert (40f). Wann und wie solche Vorgänge abgelaufen sind, wird nicht deutlich und auch nicht begründet. Am Ende streift S. noch die Textfrage. Sie sei „allerdings für die Rückfrage nach Jeremias Verkündigung weniger erheblich" (41). Dabei übersieht S. die teils massiven Unterschiede etwa bei Jer 9,9 oder 25,30 u.ö., wo in MT Gott selber weint bzw. brüllt, während in LXX andere Subjekte impliziert sind.

Auf diesen Vorverständnissen baut S. seine Auslegungen auf. Eine Stärke sind die häufigen Verweise auf andere Stellen, sowohl innerhalb von Jer als auch zu sonstigen biblischen Büchern. Die Unterteilung der Besprechung in viele kleine Abschnitte erleichtert auch die Aufnahme; zudem entspricht sie den für Jer so typischen häufigen Wechseln in Kommunikation und Motivik. Auch verweist S. öfter auf hilfreich weiterführende Literatur (z.B. 193 mit Anm. 12 zu Tieren, 195 mit Anm. 26 zu Beamten). Als Vorteil erweist sich zudem, dass die Kommentierung sich sehr kurz fasst.

Doch zeigen sich auch in diesem Teil gravierende Probleme. Bei Jer 1,7.9 wird der Bezug auf Dtn 18 erwähnt (47f), aber nicht wirklich ausgewertet, nämlich als Anspruch von Jer, im Propheten Jeremia habe Gott diesen verheißenen „Propheten wie Mose" gesandt. Rätselhafte Formulierungen, wie etwa die Anwendung der Begriffe „Stadt, Säule, Mauern" auf den Propheten in Jer 1,18, bleiben ohne Erklärung (64). Die prinzipiell angenehme Aufteilung in überschaubare Einheiten, so bei Jer 4,5–31 in sieben Abschnitte, leidet zumeist darunter, dass ihr Zusammenhang zu kurz kommt (126 gerade drei Zeilen dazu). Auch die Verbindungen und Übergänge, z.B. von Jer 6 (Poesie, angebliches Ende der ‚Urrolle') zu Jer 7 (Prosa, Tempelrede), finden kaum Beachtung; ebenso selten finden sich Rückblicke oder Vorschauen auf größere Textblöcke.

Bei Kommentaren stellt sich die Frage: *Cui bono?* – Wem nützt dieses Werk? Zwar ist, einerseits, die Auslegung leicht verständlich, doch das gilt noch mehr für jenen von W. Werner (NSK-AT). Der behauptete wissenschaftliche Anspruch, anderseits, wird nicht eingelöst; zu oft sind die Ausführungen überholt, unbegründet oder einfach paraphrasierend. Die intertextuellen Querbezüge sind reichhaltig, lassen aber häufig entscheidende Verbindungen außer Betracht (zu Jer 4,10 wird Jer 23,17 nicht erwähnt, zu Jer 11,9 fehlt 2 Kön 17,4, usw.). Die großen Fortschritte, welche gerade auch die englischsprachige Jer-Forschung gebracht hat (s. Autoren wie R. P. Carroll, A. R. P. Diamond, W. L. Holladay, J. Lundbom, K. M. O'Connor, u.a.), finden so gut wie keine Aufnahme. Im Blick auf Adressaten, die sich gewissenhaft über den neuesten Stand informieren wollen, ist eine solche Publikation, noch dazu in dieser Reihe, täuschend und wenig verantwortlich.

Innsbruck Georg Fischer

Kirchengeschichte

Probst, Manfred unter Mitarbeit von Mark Reinhold, Markus Hermann und Matias Kristopeit: **Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel**. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631). – Münster: Aschendorff 2008. 302 S. (LQF 97), kt € 45,00 ISBN: 978–3–402–04076–8.

Diese Untersuchung von Exorzismushandbüchern aus der zweiten Hälfte des 16. und aus der ersten des 17. Jh.s zweier vermutlich repräsentativer Vertreter dieser Zeit ist aus mehreren Gründen von besonderer Bedeutung. Während die Hexenverfolgungen der frühen Neuzeit recht gut erforscht sind und die Inquisition vornehmlich durch den Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf derzeit aufgearbeitet wird, haben die Exorzismushandbücher – der Vf. prägt wohl erstmals diesen Begriff für Schriften, die Exorzismushandlungen beschreiben – bislang in der Forschung so gut wie keine Beachtung gefunden. Sie entstammen aber demselben weltanschaulichen Hintergrund, der unter den Stichworten Besessenheit und Zauberei sehr weitgehende dämonische Einflüsse auf den Menschen und seine Umwelt dem Zeitgeist entsprechend im Allgemeinen als selbstverständlich betrachtete. Über das Forschungsinteresse hinaus gibt es auch einen Bezug zur Gegenwart, denn 1999 gab die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente als letzten Teil der nach dem II. Vatikanum erneuerten liturgischen Bücher eine Neufassung des erstmals 1614 erschienenen Ritualeteils „De exorcizandis obsessis a daemonio" heraus: „De Exorcismis et supplicationibus quibusdam. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1999", das nach Auffassung vieler Bischöfe und Theologen heute nicht mehr akzeptable Elemente des Ritus von 1614 enthält (Belege dafür sowie eine Übersetzung und Kommentierung des römischen Exorzismus von 1614 sowie von 1999 vgl. Manfred Probst / Klemens Richter, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche, Münster 2002). Den Vf. interessiert daher auch das Verhältnis dieser Handbücher zum offiziellen Rituale Romanum (RR) von 1614, zumal eines davon, das „Manuale Exorcismorum" 1619 und damit erst nach dem RR herausgebracht wurde, das seinem Autor von Eynatten wohl als nicht ausreichend erschien. Aber auch die Handbücher Menghis sind noch nach 1614 erschienen, der übrigens anfangs den „Hexenhammer" (Malleus Malleficarum) benutzte. Dass der Vf. gerade den italienischen Franziskaner Menghi und den Antwerpener Domherrn von Eynatten ausgewählt hat, ist v.a. auf seine „Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben" (LQF 74, Münster 1993) zurückzuführen, bei der er auf die in ganz Europa verbreiteten Werke von Menghi stieß. Und auch die Schriften von Eynattens weisen eine Fülle von Ausgaben auf, wobei er sich von Extremformen des Exorzismus, wie sie sich bei Menghi finden, bewusst abhebt.

Die Einzelheiten der übrigens außerordentlich spannend zu lesenden Untersuchung können hier nicht nachgezeichnet werden. Doch so viel lässt sich nach der Lektüre sagen: Die Frage, welche exorzistischen Praktiken in der katholischen Kirche zur Zeit des Hexenwahns, in die diese Handbücher fallen, geherrscht haben, muss ganz neu gestellt werden. Jedenfalls reicht dafür der Verweis auf den Exorzismusteil des RR von 1614 nicht aus, denn der war denen, die Exorzismen ausübten, offensichtlich nicht ausreichend genug. Anders lässt sich die auch danach noch weite Verbreitung solcher privater, aber von hohen kirchlichen Kreisen zweifellos unterstützter Handlungsanweisungen nicht erklären. Sicherlich war das RR von Rom nicht vorgeschrieben, aber angesichts etwa der Schriften Menghis ist das RR in dieser Zeit eindeutig ein Reformprogramm, das die schlimmsten Ausuferungen im Bereich der Exorzismen eindämmen wollte. Es war den Wirkmöglichkeiten des Teufels gegenüber eher zurückhaltend und nüchtern. Dazu ist auch noch zu bedenken, dass es in dieser Zeit viele Diözesanritualien mit eigenen Exorzismusanweisungen gab. Dem Vf. ist dafür zu danken, dass er Menghi die Drucke des von Eynatten gegenüberstellt, der ebenfalls eher zurückhaltend mit dem Exorzismus umgeht. Allerdings reicht auch ihm das RR nicht aus, das sich ja mit nur einer, wenn auch ausführlichen Exorzismushandlung begnügt. Demgegenüber wurden in der verbreiteten Praxis offensichtlich Exorzismen für verschiedenste Zwecke verlangt, weit über das von Rom gewünschte Maß hinaus.

Als wichtigstes Ergebnis lässt sich festhalten, dass es zu Beginn des 17. Jh.s eine Fülle von kirchlich geduldeten und auch geförderten Exorzismen gibt, wobei Menghi zu der Gruppe der vehementen Hexenverfolger zu zählen ist, der sich als Parteigänger von Hexenhammer und Inquisition versteht. Fünf Jahre nach dem demgegenüber höchst moderaten Exorzismus des RR wird das Buch von Eynattens, der wohl zur Partei der entschiedenen Gegner der Hexenprozesse zählt, vom Bischof von Antwerpen approbiert mit der ausdrücklichen Hoffnung, dass damit weniger geeignete Formulare verdrängt werden mögen. Kritik gibt es dabei freilich auch am RR, das zu wenig pastorale Hilfen biete für Besessene wie für die vielfältigen Formen von Verzauberungen.

Dem Vf., Liturgiewissenschaftler an der Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar – wie übrigens auch der DFG, die dieses Projekt unterstützt hat – ist dafür zu danken, dass hier erstmals eine Schneise in ein Dickicht geschlagen wird, von dem bislang kaum etwas bekannt war (vgl. auch die Vorstudien des Vf.s dazu: Umgang mit Besessenheit und Zauberei im 16./17. Jh., in: Exorzismus oder Therapie, hg. von Marion Wagner / Ulrich Niemeier, Regensburg 2005, 73–93; Exorzismushandlungen bei Maximilian von Eynatten im Kontext der damaligen Lebenswelt, in: Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II, hg. von Jürgen Bärsch / Bernhard Schneider, Münster 2006, 315–328). Neben einem Quellen- und Literaturverzeichnis, das schon vom Umfang her zeigt, wie wenig bislang zu diesem Thema gearbeitet wurde (XI–XVII), ist eine Übersicht über die bei Exorzismushandlungen verwendeten Materien und Pflanzen

hilfreich (XXI–XXIII), besonders wichtig selbstverständlich das lateinische Initienverzeichnis (247–295), zumal die Initien einen Anhaltspunkt für die Herkunft und das Wachsen des exorzistischen Formel- und Gebetsgutes in den Exorzismushandbüchern darstellen. Ein Schriftstellen- und Personenverzeichnis rundet das rundum gelungene Werk ab.

Münster Klemens Richter

Ragg, Sascha: **Ketzer und Recht**. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts. – Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung 2006. (XXXII) 303 S. (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 37), geb. € 40,00 ISBN: 3–7752–5737–3.

Anzuzeigen ist eine gründliche und im Ergebnis hochbedeutsame Untersuchung, einmal wegen der brisanten Thematik, zum anderen wegen der klaren Beweisführung.

Es beginnt mit der Konstantinischen Wende, in deren Gefolge die Christen Toleranz erhielten, aber gleichzeitig den Häretikern erste staatliche Maßnahmen auferlegten, was sich im theodosianischen Rechtscorpus zur Infamie steigerte, also zum Verlust der bürgerlichen Ehre und damit zum Ausschluss aus dem Staatsdienst, ja weiter noch zur Exilierung und Besitzkonfiskation, sogar zur Züchtigung und Zwangsarbeit. Der justinianische Kodex ging bis zur Todesstrafe, was in der Geltung auf den Osten beschränkt blieb. Als Religionsdelikt wirkte gravierender noch der Schadenszauber, der seit Constantius II. († 361) mit der Todesstrafe bedroht wurde. Beide Delikte, sowohl Häresie wie Zauberei, wurden zudem in die Nähe des *crimen laesae maiestatis* gerückt, worauf ohnehin Todesstrafe stand. In den frühmittelalterlichen Leges wird die Zauberei behandelt, hingegen nur ausnahmsweise die Häresie. Karls Maßnahmen gegen die Sachsen, die berüchtigte Capitulatio de partibus Saxoniae mit ihren oftmaligen *morte feriatur*, hat „sicherlich Ausnahmecharakter" (48). Für die seltenen Fälle von Häresie galt Klosterhaft, aber nebenher wohl häufiger Lynchjustiz. „Materielle Strafen oder gar eine Unterstützung der Kirche durch den weltlichen Arm bei Missachtung der Ermahnungen der Kirche ordnen die Kapitularien nicht an" (43f). Gleichwohl sollte der weltliche Arm bei der Christianisierung behilflich sein, theoretisch wie praktisch.

Mit der Jahrtausendwende kommt die große Veränderung. Noch zielte das praktische Verhalten der Kirche darauf, Ketzer „argumentativ zum Widerruf über falsche Lehren zu bewegen" (61). Wenn jetzt aber auch Hinrichtungen vermeldet werden, gehen diese „auf den Befehl weltlicher Machthaber zurück" (62). Die 1022 zu Orléans aufgespürten Ketzer wurden von Kirche und Bischof überführt „und auf Befehl des Königs verbrannt", womit der „erste klar belegte Fall einer justizförmigen Ketzerverbrennung im Hochmittellalter" vorliegt (189). Gratian rezipiert in seinem ‚Dekret' die spätantiken Häretiker-Strafen, ob auch bis zur Todesstrafe, ist umstritten. Angesichts der massenhaften Ketzer-Bewegung der Katharer und Waldenser waren es die Päpste, die ein juristisches Instrumentarium zur Bekämpfung ausbildeten, nämlich Innozenz III († 1216), Gregor IX. († 1241) und Innozenz IV. († 1254). Wegbereitend wurden dabei nicht die Kanonisten, sondern die Legisten, die die antiken Häretiker-Gesetze hervorholten. Die Kanonisten übernahmen dann diese Legistik, blieben allerdings bei der Todesstrafe zunächst „sehr vorsichtig" (87), stimmten aber letztlich zu (95f). Auf dem 4. Lateran-Konzil erfolgte die Verendgültigung der bereits vorher praktizierten Doppelaufgabe von kirchlicher Untersuchung und gegebenenfalls weltlicher Hinrichtung; hinzu kam die Billigung des Ketzer-Kreuzzugs. Aber Innozenz III. wahrte noch „große Umsicht" (67), auch im Kirchenstaat, wo er die weltliche Macht hatte. Die Todesstrafe „scheint Innozenz III. […] nicht im Auge gehabt zu haben" (139f). Erst Gregor IX. hat sie „endgültig approbiert" (151).

Mit der Rezeption des spätantiken Ketzerrechts brachten sich die Herrscher als Exekutoren ins Spiel, zumal ein Ketzer auch als *reus maiestatis* galt, was dann eine herrscherliche Verfolgung auf eigene Faust ermöglichte. Tatsächlich wurde bald schon die Häresie „als Delikt weitgehend in den weltlichen Rechtsbereich hinübergezogen, während den kirchlichen Instanzen […] verblieb, aufgespürte Ketzer als eine Art ‚Expertengremium' der Häresie zu überführen" (156). Der amerikanische Historiker William Monter, der sich zeitlebens mit der Häresiebekämpfung befasst hat, spricht für die Frühe Neuzeit von einer „Säkularisierung" der Inquisition.

Die mittelalterliche Inquisition war weder kirchenweit verbreitet noch überall gleicherweise aktiv. Sie bildete eine „Sondertruppe", die jeweils regional aktiv wurde, am stärksten im Gebiet der Katharer und Waldenser, hier auch mit den härtesten Maßnahmen. In Deutschland ist die Inquisition seit dem Wüten des Konrad von Marburg auf Reichsebene erledigt gewesen, denn „die Vereinigung von Aufspürung, Prozessführung und Verurteilung von Ketzern in einer Person (i. e. dem Ketzerinquisitor) [musste] ungeheuerlich erscheinen" (176). Inquisition wurde auf der mittleren Ebene der Territorien betrieben. Im weltlichen Recht kennt Eike von Repgow die Todesstrafe für Zauberei und als erster „den Feuertod explizit als Strafe für überführte Ketzer" (181). Der Schwabenspiegel empfiehlt für fälschliche Ketzer-Beschuldigung als Strafe genau das, was man den Ketzern hatte antun wollen. In Deutschland fehlen die bei den Katharern angewandten „sozial- und materiell-repressiven Maßnahmen der Ketzer und deren Begünstiger […] völlig" (185f).

Insoweit liegt ein gründlich erarbeitetes und klar argumentierendes Ergebnis vor, mit der Klärung vieler bislang oft nur polemisch diskutierter Phänomene. Der theologische oder religionsgeschichtliche Hintergrund bleibt allerdings ausgeblendet. Der Komplex Gottesfrevel, der seit Hammurabi als vom Herrscher abzuwehrendes und zu bestrafendes Delikt gehandhabt wurde, bleibt unerwähnt; ebenso die in diesem Punkte höchst bedeutsame Auswirkung des ‚Reißt nicht aus' aus dem Weizen/Unkraut-Gleichnis (Mt 13,30). Die hierzu wichtigen Untersuchungen von Klaus Schreiner und Rainer Forst fehlen. Unerwähnt bleibt auch, dass Thomas von Aquin der staatlichen Ketzer-Hinrichtung beipflichtete. Aber diese Ausblendungen tun der Erhebung des juristischen Befundes keinen Abbruch, allenfalls der übergreifenden Gesamtdeutung.

Zurecht hat die Arbeit ihre Veröffentlichung an hochangesehener Stelle erhalten, in den Studien und Texten der MGH, wo sie ein wahres Glanzstück bildet.

Münster Arnold Angenendt

Strohmeyer, Arno: **Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung**. Das Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650). – Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006. (X) 561 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Universalgeschichte, 201), geb. € 55,50 ISBN: 978–3–8053–3570–6.

Kaum ein Territorium dürfte für die Geschichte von Reformation und Gegenreformation so faszinierend und aufschlussreich sein wie das alte Erzherzogtum Österreich, „Österreich ob der Enns" und „Österreich unter der Enns", heute weitgehend deckungsgleich mit den beiden Bundesländern Ober- und Niederösterreich. Unter den Frühneuzeithistorikern haben dies freilich erst wenige bemerkt. Doch auch wenn Österreich keinen eigenen Großreformator wie Luther, Zwingli oder Calvin vorweisen kann, hat dort reformatorisches Gedankengut insbesondere im Adelsstand und bei den Eliten bedeutender Handelsstädte wie Linz so schnell und so stark Wurzeln geschlagen, dass man sich den Rekatholisierungsversuchen der katholischen Landesherren lange Zeit erfolgreich widersetzen konnte und auf diese Weise das Land des Kaisers zu den letzten Territorien gehörte, in denen gegenreformatorische Maßnahmen begonnen und (noch später) gegriffen haben. Es war der katholische Kirchenhistoriker an der damaligen „Philosophisch-Theologischen Lehranstalt der Diözese Linz", Karl Eder (1889–1961), der bereits in den 1930er Jahren in einer zweibändigen monumentalen Reformationsgeschichte nicht nur die forscherliche Ergiebigkeit dieses Territoriums vorführte, sondern schon damals Reformationsgeschichte im Rahmen einer umfassenden Landes- und Ständegeschichte schrieb. Eders „Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung" (Linz 1932) und „Glaubensspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns, 1525–1602" (Linz 1936) gehören zu den Pionierwerken einer neutralen, werturteilsfreien, nicht konfessionalistischen Reformationsgeschichtsschreibung. Meiner Meinung nach konnte Bernd Moeller seine These, das Vorreformationszeitalter sei das „kirchenfrömmste" gewesen, überhaupt nur auf der Grundlage der beiden Bände von Karl Eder aufstellen, da bis zum heutigen Tag ein vergleichbares Werk mit derartig quellengesättigten Befunden für keine andere Region existiert.

Hier ist nun ein Werk anzuzeigen, das gut siebzig Jahre nach Karl Eder (und mit freilich ganz anderer Zielsetzung, wenngleich ähnlich ständegeschichtlicher Orientierung) für die Historiographie des frühneuzeitlichen Ober- und Niederösterreich einen vergleichbaren Quantensprung bedeuten dürfte. Es handelt sich um die Bonner Habil.schrift von Arno Strohmeyer, der seit Wintersemester 2007/08 den Lehrstuhl für Geschichte der Neuzeit an der Univ. Salzburg inne hat. Gegenstand der Studie sind die Widerstandspraktiken des mehrheitlich protestantischen ober- und niederösterreichischen Adels gegen die zunehmend als tyrannisch empfundene Rekatholisierungspolitik der Habsburger während der rund einhundert Jahre zwischen 1550 und 1650. Da sich ständischer Widerstand insbesondere an den Bruchstellen des politischen Systems, nämlich in der Phase eines Herrscherwechsels, regen konnte, stehen die Verhandlungen im Vorfeld der Erbhuldigungen im Zentrum der Untersuchung. Bevor es in den jeweiligen Akten der Huldigung zu einer wechselseitigen Verpflichtung zwischen dem neuen Landesfürsten und den Ständen kam, nutzte der Adel die Möglichkeit, Rechte einzufordern oder festzuschreiben und gegebenenfalls die Verweigerung der Huldigung anzudrohen bzw. real zu vollziehen.

Methodisch ist die Arbeit Strohmeyers den innovativsten Richtungen der gegenwärtigen Politik- und Ideengeschichte verpflichtet. Mit dem analytischen Instrumentarium der sogenannten „Neuen Kulturgeschichte des Politischen"

deutet er das Huldigungsritual als einen interaktiven Herrschaftsvertrag und eine „Verfassung in actu", mit dem Obrigkeits- und Untertanenrechte gegenseitig anerkannt, dar- und hergestellt wurden: Einerseits sicherten die Landstände ihre Privilegien ab und sagten dem Fürsten Rat und Hilfe zu, andererseits konstituierten und stabilisierten damit die Landesherren den Untertanengehorsam und versprachen gleichzeitig Schutz und Schirm. Aus dieser kulturwissenschaftlichen Perspektive bildet die vorkonstitutionelle Verfassung einen „Diskurs zwischen Herrschenden und Beherrschten mit dem Ziel der Konstruktion einer von allen Beteiligten konsensual anerkannten Herrschaftsordnung" (456). Dabei ging es den Zeitgenossen nicht um die Aushandlung einander ausschließender „Staatsmodelle" (etwa um ständestaatliche oder absolutistische Modelle, in deren anachronistischen Dichotomien sich die ältere Forschung festgefahren hat), sondern um die Geltung und Deutung verfassungsrechtlich relevanter Denkfiguren, Normen und Ordnungsvorstellungen. Und hier – nämlich mit einer genauen Analyse der Widerstandssprache im Verfassungsdiskurs vor den jeweiligen Erbhuldigungen – verbindet S. sehr geschickt neue Politikgeschichte mit der neuen *intellectual history* im Stil eines John G. A. Pocock und Quentin Skinner.

Konkret ging es bei den Huldigungsverhandlungen um das ständische Recht zur Ausübung der protestantischen Religion im Territorium des katholischen Landesherrn. Bekanntlich hatte Maximilian II. in der berühmten Religionskonzession von 1568 (ursprünglich interimistisch) auf sein im Augsburger Religionsfrieden zugesichertes landeshoheitliches Recht des *ius reformandi* partiell verzichtet und in den Ländern des Kaisers den protestantischen Mitgliedern des Herrenstandes in ihren Schlössern, Häusern und Gebieten die Ausübung des evangelischen Glaubens zugestanden. In allen darauffolgenden Huldigungsverhandlungen – S. untersucht die Herrschaftsantritte Rudolfs II. (1577–1579), Matthias' (1608/09) und Ferdinands II. (1619/20) – bildete die Frage nach der Geltung, Interpretation und schriftlicher Konfirmation eben dieses Privilegs den zentralen Gegenstand der politischen Kommunikation. Es sind sechs fundamentale Topoi, Denkfiguren, Normen, Ordnungsvorstellungen, die S. durchgehend, wenngleich in veränderter Form, im Diskurs über die Legitimation dieses Rechtes (und *ex negativo* über die Legitimation von Widerstand bei Nichtgewährung oder Verletzung dieses Rechtes) dingfest machen kann: die Vertragstheorie, das „alte Herkommen", das Gemeinwohl, die Vorstellung vom Gemeinwesen als patriarchale Familie oder Körper, das Recht auf Gegen- und Notwehr sowie die Gewissensfreiheit, die die protestantischen Stände als Freiheit zur Ausübung des Augsburger Bekenntnisses verstanden.

Aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Warte ist das Ergebnis S.s interessant, „dass theologische Legitimationsmuster in den widerstandsrechtlichen Debatten nur geringe Bedeutung erlangten" (449). „Gekämpft wurde um die Religion, aber primär nicht mit der Religion." (449) Die einschlägigen Stellen der Heiligen Schrift wie die Zinsgroschenerzählung oder die Obrigkeitslehre von Röm 13 spielten in den Legitimationsstrategien der protestantischen Adeligen anscheinend nur eine marginale Rolle. Anstatt zur Bibel zu greifen, gingen die Adligen lieber ins Archiv und suchten dort nach historischen Zeugen zum Nachweis ihrer fundamentalen Rechte und Freiheiten. Das Recht auf Ausübung des Augsburger Bekenntnisses wurde vom Adel als Element einer historisch verbrieften spezifischen Rechtssphäre und als Bestandteil ständischer Libertät betrachtet, die es gegen den Landesherrn zu verteidigen galt.

Mit dieser Beobachtung kann S. auch die Ergebnisse der neueren Protestantismusforschung bestätigen, in der das Bild von den widerstandsbereiten Calvinisten und den dagegen gehorsam leidenden Lutheranern überzeugend dekonstruiert wurde. Auch wenn die führende Figur des oberösterreichischen Widerstandes, Georg Erasmus von Tschernembl, ein Calvinist war, bildete weniger die konfessionelle Theologie als vielmehr ein Standes- und Geschichtsdenken die tragende Säule des adligen Widerstandsdiskurses.

Wer sich – entgegen landläufiger Meinung – für das konfessionell äußerst konfliktreiche und spannende Habsburgerreich faszinieren lassen will oder überhaupt an innovativer Politikgeschichte interessiert ist, dem sei die Lektüre dieser Habil.schrift uneingeschränkt empfohlen.

Linz Günther Wassilowsky

Unterburger, Klaus: **Das Bayerische Konkordat von 1583**. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt. – Stuttgart: Kohlhammer 2006 (Münchener Kirchenhistorische Studien, 11). 541 S., geb. € 60,00 ISBN: 978–3–17–018532–2.

Ziel dieser Arbeit, einer Promotionsschrift, die im Wintersemester 2003/2004 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München angenommen wurde, ist es, die Verhandlungen zum Konkordat zwischen dem Herzog von Bayern und dem Erzbischof von Salzburg sowie den Bischöfen von Freising, Passau und Regensburg vom 5. September 1583 detailgenau zu beschreiben und dabei v. a. den ab der Mitte des 16. Jh.s markant hervortretenden Trend zur „Verkirchlichung" des römischen Katholizismus herauszuarbeiten. Einen zentralen Aspekt bildet hierbei die Vermittlungsarbeit des Apostolischen Nuntius Felician Ninguarda. Es handelt sich im wahrsten Sinn des Wortes um eine Quellenstudie: Gliederung und Darstellungsgang werden stets auf der Basis der Analyse und Auswertung ungedruckter Quellen, nämlich der einschlägigen Akten der Kurie, in erster Linie des Staatssekretariats, des bayerischen Herzogs bzw. seiner Regierung sowie der beteiligten Bischöfe entwickelt. Dies bedingt eine gewisse Langatmigkeit, die für den Leser zweifellos eine Herausforderung bedeutet, auch besteht die Gefahr, dass die großen Linien der Auseinandersetzung in der Fülle von Einzelinformationen in den Hintergrund treten, gleichzeitig lässt sich aber nur so der langwierige und verzweigte Ereignis- und Verhandlungsgang in der gebotenen Differenziertheit rekonstruieren. Der Vf. stand nämlich vor der schwierigen Aufgabe, den seit den frühen 20er Jahren des 16. Jh.s mit dem Ausbruch der Reformation sich zuspitzenden Streit um die landesherrlichen Rechte des bayerischen Herzogs in Kirchenangelegenheiten bis hin zum Konkordatsabschluss, also über sechs Jahrzehnte, nachzuzeichnen.

Einführend skizziert der Vf., wie sich im Spätmittelalter auch in Bayern das landesherrliche Kirchenregiment ausbildete, wie v. a. die Landesherren als Träger kirchlicher Reformideen hervortraten und selbst disziplinär gegen den Klerus und Ordensleute vorgingen; auch erläutert er die vier Problemkreise der (bayerischen) Kirchenhoheitsrechte (Privilegium fori, Privilegium immunitatis, Vakanz und Besetzung von Pfründen und Prälaturen, Visitationsrechte), um die es auch bei den späteren Verhandlungen immer wieder ging. In diesem Abschnitt hätten die komplexen Beziehungen zwischen Landesherrn, regionaler Hierarchie und landständischen Klöstern sowie dem Papst klarer aufgezeigt werden können. Der zentrale Punkt der päpstlichen Privilegierungen der Landesherrn und so auch der bayerischen Herzöge wird nur am Rand erwähnt (vgl. 108f). Die Rolle der verschiedenen Formen der Vogtei wird kaum diskutiert; insgesamt wird die Problematik der spätmittelalterlichen Vorstufen eines landesherrlichen Ius reformandi, das ja im Zusammenhang mit der Reformation staatskirchenrechtlich eine zentrale Bedeutung gewann und auch eine altkirchliche Reaktion erforderte, relativ wenig erfasst. Hilfreich wäre es hier sicher gewesen, neuere kirchenrechtliche Studien, wie z. B. diejenige Bernd Christian Schneiders zum Ius reformandi (Tübingen 2001), zu berücksichtigen.

Die eigentliche Quellenuntersuchung beginnt mit dem Vorgehen der bayerischen Herzöge gegen die Disziplinlosigkeit und Lasterhaftigkeit des Klerus nach dem Wormser Edikt (1521). Die Herzöge sahen im Verhalten des Klerus die eigentliche Ursache für die reformatorische Bewegung. Diese Aktionen konkurrierten unmittelbar mit denjenigen der Bischöfe. Diese wollten hier selbst regulierend und korrigierend eingreifen, was aber aus der Sicht des Landesherrn zu halbherzig erfolgte und zu wenig wirkungsvoll war. In den Bischöfen wuchs aber eine grundsätzliche Sorge: „Würden die Geistlichen nur noch die landesherrliche Macht fürchten, käme dies einem massiven Ansehensverlust der Bischöfe gleich; schließlich drohte den Bischöfen auch der Verlust der geistlichen Herrschaft und politischen Selbständigkeit. Dies wäre – so die damalige Ansicht des Episkopats – faktisch eine Einführung des Luthertums, das ja von den Bischöfen v. a. unter diesen jurisdiktionellen Gesichtspunkten interpretiert wurde."(130f) Die Auseinandersetzung nahm so einen prinzipiellen Charakter an, der auf dem Boden der spätmittelalterlichen Verhältnisse nicht notwendig war und damit erst aus der Situation der Reformation und beginnenden Kirchenspaltung verständlich wird. In den Augen der Bischöfe drohte „die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments auch in Bayern die Grundfesten der katholischen Religion zu erschüttern." (132) In diesem Konflikt geriet der Landesherr aber erst dann in die Defensive, als man in Rom zunehmend diesen Standpunkt teilte. Bekanntlich kam es auch hier zu einer Neubewertung des Bischofsamtes und der geistlichen Gewalt überhaupt, die dann auch auf dem Konzil von Trient zum Tragen kam. Ein Repräsentant der neuen Sicht war der Dominikaner Felician Ninguarda (1518/1524–1595), der erstmals als apostolischer Kommissar bei der Salzburger Provinzialsynode 1569 agierte. „Ninguardas Bemühen ging nun v. a. dahin die Gravamina der Geistlichen gegen die Jurisdiktionsverletzungen von weltlicher Seite zu sammeln und in Rom vorzulegen, um von hier aus Abhilfe zu schaffen, den Bischöfen aber auch ihren Entschuldigungsgrund bzw. ihre Ausrede zu nehmen bezüglich der mangelnden Umsetzung der beschlossenen Dekrete." (220) Als er 1578 die süddeutsche Nuntiatur übernahm, war es sein erklärtes Ziel, „Übergriffe von weltlicher Seite auf die kirchlichen Hoheitsrechte durch Verhandlungen abzustellen." (230) Die langsam und letztlich ohne Aussicht auf ein Ergebnis verlaufenden Verhandlungen zwischen dem Herzog und den Bischöfen gerieten in konkretere Bahnen, als nach dem Tod Herzog Albrechts V. 1579 sein Nachfolger Herzog Wilhelm V. den kirchlichen Vorstellungen bedeutend aufgeschlossener war. Der neue Herzog entschied sich für direkte Konkordatsverhandlungen, die letztlich für die Kirche recht günstig verliefen und ein weitgehendes Ausschalten eines eigenmächtigen landesherrlichen Vorgehens ermöglichten, auch wenn gewisse Mitwirkungsrechte erhalten blieben. Insgesamt bedeutete das Konkordat von 1583 einen kirchlichen Erfolg. Die Bischöfe zögerten daher auch nicht das Konkordat zu publizieren, während sich die landesherrliche Publikation bis 1592 hinzog. Erwähnenswert ist noch, dass die herzogliche

Seite bereits damals das Anliegen der Gründung eines Landesbistums in München „mit einem dem bayerischen Episkopat übergeordneten landsässigen Bischof" (485), der direkt Rom unterstellt sein sollte und den die bayerischen Herzöge präsentieren dürften, verfolgte. Dies stieß aber auf römische Vorbehalte. Für das Projekt eines apostolischen Nuntius in Bayern wurde aber durchaus Wohlwollen signalisiert. Wie sehr die bayerischen Herzöge sich an Rom ausrichten wollten, lässt sich daran ersehen, dass dieser neue Landesbischof alle liturgischen Vollzüge auf römische Weise verrichten sollte. München sollte gleichsam als neues Rom nördlich der Alpen hervortreten. „Bayern werde so wegen dieser Uniformität als Fels des katholischen und apostolischen Glaubens leuchten."(489)

Wie schon angedeutet, liegen die Vorzüge der Studie zweifellos in der minutiösen Betrachtung der Quellen, den übersichtlichen und genauen Vergleichen der Beschlüsse und Ratschläge, der Gutachten und Gegengutachten im Gang der Verhandlungen. Überzeugend erschließt der Vf. den Paradigmenwechsel in der römischen Kurie um die Mitte des 16. Jh.s und wie als dessen Konsequenz die Bischöfe in ihren Forderungen nach Unabhängigkeit von der landesherrlichen Gewalt nun die nachhaltige römische Unterstützung finden. Er stellt die Vorgänge auch in die großen Zusammenhänge des abendländischen Staat-Kirche-Konflikts, wenngleich, wie schon angedeutet, die staatskirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Forschungsdiskussion weithin ausgeklammert bleibt. Das alte Anliegen der Freiheit der Kirche (libertas ecclesiae) sei im Konflikt um die Reformation wieder neu ins Bewusstsein gerückt. Damit sei aber auch eine „Klerikalisierung und Sakralisierung der nachtridentinischen katholischen Kirche" (520) verbunden gewesen. Einerseits sei ein Rückzug des Staates vom Spirituale und andrerseits eine kirchliche Selbstbestimmung über das Temporale gefordert worden. Die geistliche Seite habe damit als die auf Veränderung drängende Kraft den neuzeitlichen Staat-Kirche-Konflikt provoziert. Der Vf. ordnet dabei die Vorgänge im Kontext des bayerischen Konkordats in das neuzeitliche Säkularisierungsparadigma ein und weist auf den Anteil der katholischen Kirche an der Diastase von Kirche und Welt hin – ein Problem, das ja katholischerseits in seiner Tragweite erst während des Zweiten Vatikanischen Konzils erkannt wurde; er betont: „Damit wurde der makrogeschichtliche Prozess einer religiösen Säkularisierung nicht einfach vom Staat propagiert, wie es der staatskirchenrechtliche Ursprung des Begriffs im Sinne einer Wegnahme oder eines Raubs von Kirchengut zunächst nahelegt. Vielmehr agierte die Kirche, gerade was ein ‚longue dureé' angeht, direkt und indirekt selbst in einer nicht zu unterschätzenden Weise diesen Prozeß. Die religiöse Entzauberung des Politischen ist die letzte Konsequenz der Klerikalisierungstendenzen und -ideale der kirchlichen Reformpartei des 11. Jh.s, die seit dem 16. Jh. sich immer mehr in kirchlichen Bereichen unter veränderten Vorzeichen durchzusetzen vermochte." (522) Beachtung finden werden sicher auch Unterburgers Anregungen zur Modifizierung der „Konfessionalisierungsthese", deren Vertreter zu sehr auf die Ausbildung des frühmodernen Staates mit seinem homogenen Untertanenverband fixiert sind: „Das konfessionelle Zeitalter hat nicht einfach zu einer Verschmelzung und Unterordnung der Kirche unter den frühmodernen Staat geführt; vielmehr haben das kirchliche Selbstbewusstsein und kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen ständig zugenommen, so dass die neue katholische Ekklesiologie zu einem antiabsolutistischen Faktor wurde." (522)

Die herausragende Bedeutung der Studie liegt zweifelsfrei in der geleisteten Quellenforschung. Sie wird durch ihre Materialfülle und deren beeindruckende Anordnung und Durchdringung einen dauerhaften Wert gewinnen.

Würzburg Wolfgang Weiß

Dogmatik

Pesch, Otto Hermann: **Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung**. Bd 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott. – Ostfildern: Grünewald Verlag 2008. Teilband 1/1 976 S., Teilband 1/2. 781 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–7876–2627–2.

Als Krönung eines reichen, für die Theologie ungemein ergiebigen Lebenswerks liegt nun die Dogmatik von Otto Hermann Pesch vor – zunächst der erste Bd, aufgeteilt in zwei Teilbände, ein weiterer Bd wird folgen. Sie enthält das Beste aus Peschs bisherigem Schaffen und stellt schon deshalb einen Gewinn dar, und doch ist sie *weit mehr* als eine Zusammenstellung des bereits Bekannten: nämlich eine konsistent durchkomponierte Gesamtdogmatik mit einem klaren Profil, ein eigenständiger dogmatischer Entwurf. Eine Dogmatik aus einer Hand, in einer Handschrift, und dies ist die Handschrift eines Theologen, der, man weiß es, „ökumenische Erfahrung" zuhauf hat. So werden darin nicht nur die Positionen der Reformation durchgängig aufgearbeitet und ernst genommen, sondern auch die evangelische Theologie unserer Zeit wird umfassend einbezogen und der katholischen Theologie gleichberechtigt zur Seite gestellt. Alle großen Namen der neueren Theologie sind darin präsent, alle wichtigeren Ansätze werden rezipiert und eingearbeitet, und so ist diese Dogmatik auch als ein Kompendium der letzten Epoche der Theologie zu lesen. Deren Gesamtertrag wird darin sichtbar und ist nun zu bestaunen, auch zu beurteilen. P.s umfangreiche Dogmatik mit ihrem riesigen Literaturapparat stellt, auch dies sollte gesagt sein, das Ergebnis einer enormen, beeindruckenden Arbeitsleistung dar. Und doch sind diese vielen Seiten sehr gut zu lesen, durch eine sinnvolle Aufteilung in drei verschiedenen Drucktypen auch für unterschiedliche Leseansprüche optimal aufbereitet, bis in die Feingliederung hinein überschaubar strukturiert, mit vielen Querverweisen durchgehend als ein zusammenhängendes Werk zu verstehen: ein Lesevergnügen, wie man es bei einem dogmatischen Lehrbuch nicht erwartet, und dem man sich um so lieber hingibt, als es P. versteht, Spannung zu wecken, und ja auch wirklich Neues zu sagen hat.

Das Profil dieser Dogmatik ist eindeutig: Sie steht fest auf dem Boden der Neuzeit. Sie akzeptiert die Leitwerte des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses: die Wende zum Subjekt, das Freiheitspathos der Moderne, die Autonomie der Vernunft, damit auch den „methodischen Atheismus" der Wissenschaft (1/2, 190), was v.a. für die Schöpfungslehre von Bedeutung sein wird. Der nutzlose Kampf der Theologie gegen die autonome Wissenschaft soll beendet sein, auch der Eindruck einer doppelten Wahrheit vermieden, zugleich aber der legitime Ort der Theologie im Haus der Wissenschaft ausgewiesen werden. Indem sie von der Beziehung der Menschen zu Gott spricht, hat sie etwas zu sagen, was die anderen Wissenschaften nicht sagen können, aber auch nicht ausschließen dürfen, wenn sie mit der Selbstbegrenzung der Vernunft Ernst machen. Grundlegend ist die Anerkennung der unveräußerlichen Freiheit des Menschen. Dem Glauben soll jeder Anflug von Heteronomie genommen, vielmehr soll gezeigt werden, dass die Freiheit ihren Grund in Gott hat. Innovativ ist deshalb die Einfügung eines Kap.s über den ‚freien' Menschen in die Anthropologie, in dem das gesamte traditionelle Material dieses Traktats auf den Leitbegriff der Freiheit hin organisiert wird. Christlicher Glaube, so will P. zeigen, kann seinen Widerstand gegen die neuzeitlich gewordene Welt aufgeben. Er braucht sich von der Welt nicht abzuwenden. Glaube ist nicht „übernatürlich" (1/1, 894), sondern gewissermaßen die natürlichste Sache der Welt, nämlich eine der Natur des Menschen entsprechende Chance zur Menschwerdung im umfassenden Sinne. Eine weitere Grundvoraussetzung dieser Dogmatik ist die Anerkennung der Tatsache, dass der Glaube nicht mehr selbstverständlich ist. Auch die kirchlich Gläubigen sind „gläubig und glaubenslos zugleich" (1/2, 59). Theologie kann sich nicht mehr in der „heilen (kirchlichen) Innenwelt des Glaubens" bewegen, kann nicht mehr nur „rein ‚binnentheologisch' argumentieren" (1/1, 391). Die Konsequenz daraus ist der durchgängig fundamentaltheologische Charakter dieser Dogmatik, ja ihre „fundamentaltheologische Zuspitzung" (1/1, 376). Denn für den Glauben muss allererst Verständnis erzeugt werden, er muss als Einladung, nicht als Grundlage formuliert werden.

Mit ihrem den Werten der Neuzeit zugewandten Gesicht übernimmt P.s Dogmatik Erbe und Auftrag des II. Vatikanischen Konzils und der parallelen Vorgänge in der evangelischen Theologie und Kirche. Was das Denken Küngs, Pannenbergs, Kaspers oder Ebelings – um nur diese zu nennen – inspirierte, eben der Versuch, den christlichen Glauben im Einklang mit dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis zu formulieren, das ist auch bei P. voll präsent. Nun erscheint aber diese Dogmatik zu einem Zeitpunkt, an dem die neuzeitliche Rationalität und ihre unmittelbaren Auswirkungen, das wachstumsorientierte Wirtschaftssystem, der Umgang mit der Natur, die Entgrenzung und Liberalisierung aller Lebensverhältnisse, ja die Demokratie, für viele in eine radikale Krise gekommen zu sein scheinen. Die Fragen, die an P. zu richten sind, beziehen sich alle auf diesen Punkt: ob ein neuzeitkompatibles Christentum zukunftsfähig ist, oder ob der Glaube nicht auf die Krise der Moderne andere Antworten zu geben hat.

Zur Abfolge der Traktate: Gemäß seinem Ansatz gestaltet P. die Reihenfolge der Traktate konsequent und eigenwillig um (dazu 1/1, 374–378; 1/2, 3–7). Er beginnt mit einem Traktat über das „Wort Gottes", denn es muss ja erst einmal geklärt werden, „wie und nach welchen Maßstäben [...] das Wort Gottes auf

dem Weg der Verkündigung unser Ohr und Herz" erreicht (1/1, 6). Als Traktat II folgt die Christologie vor der Gotteslehre (!), weil Gott nicht mehr einfach christlich verstanden wird und erst gesagt werden muss, von welchem Gott die Rede ist: Christologie als „spezielle Gotteslehre" (1/1, 377). Traktat III ist sodann nicht die Schöpfungslehre, sondern die theologische Anthropologie, denn die Grundaussage der Christologie, dass Gott dem Menschen in Liebe zugewandt ist, soll zuerst am Menschen selbst und im Blick auf dessen Selbstverständnis expliziert werden. Dann erst kommt die Schöpfungslehre, ist doch auch schon im biblischen Sinn die Schöpfung nur um des Menschen willen da bzw. tritt die Schöpfung nur als Umwelt des Menschen in den Blick. Zum Abschluss des ersten Bdes und im bewussten Anschluss an die bisherigen Überlegungen wird dann die Gottes- und Trinitätslehre behandelt. Denn von Gott ist nur recht zu reden aufgrund seines Handelns in Christus, am Menschen und an der Schöpfung; eine voraussetzungslose, metaphysische Gotteslehre ist nicht mehr möglich.

Eine kurze Zusammenfassung: Nur der Gang der Überlegungen und die wesentlichen Ergebnisse dazu können im Folgenden vorgestellt werden; dazu erlaube ich mir einige ganz knappe Fragen oder Kommentare. Mehr ist angesichts der Fülle des Stoffes nicht möglich.

Traktat I: Die claritas der Schrift, die für Luther noch selbstverständlich war, ist verloren gegangen, aus einer Selbstverständlichkeit wurde ein Problem. Nach einem Durchgang durch das Verständnis des Wortes Gottes im AT, im NT und in der Tradition – Augustinus, Frühscholastik (1/1, 62–67 – besonders lesenswert!), Thomas und Luther – ist klar, dass heute wieder vom Nullpunkt aus begonnen und der Wahrheitsanspruch des Wortes Gottes ganz neu geklärt werden muss. Dieser steht unter der Kritik der Wissenschaftstheorie, die im Anschluss an Pannenberg in ihren verschiedenen Spielarten wiedergegeben wird. Ergebnis der Auseinandersetzung, nach Durchmusterung der unterschiedlichen Reaktionen der Theologie auf die Wissenschaftstheorie: Glaubensaussagen können nicht falsifiziert werden, sie liegen außerhalb der Reichweite der Wissenschaft, theologische Aussagen sind dagegen unbegrenzt an den Ansprüchen der Wissenschaftlichkeit zu messen. – Die Kernaufgabe der *Systematischen Theologie* ist es, „die Überlieferung mit der Gegenwart zum Schnittpunkt [zu] bringen" (183), sie ist dafür auf den Austausch mit allen Wissenschaften angewiesen. Lehramtliche Entscheidungen werden von ihr „befragt wie andere Stimmen der Tradition auch" (202). Sie sind Wegweiser, die eine Richtung anzeigen. Die *Dogmatik* ist zuerst an den Stoff der Überlieferung gewiesen, den sie im Wissen um dessen historische Relativität und Perspektivität befragt auf das „eine Wort der Tradition" hin (207). Sie ist wesentlich historische Hermeneutik mit aktuellem Interesse. Im Unterschied zur Dogmatik setzt die *Fundamentaltheologie* beim Menschen der Gegenwart und seinen Fragen an. P. lässt die Frage offen, inwieweit der Glaube Voraussetzung des Theologietreibens ist und ob sich diese Frage für Dogmatik und Fundamentaltheologie unterschiedlich stellt. – Die *Bibel* ist der „mitgehende Anfang" (227) aller Theologie. Sie ist aber nur als interpretierte zugänglich, in der Funktion einer Art Kontrollinstanz, dass die Theologie nicht alles Mögliche sagen kann. Der Kanon ist historisch kontingent zustande gekommen, „auf heutigem Kenntnisstand" würden wir einen anderen, besseren machen (233). Unter dem vorrangig historischen Zugriff auf die Bibel (in der Fächersystematik wird die biblische Theologie auch ganz der historischen Theologie zugewiesen, 172f) wird bei P. ihre Normativität sehr schwach gedacht. – Eine andere Quelle der Dogmatik sind *Dogma und Lehramt*, die als Auslegungshilfen, als „herrschaftsfreie Einladung zum Glauben" (264) zu verstehen sind. Im Blick auf die konfessionelle Differenz sagen uns die Dogmen, warum wir katholisch oder evangelisch geworden sind, „nicht aber, warum wir es genauso auch bleiben sollen" (270). Die „Normativität der Bekenntnisse im *hergebrachten* Sinne [ist] damit faktisch erledigt" (267). – Zum Thema *Vernunft und Glaube* erklärt P. in unübersehbarer Spannung zu Luther, dass die Vernunft „Quelle des dogmatischen Nachdenkens und damit der Dogmatik", wenn auch nicht Quelle des Glaubens ist (278). Eine eigene Vernunft oder Rationalität des Glaubens will er nicht gelten lassen. – Die *Kirchlichkeit der Dogmatik* besteht darin, dass sie die Kirche kritisch am Maßstab der Offenbarung überprüft und ihr so dazu hilft, nicht nur beim Bewährten zu bleiben. – Im Haus der *Wissenschaften* kann sich die Theologie durchaus sehen lassen; die Glaubensbindung der Theologinnen und Theologen unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der Bindung anderer Wissenschaften an ihren Gegenstand (ist da nicht doch ein Unterschied?). P. hat keine Probleme damit, die Theologie den Kulturwissenschaften zuzuordnen, wie es ja auch seinem historisch-hermeneutischen Ansatz entspricht. – Den *Weg vom Argument zur Verkündigung* findet P. über ein „kleines Fragment einer anthropologischen Sprachphilosophie" (I., 18. Kap.), das ganz nach Ebeling gearbeitet ist und gewissermaßen den fundamentaltheologischen Kern seiner Dogmatik darstellt: Der Mensch ist Wesen der Sprache, von daher kann er verstehen, was Wort Gottes ist, und dieses weist ihm einen Ausweg aus seiner Sprachlosigkeit – im Wort über den Tod hinaus. Das Heil kommt selbst als Wort; damit erübrigen sich die Debatten über Wort und Sakrament. Der Heilsanspruch des Wortes Gottes liegt hauptsächlich darin, „das mitmenschliche Miteinander heil zu machen" (332). – Wie alle Traktate, so wird auch dieser mit einigen *Querverweisen* auf Anschlussthemen abgeschlossen, denn jeder Traktat soll wie das Ganze im Fragment gelesen werden können. Das Wort Gottes zielt auf Verkündigung und Predigt, die fachgerecht durchgeführt werden muss (Sprecherziehung!); der Glaube ist Antwort auf Gottes Wort, er äußert sich in Gebet, Gottesdienst, Doxologie und im Handeln. Wort Gottes, so kann P. jetzt abschließend sagen, ist „jenes Wort, das […] als Einladung zum Glauben an Gott gehört […] und angenommen wird" (352). Die Zirkularität dieser Aussage kann im Blick auf den früheren Satz „Nur im Glauben kann Menschenwort als Gotteswort gehört werden" (344) nicht übersehen werden. Die paradoxe Struktur des Glaubens, früher das leidvolle Thema der sog. analysis fidei, bleibt unaufgeklärt.

Traktat II: Der Christologie weist P. einerseits die Aufgabe zu, frühere Missverständnisse zu vermeiden – deren gravierendstes war die Trennung von Christologie und Soteriologie – und andererseits auf die aktuellen Fragen nach Jesus zu hören. Jeder Weg an der Jesusfrage unserer Zeit vorbei sei ein „verbotener Weg" (431)! Die aktuellen Fragen nach Jesus werden ausgebreitet, mit der unvermeidlichen Malaise, dass Aktualität ein schnell vergängliches Gut ist (man findet etwa den Stand der 70er/80er Jahre). Im Blick auf diese Jesusfrage wird nun die Gestalt Jesu zunächst rein historisch erschlossen. P. unterscheidet zwischen dem „eindrucksvollen Jesus" – er verkündete die befreiende Nähe Gottes, „eine neue Art des Menschseins vor Gott" (452), breitete seine Botschaft in den Gleichnissen in „liebenswürdig-anschaulicher Weise" aus (454) und zeigte eine befreiende Praxis gegenüber Zöllnern, Sündern und Frauen, allerdings nur im Rahmen des damals Möglichen – und dem „fremden Jesus". Seine Fremdheit kommt in seiner Erwartung des nahen Weltendes – diesbezüglich hat er aber dazugelernt –, der Ausrichtung auf die Sammlung Israels („welch fremdartige Vorstellung", 463) und seinen Drohreden zum Ausdruck. Sehr schwer tut sich P. mit den Wundern. Vielleicht hatte Jesus eine besondere Heilungskraft; die Dämonenaustreibungen wären heute ein Fall für die Psychiatrie; die Naturwunder lassen sich nicht ganz wegerklären, wichtig ist aber nur die Verkündigungsabsicht … Diese Abschnitte über den historischen Jesus scheinen mir die schwächsten des ganzen Werkes zu sein. Sind sie wirklich so werbend wie sie es zu sein beanspruchen? – Es folgt eine Übersicht über theologische Verhältnisbestimmungen zwischen *alttestamentlicher Messiaserwartung und Christologie*. P. erklärt: Jesus ist nicht ohne und nicht gegen das AT zu verstehen, und das Verhältnis darf nicht einfach als Überbietung gedacht werden. Eine Grenze ist nur da, wo sich der Glaube Israels gegen Universalisierung stellt. Ist die Unterscheidung Beschränktheit/Universalisierung aber richtig getroffen? Müsste man nicht eher sagen: Eintritt in den universalen Bund durch Teilhabe an Israel oder durch Teilhabe an Jesus, die wiederum nicht anders als eine Art der Teilhabe an Israel gedacht werden kann (dieser Gedanke blitzt 499 mit Bezug auf F.-W. Marquardt ganz kurz auf, wird aber nicht weiter verfolgt)? – Das nun folgende Kap. über den *„Gott Jesu"* steht unter der Frage: Was hat Jesus „über das Gottesbild Israels hinaus Neues von Gott gesagt?" (513). Das ist nun doch Überbietungschristologie! P. findet dieses Neue in erster Linie in Jesu Gesetzeskritik, der Kritik „an einer starren Ordnung, der um ihrer selbst willen Genüge getan werden muss" (522). Ist das das Gesetzesverständnis Israels? Das Gleichnis vom verlorenen Sohn will er so verstanden wissen, dass Gott den Gottlosen, der das Gesetz übertreten hat, rechtfertigt, nicht aber den, der das Gesetz hält. Das Gesetz hat für P. in erster Linie den usus elenchticus: Es lehrt, dass wir „Gottes Gebot nie nachkommen und nie genügen können" (523). Daraus eben erwächst Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: „Gott ist zu Gunsten des Menschen gewillt und entschieden *notfalls auch gegen sein eigenes Gesetz*. Es ist eine Abschwächung, Jesus nur in Opposition zu irgendeiner damals gängigen Auslegung des Gesetzes zu sehen. Vielmehr relativiert er auch das Gesetz des Moses selbst […]" (659). Wegen dieser Gesetzeskritik ist Jesus ans Kreuz gekommen. „Welche Lästerung könnte größer sein als die, dass Gott nicht mehr der unantastbar Heilige ist und nicht mehr den Gerechten, sondern stattdessen den Sünder liebt?" (560). Mit jüdischen Jesusdeutungen unserer Zeit, die Jesus in die Nähe der Pharisäer rücken, kann P. deshalb auch nicht viel anfangen (525–533). Zusammenfassend: „Jesus verkündete den Gott Israels – aber dieser eine und selbe Gott ist zugleich anders als Israel glaubt" (533). Wegen seiner Verkündigung über Gott brach der Hohe Rat den Stab über ihn. Jesu neues Gottesverhältnis, sein Abba-Sagen habe eine „Revolution im Gottesverständnis" (Küng, 541) eingeleitet. – Der Weg zur *Auferstehung* ist bei P. lang und beschwerlich. Man wird die ganze Strecke von Bultmann über Marxsen und Pannenberg bis zu Lüdemann geführt, um zu erkennen: Die Auferstehung ist ein Urteil des Glaubens (592). Sie verweist auf die überweltliche Wirklichkeit Gottes und nicht auf die Welt der Tatsachen, mögen die neutestamentlichen Schriftsteller sie auch in mythologischer, tatsachenmäßiger Form dargestellt haben. Als solches Urteil des Glaubens ist die Auferstehung eine Antwort auf die menschliche Sinnfrage und Todesproblematik. Sie ist Hoffnung für unser Leben. Gott und der Tod können nicht zusammen gedacht werden. – Der Übergang *von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Jesus* vollzieht sich im Glauben an den auferweckten Gekreuzigten. Jesus hatte am Kreuz auch seine Botschaft aufs Spiel gesetzt. In der Auferstehung hat Gott sich mit Jesus „identifiziert" (633). Das Heil ist nunmehr an seine Person gebunden, er ist selber Gegenstand des Glaubens. Die neutestamentlichen Zeugen entfalten dies zum einen in der Wiederaufnahme der Botschaft des irdischen Jesus, zum anderen im Blick auf den Erhöhten. Beide Ansätze stehen nicht spannungsfrei zueinander, widersprechen sich aber nicht. Als Grenzbegriff dieses christologischen Denkens kann auch die „Menschwerdung Gottes" gedacht werden, obwohl sie im NT so nicht genannt ist; sie ist, das betont P. sehr, das ahnungsvoll letzte und nicht das erste Wort der Christologie (918). – Vom Gipfel des biblischen Christuszeugnisses geht es, gleichsam als „Abstieg vom Gipfel" (657), in die kirchliche *Dogmen- und Theologiegeschichte*. Sie ist daran zu messen, ob sie die befreiende Wirkung des Glaubens an Jesus zum Ausdruck bringt und zugleich die Auseinandersetzung mit ihrer Zeit sucht. Einlässlich und, wie bei P. gewohnt, sehr erhellend wird der Weg nach Nizäa (dies auch im Vorgriff auf die Trinitätslehre) und Chalkedon gezeichnet. P. ist aufmerksam für die Verengungen, die die altkirchliche Diskussion mit sich brachte. Die Formel von Chalkedon ist ein Stück „kontextuelle Christologie", nicht abschließende Formel, sondern zeitbedingtes Krisenmanagement; das darin Gemeinte

muss zu jeder Zeit neu erschlossen werden. Aus der späteren Entwicklung werden Anselm – v. a. um ihn gegen Missverständnisse zu verteidigen – und Thomas – eine große Apologie der Christologie des Aquinaten, der keine „Christustheorie" entworfen habe, sondern konkrete Gotteslehre mit von Anfang an soteriologischer Ausrichtung – sowie Luther – die Soteriologie ist nun unwiderruflich mit der Christologie verbunden – besprochen. Im Rückblick zeigt sich: Alle genannten Stationen der christologischen Denkgeschichte haben auf ihre Weise das befreiende Christuszeugnis ausgelegt. Im Unterschied zum NT setzen sie die Inkarnation immer schon voraus; da uns aber diese Verstehensvoraussetzung fraglich geworden ist, sind wir auf die Anfänge zurückgeworfen. – Von daher verstehen sich die vielen neuen *christologischen Ansätze der Gegenwart*. P. gibt dazu einen rasanten, instruktiv systematisierenden Überblick und bezieht auch die feministische Christologie – für ihn eine Art „negative Christologie" (812), die für das Heil, das sie sucht, noch keinen rechten Namen hat – mit ein. Der gemeinsame Nenner in der Vielfalt neuer Entwürfe ist der „jeweils neu ansetzende Hinweis auf das Unsagbare im sagbaren Geschichtsereignis Jesus von Nazareth" (815); darin wirkt der Auftrag von Chalkedon nach, es bedeutet aber auch, dass jede Christologie beim Nullpunkt ansetzt. – P. macht nun selbst den Versuch einer *christologischen Grundformel*. Sie lautet: „Jesus Christus: der Mensch ganz für andere – der Mensch ganz für Gott – Gott ganz für den Menschen" (831). Jesus ist Vorbild bedingungsloser Pro-Existenz, zugleich aber auch der Mensch, der Gott bis in die Abgründe des Lebens hinein vertraut hat – und darin, kraft der Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten, mehr als Vorbild, nämlich der Ort der Gotteserfahrung, die Einladung zu bedingungsloser Liebe und grenzenlosem Vertrauen. Als solcher ist er Mittler des Heils. Nach ihm zu fragen, sich an ihn zu binden, das macht Menschen zu Christen, nicht das „Bekenntnis zu einer *bestimmten* Christusformel oder gar zu einer ‚metaphysischen Gottessohnschaft' (845). Wer auf den Spuren des jesuanischen „Mensch ganz für andere" wandelt, ist schon auf dem Wege der Verähnlichung mit Christus. Daraus lässt sich der Ansatz für eine ethisch basierte Theorie vom anonymen Christsein ableiten (846). – In die Christologie ist ferner die *Mariologie* eingebunden, nach genauer Erörterung des Orts der Mariologie in der Dogmatik. Der schmale neutestamentliche Befund mahnt zu Nüchternheit, die Nähe Marias zu Christus und die nicht unproblematische Eigendynamik der Marienfrömmigkeit geben dem Thema sein Gewicht. P. legt die ersten drei Mariendogmen auf ihren christologischen Sinn hin aus. Die Dogmen von der Jungfräulichkeit und von der Unbefleckten Empfängnis sind in ihrem früheren Verständnis an heute vergangene weltbildliche Voraussetzungen gebunden. Der christologische Kern der Jungfräulichkeit ist nicht abhängig von einem biologischen Verständnis; zu vermeiden ist aber unbedingt die damit früher verbundene Leib- und Sexualitätsfeindlichkeit. Im Einklang mit Lumen Gentium 8 und der Enzyklika Marialis cultus (1974) warnt P. vor Übertreibungen der Marienfrömmigkeit. – *Querverweise* beschließen auch diesen Traktat. Es geht um die Gegenwart Christi in der Kirche, im Sakrament, im Glauben. P. betont: So wahr Jesu Gottsein seine vollendete Menschlichkeit ist, so wahr ist der Glaube an ihn der Weg zur Menschwerdung des Menschen. „Der Mensch wird Mensch, indem er […] zur Schwester und zum Bruder Jesu Christi wird" (893). Hervorgehoben werden sollen noch die Äußerungen zum Thema Christologie und Politik. Glaube und Heil vertragen sich nicht mit Individualismus. Von Jesus sind aber keine konkreten politischen Weisungen überkommen, an Politik war er nicht interessiert. Es bleibt nur der Maßstab von Mitmenschlichkeit für das politische Handeln, der nicht spezifisch christlich ist, wohl aber für die Glaubenden fundiert ist im Festhalten an der Würde und Freiheit jedes Menschen. Der Maßstab der Liebe wird es auch sein, mit dem wir jenseits des Todes konfrontiert werden, er ist jetzt schon wirksam, so dass sich ein Ausmalen der eschatologischen Zukunft in biblischen Bildern erübrigt (zum „Kommen Jesu Christi", 908–911). Was die Frage nach dem Heil der außer- und vorchristlichen Menschheit betrifft, so können wir nicht mehr sagen als „Gott wird Wege wissen" (913). Ein „Außerhalb der Kirche kein Heil" verbietet sich und ist ja auch schon im II. Vatikanum aufgegeben worden.

Traktat III: Die theologische Anthropologie ist das „Drehkreuz" der gesamten Dogmatik (1/2, 7), denn an ihr muss sich zeigen, was die Botschaft Jesu Christi von der bedingungslosen Liebe Gottes konkret bedeutet. Sie ist ferner der Ort der heftigsten konfessionellen Auseinandersetzungen, so dass sich der Wille zum ökumenischen Konsens an ihr zu bewähren hat. P. gliedert den Traktat nach den Fragen „Wer sind wir?" (theol. Anthropologie und Schöpfungslehre), „Woher kommen wir?" (Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften) und „Wohin gehen wir?" (Querverweise zu *Eschatologie* [im Text wohl irrtümlich *Anthropologie*] und Ethik). – Die *theologische Lehre vom Menschen* handelt über den „neuen Menschen", den von Gott gewollten, geschaffenen und geliebten Menschen. Was durch die „neue Schöpfung" (Gal 6,15) überwunden wird, ist das „Missverständnis des wahren Willens Gottes und [der] Widerstand gegen ihn" (12) – schon hier die Irritation, ob denn die neue Schöpfung nur in der Überwindung eines Missverständnisses besteht. Ein erster Überblick über die Entwicklung des christlichen Menschenbildes zeigt die Bindung erst an das platonische, dann das aristotelische Weltbild („Aristoteles als Kronzeuge des Schöpfungsglaubens", 17, denn erst er ermöglichte die Überwindung der platonischen Leib-Seele-Dichotomie). Die Naturwissenschaften fordern die theol. Anthropologie ganz neu heraus. Angesichts der Leugnung der Seele und des Vormarschs der Neurowissenschaften geht es v. a. darum, die Freiheit des Menschen gegen die „Natur" zu verteidigen. – Den *„alten" Menschen* hatte die Theologie im Einklang mit dem zweiten Schöpfungsbericht als „Sünder" gekennzeichnet. Sünde ist Verhältnislosigkeit zu Gott, Selbst-Herr-lichkeit, Hochmut und Stolz (28). Der „neue Mensch" ist von der Sünde frei, für ihn gibt es „keine Verurteilung mehr" (Röm 8,1). Die konfessionellen Auseinandersetzungen brechen an der Frage auf, wie das Fortleben des alten Menschen im neuen zu verstehen ist. Nach katholischer Auffassung bleibt nicht die Sünde, sondern nur die Begehrlichkeit (epithymia, concupiscentia) im Menschen zurück, der durch Heiligung zu begegnen ist. Nach protestantischer Auffassung bleibt der Mensch Sünder, es ändert sich nur das Verhältnis Gottes zu ihm; die concupiscentia ist selbst die Sünde. – Damit steht das Thema *Erbsünde* an, das P. gerne hätte „aussparen wollen" (36). Der positive Sinn der Erbsündenlehre ist freilich beizubehalten: Alle Menschen sind der Erlösung bedürftig! Aber die Implikationen, die eine lange Theorieentwicklung mit diesem Begriff verbunden hatte (Monogenismus, Vererbung, Übertragung durch Sexualität) können fallengelassen werden; sie waren nur „Stellvertreter" für das Gemeinte, solange man nicht verstand, dass die biblische Erzählung eine Ursprungserzählung, die sagen will, was der Mensch im Grunde ist, und keine Anfangserzählung ist. In diesem Sinne kann von der Erbsündenlehre „Abschied" genommen werden (51). P. schlägt vor, das lutherische simul iustus et peccator durch „gläubig und glaubenslos zugleich" zu ersetzen (59); den Sündenbegriff will er lieber vermeiden, ohne doch die Konkupiszenz zu verharmlosen. – Die Frage, wie der „alte" Mensch zum „neuen" wird, behandelt die *Rechtfertigungslehre*. Hier ist P. in seinem Element! Eine sehr einlässliche, äußerst spannende Darlegung der Positionen bei Augustinus, Thomas und Luther gelangt zur Feststellung eines „differenzierten Konsenses" in dieser konfessionellen Streitfrage. P. mit lutherischem Nachdruck: „Hier sitze ich (am Computer), ich kann nicht anders" (123) – es gibt in Sachen Rechtfertigung einen Grundkonsens und unterschiedliche Theoriebildungen, die jedoch nicht kirchentrennend sind! Die gemeinsame Linie lässt sich so ausdrücken: *„Gott setzt gleichsam mit ruhiger Gelassenheit und mit den Mitteln innerlicher Macht über die verhärteten Herzen seinen Schöpferwillen an seinem nach wie vor geliebten und nicht losgelassenen Partner durch"* (123). Im Übrigen schlägt P. vor, den heute belasteten Begriff Sünde aus der Diskussion zu nehmen und stattdessen eher von „Erfahrungen von Nichtigkeit", „Erfahrungen von Absurdität" (127) auszugehen; es fragt sich nur, ob das dasselbe ist. – Das folgende Kap. über *den ‚freien' Menschen* entwickelt eine Art Anthropologie der Freiheit unter den Stichworten „Der Mensch hat Freiheit" – „Der Mensch ist Freiheit" – „Der Mensch sucht Freiheit". Der Rückblick auf die Tradition offenbart den Grundfehler, Freiheit in Konkurrenz zwischen Gott und Mensch zu denken. Dies ist aber seit Thomas von Aquin im Prinzip überwunden, denn mit ihm kann gedacht werden: Der Mensch sucht in Freiheit das Gute, kann aber an allen kontingenten Gütern nicht zufrieden werden. Nur in Gott, dem eigentlich Guten, kommt sein Freiheitsverlangen zur Ruhe (dies hier sehr verkürzt; es ist die für P. mehrfach wiederholte zentrale Begründung). Gnade kann somit mit Greshake als „geschenkte Freiheit" (149) ausgewiesen werden. Freiheit, die sich gegen Gott richtet, verstopft ihre Quellen. Konkret wird diese christlich verstandene Freiheit in der Freiheit vom Buchstaben des Gesetzes, genügt es doch, dass der Mensch in der „Spontaneität des Herzens, das durch Gottes Liebe befreit ist und darum eigentlich eines geschriebenen Buchstabens nicht (mehr) bedarf" (153), nach dem ethisch Richtigen und Guten sucht. Wieder bietet sich hier eine Brücke zu einer ethisch fundierten Theorie des anonymen Christseins, denn auch die Nichtchristen können „heimlich und ohne sich dessen bewusst zu sein, in der Sache durchaus christlichen Maßstäben folgen" (155) und dabei oft auch die ethisch richtigeren Antworten geben. – Das Kap. zur *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen besteht im Wesentlichen in dem Nachweis, dass dieser Topos biblisch marginal ist und in der Tradition generell überschätzt sowie meistenteils missverstanden wurde. Auch hier weist Thomas wieder den richtigen Weg: Der Mensch ist Ebenbild Gottes nicht an sich, sondern insofern er sich in Gotteserkenntnis und -liebe betätigt. Als „Inbegriff theologischer Anthropologie" (175) eignet sich der Begriff des Ebenbilds nicht, P. erkennt ihm aber im Dialog mit den asiatischen Religionen eine gewisse Bedeutung zu (Einmaligkeit der Person!). – Der zweite Teil des Traktats sucht nun die *Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Sicht* auf den Menschen. Mit den hilflosen Versuchen der Theologie, gegen die Erkenntnisse der Naturwissenschaften anzugehen, muss es ein Ende haben. Diese haben das Recht zu ungehindertem Fragen, zu methodischem Atheismus, zu theologischem Desinteresse. Christlicherseits sind die biblischen Schöpfungserzählungen Grundlage des Gesprächs. Diese sind nicht als Herkunftsaussage, sondern als Aussage über den Zustand der Welt zu verstehen. Sie sprechen von der heilvollen Herrschaft Gottes, vom Menschen als Krone der Schöpfung, von seiner Bindung an die Erde, seiner Verantwortung und seinem Gehaltensein über dem Nichts. Den Sabbat als Vollendung der Schöpfung erwähnt P. nicht. Die naturwissenschaftlichen Aussagen über den Menschen kulminieren heute in der Behauptung seiner neuronalen Determination. Ihnen gegenüber ist geltend zu machen, dass sich der Mensch auch gegenüber seinen Determinationen beobachtend verhält und – v. a. – dass er religiöse Fragen stellen kann. Die Erschaffung des Menschen versteht P. demgemäß als identisch mit dem Beginn der Kommunikation zwischen Gott und Mensch; dies ist zugleich der Anfang der Freiheit – eine mutige, konsequent entwickelte Überlegung! Diese theologische Bestimmung ist nicht abhängig von den Naturwissenschaften, widerspricht ihnen aber auch nicht. Das angezielte komplementäre und nicht widersprüchliche Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften ist somit erreicht. – Unter dem Titel „Der unantastbare Mensch" nimmt P. auch zu einigen *ethischen Fragen* Stellung (Stammzellenforschung, Abtreibung). Die Grundaussage ist dabei: Keine totale Verfügung über den Menschen; der Mensch ist Zweck, nicht Mittel (Kant). Die christliche Position muss sich, so wird auch hier ersichtlich, von der einer säkularen Ethik nicht unterscheiden. – Die *Querverweise* dieses Traktats beziehen sich auf die Zukunft des Menschen. Auch für

die Theologie ist die Zukunft unbekannt; aus den biblischen Bildern lassen sich keine Zukunftsreportagen ableiten. Nur das ist zu sagen: Gott ist die Zukunft des Menschen, und Gott kann mit dem Tod nicht zusammen gedacht werden. Ein Vorausbild der kommenden Welt bietet das christliche Handeln aus Hoffnung. Freiheit hat Zukunft – dies kann gegen die weltliche Erfahrung sich verengender Freiheitsspielräume gesagt werden. Theol. Anthropologie, Ethik und Eschatologie hängen somit eng zusammen; nur zu ihrem Schaden hat sich die theol. Ethik von der Dogmatik gelöst. „Verdienstliches Handeln" im von der Reformation bekämpften Sinne ist selbstverständlich ausgeschlossen, es sei denn, man verstehe „Verdienst" als ein Handeln in Entsprechung zur Liebe Gottes.

Traktat IV: Der Traktat über die Schöpfung kann kurz sein, denn er zieht nur die bereits in der Anthropologie gezogenen Linien aus. Vermöge dieser anthropologischen Konzentration (oder Reduktion) fällt eine Theologie der Tiere, für die doch biblisch so viel Anlass besteht (Erschaffung des Menschen zusammen mit den Landtieren am sechsten Tag; Ps 104; Koh 3,19–21; Jes 11,6–9; Torabestimmungen zugunsten der Tiere; Lk 12,24 u.v.a.m.), leider aus, wie überhaupt die Eigengestalt der nichtmenschlichen Welt keine Beachtung erfährt. P. streicht den Gegensatz zwischen dem primitiven, vorwissenschaftlichen Weltbild der Bibel – hier gibt es sogar eine Skizze des berühmten Käseglockenmodells (293) – und den Erkenntnissen der Astrophysik von der Größe und Unermesslichkeit des Kosmos kräftig heraus. Von der biblischen Schöpfungslehre glaubt er schon genug gesagt zu haben, so dass er sich gleich den Einblicken in die Theologiegeschichte zuwenden kann. Diese zeigen die Verhaftung der alten Schöpfungstheologie an frühere Weltbilder sowie die Tendenz, die Schöpfungslehre zu einer natürlichen Theologie oder Schöpfungsphilosophie umzubilden, der allerdings wiederum Thomas widerstanden hat. Unter dem Eindruck der Naturwissenschaften musste diese Schöpfungsphilosophie zusammenbrechen. Es blieben nur die Auswege des Deismus (Gott programmiert die Weltmaschine), der Gleichsetzung von Gott und Natur (Deus sive natura) oder das Festhalten an der dann allerdings entbehrlichen Hypothese Gott. – Die Lehre von der *Vorsehung* ist dem Christentum von der Stoa aufgedrängt worden. Nur bei Thomas zeigt sie einen theologischen Sinn: Die Vorsehung als der innere Plan Gottes, die providentia der Geschöpfe auf ihr Endziel hin. – Der Ertrag des Durchgangs durch die klassische Schöpfungslehre ist also überwiegend nur negativ. – Interessant ist sodann der Abschnitt über die *Erkenntnisse der modernen Astronomie und Physik*. Doch kann die Wissenschaft nicht hinter den Urknall zurückfragen. Alle Aussagen über den Anfang aller Dinge und den Urgrund des Seins bleiben Postulat. Die Theologie erklärt: „Diese ‚von Anfang an' gründende Ur-Wirklichkeit ist ein Gott, der den Menschen mit der frohen Botschaft angeredet hat, er dürfe Vertrauen in diese Weltwirklichkeit haben, weil sie ‚sehr gut' sei. […] Mehr brauchen die Glaubenden im Ernstfall nicht zu wissen" (347). – Während der fundamentalistische Kreationismus einer theologischen Behandlung nicht wert ist, widmet P. der *Theorie vom „Intelligent Design"* doch ein eigenes Kap. Lässt sich die Evolution ohne von Gott gesteuerte Zielgerichtetheit wirklich wissenschaftlich erklären? Ist Zufall immer die einzige Erklärung? P. hält dafür, dass die Idee von der „geistvollen Ausstattung" der Schöpfung keinen naturwissenschaftlichen Wert hat, aber doch als Glaubensurteil über Sinn und Zweck der Welt bestehen kann. – Für ein modernitätskompatibles Christentum muss die Frage nach *Engeln und Dämonen*, der sich P. zuletzt im Schöpfungstraktat zuwendet, besonders delikat sein. Er stellt sie so, dass gefragt wird, ob man an die Existenz von Engeln *glauben* muss. Dies ist, so zeigt ein Durchgang durch die lehramtlichen Aussagen, nicht der Fall, vielmehr wird die Existenz der Engel in den entsprechenden Dokumenten immer als selbstverständlich vorausgesetzt (gilt das auch für DH 800?). Ein Überblick über katholische und evangelische Lehrbücher der letzten Jahre belegt überdies die abnehmende Bedeutung der Engellehre, wogegen auf der anderen Seite jedoch zunehmende Hinweise auf die Erfahrung von „Mächten" zu finden sind. P. folgert: Man muss als Glaubenswahrheit annehmen, was in Gestalt der Rede von den Engeln über Gott gesagt wird, an der realen Existenz von Engeln braucht man hingegen nicht festzuhalten. Es sei aber nicht auszuschließen, dass es außer den Menschen noch andere Bewohner des Weltalls geben könne; deren Existenz sei dann als „reine Antwort" bzw. reine Offenheit für Gott zu denken (379). Bei der Engellehre erweist es sich als Nachteil, dass P. in der Schöpfungslehre die biblische Unterscheidung von Gott, Himmel und Erde unbeachtet gelassen hat. So kann er zur Engelkonjunktur unserer Tage und den darin sich äußernden Erfahrungen nichts beitragen. Biblisch ist es selbstverständlich, dass an Engel nicht geglaubt werden muss, denn sie sind Geschöpfe (des Himmels). – Zum *Teufel* und zu den Dämonen liest man ganz wenig. Die Lehre über den Teufel wird auf einer Viertel Seite dargelegt (384). P. bestreitet nicht, dass es überpersönliche Strukturen des Bösen gibt, doch können dadurch Menschen von ihrer personalen Verantwortlichkeit für das Böse nicht entlastet werden. Warum sie sich zum Bösen entscheiden, bleibt ein Rätsel. Zu Exorzismen äußert sich P. nicht. Das häufige Vorkommen des Teufels im NT bleibt unerklärt.

Traktat V: Am Anfang der Gotteslehre überrascht, dass P. den Faden der „Christologie als spezieller Gotteslehre" nicht wieder aufnimmt. Vielmehr wird das Thema so eingeführt, als wenn es sich zum ersten Mal stellte: Wie über Gott reden, wenn er doch im unzugänglichen Licht wohnt (1 Tim 6,16)? Wie vom Unsagbaren reden? Gotteslehre kann nur gelingen, wenn sie, wie bei Thomas oder Luther, aus einer echten Problemspannung kommt. Die Epigonen machen daraus Scholastik, das ist die Gefahr. Was ist die Problemspannung heute? P. sieht sie in drei Bereichen: in der Frage nach der Gottesgewissheit, der Gotteserfahrung und dem Gottesheil; danach ist das Traktat dann auch gegliedert. Zunächst gibt es einen lehrreichen Überblick über die klassische Gotteslehre in evangelischer und katholischer Tradition, damit man weiß, wovon sich die neuere Theologie absetzt. Es zeigen sich bei allen Unterschieden ein gemeinsamer Stoffkatalog und ein Vorgehen „von oben nach unten", also der Ausgang von Gott als Grund und Voraussetzung des Glaubens. Dieses Vorgehen ist heute wegen der geschwundenen Selbstverständlichkeit Gottes nicht mehr möglich, und P. geht einen anderen Weg. – Der Teil über die Gottesgewissheit setzt mit einer grundlegenden *Reflexion auf den Glauben* ein. Gott ist nur im Glauben zugänglich. Der Glaube ist aber ein analogieloser Akt. Auszugehen ist von Luther: Das Glauben und Vertrauen machet Gott (Gr. Katechismus). Glaube ist vollständige Hingabe, völliges Setzen auf, eine Haltung reinen Empfangens, ein „Gott in Aktion treten lassen" (Ebeling, 438), reine Passivität gegenüber Gott, der Verzicht auf eigenes Erkennenwollen und gerade dadurch mit Erkenntnis beschenkt. Er ist alles andere als eine mindere Art des Wissens. So analogielos der Glaubensakt ist, so ist er doch vorbereitet durch elementare Erfahrungen wie Geburt, Leiden, Liebe und Tod. Alles Weitere über die Gottesgewissheit zu Sagende steht unter dem Vorbehalt der nur dem Glauben möglichen Erkenntnis. – So auch die Rede von *Offenbarung*, Inhalt des nächsten Kap.s. Der „Sekundärbegriff" Offenbarung (458) hat sich in der Theologie zu einem Gegenbegriff zur Vernunft aufgebaut, dies entspricht aber nicht dem biblischen Sinn. Die Rede von Offenbarung ist nur aus dem Glauben heraus möglich. Offenbarung gibt keine Gottesgewissheit, sie kommt aus dieser und erhellt sie. Ein schon aus dem umgangssprachlichen Gebrauch nachvollziehbarer Sinn von Offenbarung wäre etwa: Gott hat uns Unerwartetes mitgeteilt, er hat sich uns anvertraut. Die Frage, ob Gott wirklich gesprochen hat, bleibt wie bei der Rede vom Wort Gottes in Traktat I ungeklärt. – Gibt es eine Gottesgewissheit aus den *Gottesbeweisen*? Meisterhaft ist wiederum P.s Rekonstruktion der „Gottesbeweise" bei Anselm und Thomas. Aber sie können und wollen Gott nicht beweisen, sie sind nur eine Tätigkeit des Glaubens, der nach seiner Vernünftigkeit fragt. In diesem Sinne wären auch heute wieder Gottesbeweise möglich – nicht mehr als Frage nach dem Woher wie in der Vergangenheit, sondern als Frage nach dem Wohin, nach Sinn und Hoffnung. – Damit stellt sich verstärkt die Herausforderung des *Atheismus*. P. bietet eine Übersicht über Formen des Atheismus nach Gaudium et Spes 19–21 und kommt auch auf die Gott-ist-tot-Theologie zu sprechen, die den Atheismus gewissermaßen in die Theologie eingebaut hat. Alle Spielarten des Atheismus sehen etwas Richtiges, nur nicht der „humanistische Atheismus", der den Glauben im Namen der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen bekämpft. Gegen den Atheismus ist zu sagen: Er kann nicht bestreiten, dass der Mensch ein „metaphysisches Mängelwesen" ist (495). Er überschreitet seine Grenzen, wenn er die Existenz Gottes schlechthin leugnet. Er nimmt dem Menschen seine Würde, wenn er den Grund des menschlichen Grundvertrauens bestreitet. Der Glaube kann den Atheismus nicht widerlegen, er muss es aber auch nicht. – In anderer Weise stellt sich die Gottesfrage gegenüber den *Religionen*. P. will nur den Punkt markieren, von dem aus der Dialog mit den Religionen in Offenheit geführt werden kann. Ausgangspunkt ist: Alle Religionen reden von dem einen Gott, wovon sonst? (Wieder könnte hier die Unterscheidung von Gott und Himmel wichtig sein – sind die Götter womöglich Wesen des Himmels?) Es geht also nur um einen Streit der Gottesbilder. Keines darf absolut gesetzt werden, denn das wäre Götzendienst. Ist aber die Paradoxie des christlichen Gottesbildes zwischen Gericht und vergebender Liebe nicht am besten vor dieser Gefahr des Götzendienstes bewahrt? Das „unterscheidend Christliche" (Guardini, 514) liegt darin: Christentum ist keine allgemeine Theorie, sondern Glaube an eine geschichtliche Person. Die Ohnmacht Gottes wird bis zum Kreuz getrieben. Glaube ist keine Leistung, sondern kommt aus schenkender Liebe. Der biblische, alttestamentliche Gegensatz zwischen Gott und den Göttern wird in diesem Abschnitt nicht beachtet. – Sodann wird die Problematik der *Gottesvorstellungen* erörtert. Wir können uns Gott nicht vorstellen und können es auch nicht vermeiden! Die ältere Theologie hatte diese Problematik in der Analogielehre bearbeitet. Thomas wird gegen den Vorwurf Barths verteidigt: Auch die angebliche analogia entis ist eigentlich eine analogia fidei. Die Unbegreiflichkeit Gottes bleibt bei Thomas gewahrt. Alle Gottesvorstellungen stehen unter weltbildlichen Bedingungen und sind von daher zu relativieren. Eine Rede von „Gott in der Höhe" ist wohl heute nicht mehr möglich (528). P. schlägt das Leitbild ‚Horizont' vor (528–533). So wie ein Horizont kann Gott als allumfassend und bergend vorgestellt werden, er gibt der Freiheit eine Richtung, keine Grenze, er steht für die dunklen und hellen Rätsel des Daseins. Die Grenze des Bildes sieht auch P.: Zum Horizont kann man nicht Du sagen, nicht beten. – Nach den Gottesvorstellungen werden die *Gottesbegriffe* in der gegenwärtigen Theologie behandelt. Wieder gibt es einen rasanten Überblick, der P.s überragende Vertrautheit mit der Literatur belegt. In der Auswertung zeigt sich eine Art „Unschärferelation": „Um *einen* Punkt einzuschärfen, muss man einen anderen unterbelichten, ohne ihn deshalb zu bestreiten" (539). Die Tendenz der neueren Entwürfe geht in Richtung Negative Theologie, dennoch erweist sich die Frage nach Gott als unausweichlich. – Wie schon in der Christologie, so widmet P. auch in der Gotteslehre der *Feministischen Theologie* ein eigenes Kap. Ihr Einspruch wird ernst genommen. Die Unterdrückung der Frauen widerspricht dem Evangelium! „Prinzipien einer nicht-sexistischen Rede von Gott" (545–551) leiten über zur Erörterung der Gottesanreden „Herr" und „Vater". Sie werden problematisiert, aber auch ein wenig aus der feministischen Schusslinie genommen. Feministische Kritik hat da ihre Grenze, wo sie die Bibel neu schreiben will. Die Kontingenz des Anfangs muss stehengelassen werden. Konkrete Bezugnahmen auf feministische Literatur lässt dieses Kap. nicht erkennen. – Problematisch ist auch die *Bezeichnung Gottes als Person*. Im Blick auf den „Atheismusstreit" von 1798/99 deckt P. die spezifisch neuzeitliche Problematik des Begriffs auf: Personalität bezeichnet höchsten

Wert und Würde, zugleich auch notwendig Abgrenzung. Von Gott könne wohl das erste, nicht das zweite ausgesagt werden (dies als „vorläufige Antwort", 564). – Der Teil über die Gottesgewissheit schließt mit einem Kap. zur *Negativen Theologie*. Deren „Sitz im Leben" (Ps.-Dionysios) wird dargelegt. Sollte man von Gott besser schweigen? P. löst die Problematik situativ auf: In Situationen der Verharmlosung sollte man schweigen, in Situationen der Rechenschaft gilt: „Ich glaube, darum rede ich" (Ps 116,10). – Der *„Rückblick auf den ersten Teil"* (576–579) zeigt, worauf es P. ankommt: Gottesgewissheit ist nicht zu beweisen, sie ist nur im Glauben zu haben, als Tat der Freiheit. Beschreibbar sind allerdings die Folgen der Leugnung Gottes – ein Leben mit Verzicht auf die Begründung seines Grundes. Zu bemerken ist, dass die Ausführungen zur Gotteserkenntnis weitgehend ohne Bezugnahme auf Christus ausgekommen sind. Das Versprechen, das mit der Gliederung der Traktate gegeben wurde, wird nicht so recht eingelöst. – Der zweite Teil, der sich der „Gotteserfahrung" widmet, verfolgt einen innovativen Ansatz. P. will die Eigenschaften Gottes nicht aus dem Wesen Gottes entwickeln, sondern als Widerspiegelungen von Gotteserfahrungen verstehen. Zuerst wird festgestellt: *„Gott ist kein Gegenstand unserer Erfahrungen"* (593). Gotteserfahrungen sind „Erfahrung mit der Erfahrung" (Jüngel, 594), also im Glauben gedeutete Erfahrungen. Orte solcher Erfahrung sind die Natur, die Menschen, die weltliche Welt, Jesus Christus, der Gottesdienst und die Kirche. Sehr knapp schließt P. aus diesen Erfahrungsorten auf Eigenschaften Gottes. Zur Macht Gottes heißt es beispielsweise nur, sie sei die „Macht des Seins in allen Dingen" (602). Zentraler Ort der Gotteserfahrung ist Jesus Christus, denn in ihm ist uns Gott unwiderruflich nahe gekommen. Er ist, mit einer von P. gern gebrauchten Formulierung Luthers, „der Spiegel des väterlichen Herzens" (608). Doch können auch Nichtchristen die Erfahrung der Liebe Gottes machen, denn es ist nicht gesagt, dass man „dies *nur* durch ihn [Christus] auch *erkennen* könne" (608). Vom Gottesdienst hat P. einen schwachen Begriff, er geht nicht wesentlich über *„Gott ist nicht ein Gott der Individualisten"* (613) hinaus. Eine Position wie die von A. Schmemann (Eucharistie Sakrament des Gottesreiches, 2005) oder E. Peterson (Das Buch von den Engeln, 1935) wäre für ihn sicher unvollziehbar. Die Erfahrung, die in der Kirche zu machen ist, ist v.a. die von dem grundlosen Erbarmen Gottes mit den schwachen und sündigen Menschen – nach der sehr negativen Schilderung der „hierarchisch verfassten römisch-katholischen Kirche" (616) nur konsequent. – In der Nachbemerkung zu diesem Teil setzt sich P. mit dem *Projektionsverdacht* auseinander, der allerdings nach seinen Ausführungen über den immer nur lieben Gott leicht aufkommen kann. Er sei auch nicht restlos abzuwehren. Der Glaube muss selbst darauf achten, sich nicht menschlichen Projektionen hinzugeben. – Im dritten Teil des Traktats über das „Gottesheil" geht es P., lutherisch gesprochen, um das *„pro me, pro nobis aller Glaubenswahrheit"*. Der Vorwurf, diese Fragerichtung laufe auf einen Subjektivismus hinaus, Gott sei doch „um seiner selbst willen anzubeten und zu preisen" (624) wird sofort zurückgewiesen. Zum Thema „Theodizee" listet P. zunächst frühere Antworten auf: Leiden als Strafe, als stellvertretende Sühne, als Weg zur Herrlichkeit, als Mitleiden mit Jesus. Das seien Antworten, „die wir uns heute nicht mehr aneignen können" (630 – müssen wir uns also bspw. von einer Thérèse von Lisieux verabschieden?). Eine theoretische Antwort auf die Theodizeefrage gibt es nicht. „Leiden ertragen heißt, mit der erfahrenen und nicht aufhebbaren Sinnlosigkeit des Leidens zu leben" (630). Leiden ist der Preis der Liebe; wer den nicht zu zahlen bereit ist, für den ist allerdings das Leiden der „Fels des Atheismus" (Büchner, 626). – Ausführlicher geht es sodann um die Frage nach *Gott und die Schuld*. Sie stellt sich schon deshalb, weil in der Bibel Religion und Ethik nicht getrennt sind. Hier ist erstmals von der Tora, vom mosaischen Gesetz die Rede, das P. in den Zusammenhang der achsenzeitlich (Jaspers) vollzogenen Ethisierung des homo sapiens rückt. Nach diesem Gesetz ist das Tun des Bösen Übertretung des Gebots, eigentlich ist es aber, so wird betont, die Verweigerung gegenüber Gottes Liebesangebot. Warum Menschen das Böse tun und woher der böse Wille kommt, ist gerade angesichts der Liebe Gottes unbegreiflich. Die Vergebung der Schuld kann das Böse nicht ungeschehen machen (von daher ist für P. der Gedanke der Wiedergutmachung und damit die ganze Fegefeuerlehre verschlossen). Sie bedeutet nur die Aufhebung der Trennung zu Gott. Gott ist durch die Sünde nicht selbst betroffen. Es gibt keinen Sinneswandel in Gott – erst Zorn, dann Liebe – sondern Gott liebt den Menschen immer schon und immer gleich. Der oft beschworene Gegensatz von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist damit gegenstandslos, ebenso wie der konfessionelle Gegensatz von Nichtanrechnung und Tilgung der Sünde. – Im Kap. über *Gott und die menschliche Freiheit* nimmt P. frühere Gedanken wieder auf, nämlich die von Thomas von Aquin herkommende Überlegung, dass sich menschliche Freiheit und göttliche Allwirksamkeit nicht widersprechen. Im Blick auf die Erfahrung des Bösen („Warum hat Gott nicht eingegriffen?") stellt er einen Gedanken von G. Siewerth in den Mittelpunkt, der ihm sehr wichtig ist: Wenn Gott am Kreuz sogar das absolut Böse, die Zurückweisung seiner Liebe, in seine Liebe aufgenommen hat, „dann kann es grundsätzlich kein Böses geben, das geschehen zu lassen mit seinem Gottsein unvereinbar wäre" (651). Die klassische Prädestinationslehre, die in diesem Zusammenhang zu erörtern ist, mit ihrer Unterscheidung von Vorherbestimmung zum Heil und zur Verwerfung und mit ihren Erörterungen, ob die Vorherbestimmung vor oder nach Ansehung der Verdienste des Menschen geschieht, hält P. für einen „großen Irrweg abendländischer Theologie" (660). Bemerkenswert ist, dass auch hier, wo Röm 9–11 der Bezugstext ist, P. überhaupt keine Israel-Theologie hat. – Der Teil über das Gottesheil schließt mit Ausführungen über *Gott und die Zukunft*. Wenn Gott das Glück des Menschen nur in diesem Leben wäre, was für ein Glück wäre das dann?! Das Reich Gottes, ein Reich des Friedens und des Glücks, ist in der Tat ein uralter Traum der Menschheit. Für die Theologie ist das Reich Gottes nur ein „Symbolbegriff" (Tillich, 668). In seinem eigentlichen Sinne meint es „die Botschaft von der reuelosen Liebe Gottes zu den Menschen" (668), seine unwiderrufliche und unüberbietbare Nähe. Die Kirche ist mit Sicherheit nicht das Reich Gottes, wenn dies früher auch oft behauptet wurde. Die Kirche kann dem Reich Gottes aber dienen, indem sie die Botschaft verkündet. Und indem sie dies tut, kann sie selber auch ein Vorausbild, ein „Keim und Anfang" (LG 5, 668) des Gottesreiches werden. – Schlussstein der Gotteslehre soll nun die *Trinitätslehre* sein. Sie ist insofern schlecht vorbereitet, als bisher vom Hl. Geist so gut wie gar nicht die Rede war (einzige Ausnahme: Kirche und Geist, 1/2, 618–621). P. nähert sich ihr denn auch mit einem gehörigen Gefühl von Distanz: „Trinitätslehre – heute noch?" (670). Ist das nicht alles höhere Mathematik des Glaubens, ohne Bedeutung für die Gläubigen? Andererseits ist dem Thema nicht zu entgehen, denn einige halten es für das unterscheidend Christliche, es gibt eine lange Denkgeschichte; schon im Kreuzzeichen ist es präsent. P.s Position ist vorweg eindeutig: keine immanente Trinitätslehre, nur eine ökonomische, kein Aufschlüsseln der inneren Geheimnisse Gottes: *„Theologia Trinitatis Negativa"* (678)! Die wie immer gekonnte, in diesem Fall aber außergewöhnlich kurze Schilderung der biblischen und theologiegeschichtlichen Entwicklung erscheint unter dem Titel „Unfallorte der Trinitätslehre" und ist nicht selten von ironischen Bemerkungen begleitet: „Verstehe es, wer mag" (690, zu Gregor von Nyssa). Für die filioque-Kontroverse hat P. gar kein Verständnis, sie zeigt ihm nur, „wie die Theologie sich verrennen kann, bis sie die Grenze der Absurdität berührt – oder an eigener Albernheit stirbt" (694). Im 20. Jh. kommt es zu einer Neuentdeckung der Trinitätslehre in deutlicher Distanz zur klassischen Tradition; die Trinitätslehre wird gleichsam „neu ‚erfunden'" (709). P.s eigener trinitätstheologischer Ansatz ist in dem Satz fokussiert: „Wir können nicht mehr an Gott glauben, ohne uns darüber im Klaren zu sein, dass er uns unwiderruflich nahe ist – um Christi willen, durch Christus vermittelt, und das heißt in Fülle, vorbehaltlos, das heißt: im heiligen Geist" (716). Weiter ist in Gottes Geheimnis nicht einzudringen, fest steht nur, dass Gott *„noch einmal geheimnisvoller [ist], als es selbst der Glaube Israels schon gelehrt hatte"* (719). Von göttlichen Personen, „Seinsweisen" oder „Aktzentren" will P. nicht sprechen, eher heilsgeschichtlich orientiert von drei „Erscheinungsweisen", sofern das nicht modalistisch missverstanden wird, was heute nicht mehr zu befürchten sei (719). Seine Grundaussage ist: nicht in die Sonne schauen, das macht nur blind, sondern mit der Sonne im Rücken die Welt betrachten, d.h.: „Trinitarische Theologie" statt Trinitätslehre (724). In diesem Sinne erinnert er kurz an die Tradition der Vestigia Trinitatis und findet sein Vorbild in Greshake, der allein mit dem Begriff „Gott ist Communio" eine produktive, eben trinitarische Betrachtung aller Dinge habe leisten können. Also Abschied von der Spekulation und Hinführung zu einem einfachen Glauben an Gott, Christus und Geist, wie er schon jedem Gläubigen, der das Kreuzzeichen macht, gegeben ist.

Es ist mir bewusst, wie unbefriedigend ein solcher Schnelldurchgang durch ein umfangreiches und dichtes Werk ist. Und doch sollte zumindest ein Eindruck von den Gedanken und dem Profil von P.s Dogmatik gegeben werden. Und anders könnte man die Fragen nicht verstehen, die nun zu stellen sind – einige wenige Fragen nur können es sein, denn das vorliegende Buch reizt auf fast jeder Seite zur Diskussion, wie wohl schon aus der Zusammenfassung erkennbar wurde und wie es einem guten theologischen Buch ja auch zukommt.

Wir haben es mit der Gesamtpräsentation eines Christentums zu tun, an dem kein moderner Mensch mehr Anstoß nehmen kann. Alle Ecken und Kanten sind abgeschliffen, alle peinlichen Kontroversen aufgelöst, alle verstiegenen Spekulationen ausgeschlossen. Die positive Botschaft steht ganz im Mittelpunkt, die Vereinbarkeit mit den Leitwerten unserer Zeit ist hergestellt, der Friede mit der Wissenschaft geschlossen. Alles scheint jetzt ganz einfach zu sein. Doch einiges bleibt schwierig.

1. Die Konstruktion der Theologiegeschichte. Wo nicht besondere Anlässe anderes nahe legen (etwa: Anselm zur Satisfaktionslehre, zum Gottesbeweis), bietet P. in etwa immer das gleiche Schema der Theologiegeschichte: Nach den Anfängen kommt schon bald Augustinus, der stets die wesentlichen Anstöße gegeben hat, aber oft auch missverständlich und verhängnisvoll gewirkt hat, nicht zuletzt wegen seines Rest-Neuplatonismus. Dann kommt gleich Thomas. Bei ihm ist alles richtig. Er ist es ja auch, der den entscheidenden Gedanken zur Vereinbarkeit von Freiheit und Glaube entwickelt hat. Im Spätmittelalter aber tritt eine Verdunkelung ein, die reine Lehre des Thomas wird verschüttet. Dann kommt Luther, der Thomas nicht primär kennt, sondern auf die dunkle Lehre und Kirche des Spätmittelalters zurückschaut und deswegen die richtigen Fragen stellt. Folgt man aber P., dann gibt es zwischen Luther und Thomas keine grundlegende Differenz. Dann kommt lange lange nichts bzw. nur die öde Scholastik der konfessionell verhärteten Theologien, bis dann erst im 20. Jh. eine Gruppe von Theologen, zu der auch P. gehört, Luthers Theologie neu und unvoreingenommen liest und über ihn den wahren Thomas wiederentdeckt. Zu dieser Konstruktion stellen sich zwei Fragen. Zum einen: Wie ist diese Auswahl begründet? Man bedenke einmal, was alles nicht vorkommt: eine eigenständige Theologie der Väter, die monastische Theologie des Frühmittelalters (Bernhard von Clairvaux, Rupert von Deutz, um nur diese zu nennen), die franzis-

kanische Theologie des Mittelalters (Bonaventura, Alexander von Hales ...), die Errungenschaften des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit (Ockham, Cusanus ...), Calvin (und ist dieser für die Entwicklung des Protestantismus nicht ganz entscheidend?), die ganze Barocktheologie, das ganze 19. Jh., protestantisch und katholisch (nur einmal Scheeben, 1/2, 174, „um des Vergnügens willen"), die erste Hälfte des 20. Jhs ... Schaut man in die neuere Theologie, vermisst man mindestens Guardini, Przywara, Peterson, Balthasar, Marquardt. Selbstverständlich kann keine Vollständigkeit gefordert werden. Aber eine so starke und spezielle Selektion müsste doch irgendwie begründet sein. Dazu die zweite Frage: Ist die Idee der Aufgipfelung aller Theologie in Thomas mit der anschließenden Verdunkelung wirklich berechtigt? Wenn bspw. Ockham den Glauben an das Irrationale und das Wunder verweist, wenn er die Auffassung vertritt, die Eigentumsordnung komme aus dem Sündenfall (opus nonaginta dierum, c. 26–28), dann äußert sich darin möglicherweise eine historische Erfahrung, die durch den thomanischen Vernunft-Optimismus und seinen stets das Gute suchenden Idealmenschen nicht mehr gedeckt ist. Und das am Beginn der Neuzeit! Wären daraus nicht für heute theologische Schlüsse zu ziehen?

2. Theologie als Kulturwissenschaft. P. findet es unbedenklich, wenn die Theologie den Kulturwissenschaften zugeordnet würde. Er selbst betreibt sie aber gar nicht als eine solche. Bei ihm besteht die Theologie aus einer Abfolge rationaler Diskurse ohne Zusammenhang mit der Kultur und auch ohne Berücksichtigung der Folgen. Charakteristisch ist diesbezüglich sein Unverständnis für die Kontroverse um das filioque. Ein Theologe, der sicherlich nicht des Dogmatismus verdächtig ist, hat geurteilt, es müsse wegen der Differenz im filioque „das alte Schisma der östlichen und westlichen Kirchen von uns aus aufrechterhalten bleiben" (F. W. Marquardt, Christologie Bd 2, 1991, 49) – nicht aus dogmatischer Rechthaberei, sondern weil es nicht gleichgültig ist, ob man den Geist nur vom Vater oder auch vom (jüdischen!) Menschen Jesus empfängt. Sollte es nicht möglich sein, die Differenz von östlicher und westlicher Frömmigkeit und Kirchenkultur auf die filioque-Differenz zurückzuführen? Solche frömmigkeitsgeschichtlichen Erwägungen liegen P. aber fern (in dieser Hinsicht besteht sein größter Abstand zu A. Stocks Poetischer Dogmatik). Dies ist gravierend v. a. für den von ihm prätendierten ökumenischen Konsens. Selbst wenn alle kontroverstheologischen Fragen geklärt sind, bleibt die Tatsache bestehen, dass sich als Folge der Reformation zwei konfessionelle Kulturen entwickelt haben, die sich jedenfalls darin unterscheiden, dass auf dem Boden der einen der Kapitalismus entstanden ist, während die andere bis weit ins 20. Jh. hinein eine dem hemmungslosen Erwerbs- und Profitstreben gegenüber ablehnende Haltung und eine alternative Lebenskultur (Barock) bewahrt hat (dazu jetzt P. Hersche, Muße und Verschwendung, 2006). Um diese Differenzen geht es heute, und es wäre nicht gut, wenn sie alle im theologischen Konsens verschlungen würden.

Eine andere Frage, die sich in diesem Zusammenhang erhebt, ist die nach der Voraussetzung des Glaubens für die „Kulturwissenschaft" Theologie. Sie wird herkömmlich so beantwortet, dass die Dogmatik im Innenraum des Glaubens operiert, während die Fundamentaltheologie, wenn auch aus dem Glauben kommend, auf dem Boden einer säkularen Rationalität argumentiert, um sich außerhalb der Kirche verständlich zu machen. Dieser Unterschied kommt bei P. nicht zum Tragen. Stattdessen erlebt man eine durchgängige Fundamentaltheologisierung der Theologie. Um es zu personalisieren: Dass P. Balthasar, wie er bekennt, „zeitlebens sehr fremd geblieben" ist (1/1, 812), hängt sicher mit diesem Abstand zum intellectus fidei, zu einer eigenen Rationalität des Glaubens zusammen. Nach P. fällt die herkömmliche Dogmatik unter den Begriff der „dogmatischen Meditation" (1/1, 219f), in dieser übt er sich aber gar nicht. Ist das nicht ein Verlust?

3. Antithetik von Gesetz und Evangelium. Um es ganz direkt zu sagen: Der Jesus, den P. schildert, hätte auch irgendwo anders als in Israel auftreten und dort die Botschaft von der Liebe Gottes verkünden können, es hätte nichts Wesentliches verändert. Die einzige Beziehung, die er zu Israel hat, ist eine negative: seine Überwindung der Gesetzesfrömmigkeit. Man kann nur überrascht sein zu sehen, wie scharf P. Jesus von Israel abhebt. Sein Bezug auf den Glauben Israels und dessen Gottesverständnis folgt generell dem Überbietungsparadigma. Dann wäre also in Israel die Liebe Gottes weniger nahe, weniger unbedingt gewesen? Und wäre es im Judentum noch heute? Es fällt auch auf, dass fast alle wichtigeren theologischen Fragen ohne Bezug auf das Alte Testament bearbeitet werden: Schöpfung ohne Sabbat, Unvorstellbarkeit Gottes ohne Bilderverbot, Religionen ohne die Unterscheidung Gott/Götter usw. Zwar erklärt P., Jesus sei ohne Israel nicht zu verstehen. Er macht das aber nicht wahr. Der beste Beleg dafür ist die Rolle G. Ebelings in dieser Dogmatik. 1/1, 488 wird Ebeling als einer der Theologen genannt, die bezüglich der Beziehung Jesu zum AT dem Modell der „desinteressierten Vernachlässigung" folgen. Die Belege dafür sind überzeugend. Wenige Seiten später erklärt P., Jesu Botschaft sei „nur im Kontext der Bibel Israels" zu verstehen (497). Damit hätte Ebeling eigentlich aus dem Spiel sein müssen. Aber schon im bald folgenden Abschnitt über den Glauben, der eine Schlüsselfunktion für die Christologie P.s hat, taucht er als Leseempfehlung wieder auf (533); und spielt überhaupt in dieser Dogmatik eine bedeutende, vielleicht die wichtigste Rolle. Dann aber müssen P.s „Thesen zum Verständnis der Person Jesu im Licht des Alten Testaments" (497–502), so zustimmungsfähig sie an sich sind, doch wohl eher als Lippenbekenntnisse erscheinen.

4. Erlösung von den Sünden. Als souveräner Kenner der Rechtfertigungsproblematik ist P. natürlich mit dem Sündenbegriff bestens vertraut. Dennoch ist sein Sündenverständnis nur schwach profiliert. Die größte Überraschung in diesem Buch ist der Vorschlag am Ende des Rechtfertigungstraktats, den Begriff Sünde durch „Erfahrung der Nichtigkeit" zu ersetzen (1/2, 127). Das ist doch nicht dasselbe! Für P. wohl doch, denn er schlägt ja auch vor, das simul iustus et peccator mit „gläubig und glaubenslos zugleich" wiederzugeben, in dem Sinne, dass doch auch der beste Gläubige von Zweifeln befallen wird (1/2, 59). In einem Wort: Gott, so wie P. ihn schildert, erlöst nicht von den Sünden, sondern von der condition humaine. So kommt der Begriff Sünde denn auch außerhalb des engeren theologiegeschichtlichen Zusammenhangs gar nicht mehr vor.

Die Auslöschung des Sündenbegriffs hängt mit der geschilderten Tora-Vergessenheit zusammen. Im Rahmen einer torabejahenden Theologie kann gesagt werden: Gott schafft den Menschen als Wesen von Verstand und Freiheit und damit als Wesen tendenzieller Maßlosigkeit („wie Gott sein wollen"), denn selbstverständlich und offensichtlich findet die Vernunft kein Maß, wenn es um Zukunftsvorsorge, Macht und Anerkennung geht. Gott gibt aber zugleich dem Menschen das Gesetz, er setzt seiner Maßlosigkeit eine heilsame Grenze (wie es im Talmud heißt: „Warum erschuf Gott den Menschen am Vorabend des Sabbat? Damit er gleich an die Erfüllung eines Gebots gehen konnte.") Wenn nun der Mensch Gott gerecht werden will, dann hält er dieses heilvolle Maß ein, auch wenn seine Vernunft nicht immer zustimmt. In diesem Zusammenhang liegt übrigens auch die Antwort auf die Theodizeefrage. Reißt man aber den Schöpfungsakt theologisch auseinander und sondert die Tora aus, dann steht man wie P. ratlos vor dem Rätsel des Bösen. Noch einmal also wäre hier der Vernunftoptimismus des Thomas zu korrigieren. Eine weitere Frage ist dann, wie Jesus das Gesetz transformiert hat, er, der gekommen ist, es nicht aufzuheben sondern zu erfüllen. Auf diese Frage gibt es heute in der Theologie viele wohlbegründete Antworten.

Lässt man den Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Maßlosigkeit außer Acht, dann kann man wie P. die konfessionelle Differenz bezüglich des Verbleibens der Sünde und der concupiscentia minimieren – und verpasst damit den theologischen Einstieg in die brennendste Frage der Gegenwart, wie nämlich der Maßlosigkeit unserer Ökonomie eine Grenze gesetzt werden kann. Die katholische Antwort lässt Hoffnung auf Veränderung: dass nicht die Sünde verbleibt, sondern nur die bezwingliche Neigung zu ihr, der durch Heiligung begegnet werden kann (was im Judentum die Tora leistet, wird in der katholischen Kirche als Einweisung in den kirchlichen Glaubens- und Verhaltenskosmos fortgesetzt). Die evangelische Auffassung aber lässt die Sünde der Maßlosigkeit bestehen, nur dass sich Gott zu ihr in ein neues Verhältnis setzt.

5. Reich Gottes. P. suspendiert den Begriff des Reiches Gottes, hält ihn für einen Symbolbegriff, ersetzt ihn durch „unwiderrufliche Liebe" und „heilvolle Nähe". Nähe ist aber nicht gleich Reich oder Herrschaft, da steht die Semantik dazwischen. Nun ist allerdings die Idee der Gottesherrschaft oder des Königtums Christi mit dem modernen Wirklichkeitsverständnis schwer vereinbar. Man kann sie umso leichter fallen lassen, wenn man mit der Art von Herrschaften, die heute die Welt bestimmen, im Prinzip einverstanden ist. Dann braucht man auch keine Theologie der Mächte und Gewalten mehr zu entwickeln, wie es P. ja auch nicht tut. Übrigens ist er auch durch seinen Personalismus daran gehindert, die Wirklichkeit der Mächte wie auch die der Engel und der Dämonen zu erfassen. Er bekennt sich dazu es nicht vermeiden zu können, „anders als personalistisch

von Glaube und Heil zu reden" (1/1, 81); damit ist aber der Weg in die überpersonale, systemische Welt der Mächte und Gewalten verschlossen.

Der Verlust des Reich-Gottes-Begriffs geht mit der Toravergessenheit notwendig einher. Denn Gottes Reich ist da, wo sein Gesetz gilt, wie es analog bei allen Reichen oder Nationen der Fall ist. Wenn man so denkt, kann man Reich Gottes und Kirche viel enger aneinanderrücken als P. es tut. Dann wäre die Kirche als der Raum auszuweisen, in dem Gottes Gesetz gilt, wenn es auch nicht immer gehalten wird – aber schon diese Geltung wäre der Beginn des Reiches Gottes auf Erden. Sieht man davon ab, übersieht man die Differenz zwischen einem Gesetz, das zuerst Gott die Ehre gibt, zu Gesetzen des Handelns, die sich an Werten der Mitmenschlichkeit ausrichten, dann werden die ethischen Impulse des Glaubens allerdings sehr schwach und unbestimmt.

6. Paradoxien. Wie zuletzt an der Trinitätslehre zu sehen, neigt P. dazu, die Paradoxien des Glaubens unbearbeitet stehen zu lassen und sie ins Geheimnis Gottes zurückzuverweisen. Dies gilt zum Beispiel auch für die Theodizeefrage (1/2, 630), die Herkunft des Bösen (1/2, 385), das Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte (1/1, 911ff). Man könnte von einer Paradoxiescheu sprechen, die sich vielleicht daraus erklärt, dass ein mit Paradoxien belasteter Glaube schwer zu vermitteln ist. Vor Kurzem hat aber eine Untersuchung gezeigt, dass es gerade diese Paradoxien des Glaubens sind, die die theologische Reflexion an das Denken der Gegenwart anschlussfähig werden lassen, zumal die Reflexion auf die paradoxe Einheit von Einheit und Unterschiedenheit, die die immanente Trinitätslehre bearbeitete (Luhmann und die Theologie, hg. von G. Thomas/A. Schüle, 2006; Rez. in ThRv 2008 Nr. 5 Sp. 421ff). Für diese ungelöste Grundfrage der modernen Gesellschaft hat die Theologie einen Erkenntnisvorsprung, den sie nicht verschenken sollte.

Man kann den Sachverhalt formalisieren und sagen: Die traditionelle Theologie arbeitete stets mit einer Zwei-Seiten-Form: Liebe/Zorn, Erwählung/Verwerfung, Freiheit/Vorherbestimmung, Himmel/Hölle usw., und sie verwendete ihre ganze Intelligenz darauf, die Einheit dieser zwei Seiten zu ergründen. Sie hat die Paradoxien bearbeitet ohne sie aufzulösen, hat sie damit aber für die Theologie fruchtbar gemacht. P. aber neigt dazu, die Paradoxien nach einer Seite hin aufzulösen und damit unsichtbar zu machen. Es gibt keinen Zorn Gottes (1/2, 646), die Theologie der reprobatio war ein „Irrweg" (1/2, 660), die Vorherbestimmung geschieht zur Freiheit, von der Hölle ist gar nicht mehr die Rede. Die Paradoxie von Gerechtigkeit und Liebe beruht auf einem Missverständnis (1/2, 648). Gott, wie P. ihn zeichnet, hat keine zwei Seiten, er hat sich einmal und für immer zur Liebe bestimmt und kann nun nicht mehr anders als lieben und vergeben (dazu bes. deutlich 1/1, 522). „Dieu me pardonnera, c'est son metier" (H. Heine). Für die theologische Rationalität ist dies ein Verlust.

7. Dialektik des Glaubens. Und dennoch kommt natürlich auch P. an den Paradoxien nicht vorbei, will es auch nicht. Er sagt es ausdrücklich: Dass das unsagbare Geheimnis Gottes sich nicht ins Ungefähre auflöst, sondern in die menschliche Geschichte Jesu eingetreten ist, „an dieser paradoxesten Möglichkeit des unsagbaren Gottes werden wir in Ewigkeit nicht auszudenken haben" (1/1, 892). Diese Paradoxie ist im *Glauben* Jesu gegeben, wie es betont heißt: „Was an Jesus ‚göttlich' ist, das ist seine *übermenschliche* Art, *menschlich* zu lieben und sich an Gott hinzugeben, also zu ‚glauben'" (1/1, 840). Der Ansatz bei der dem Glauben eigenen Paradoxie wird konsequent weitergeführt im zentralen Abschnitt über den Glauben am Anfang der Gotteslehre (1/2, 435–451). Nur im Glauben ist Gott zugänglich, der Glaube ist aber die allerparadoxeste Sache: völlige Passivität, zugleich die höchste Aktivität des Menschen usw. P. verlegt also die Paradoxie in den Akt des Glaubens selbst. Glaube ist aber innerlich, unanschaulich, unbeobachtbar (es ist ja z. B. die Frage, wem denn der Glaubensakt, so wie P. ihn entwickelt, zugeschrieben werden kann). Fragen die modernen Zeitgenossen nach der Grunddifferenz von Gott und Welt bzw. von Christentum und säkularer Weltanschauung, so werden sie auf die geheimnisvolle Unanschaulichkeit des Glaubens verwiesen.

Die Folge der Verschiebung der Paradoxie in die Unanschaulichkeit des Glaubens ist der Ausfall strukturbildender Grundunterscheidungen in der Theologie. Denn die grundlegende Unterscheidung ist ja nicht beobachtbar, aus ihr erwächst keine Struktur. Allerdings ist P.s Dogmatik von einer beeindruckenden Strukturiertheit, doch alle diese Strukturen, an denen er seinen Scharfsinn prüft, kommen ihm aus der Theologiegeschichte zu. Sie sind in den alten Kontroversen enthalten. Löst man diese Kontroversen mit allem Scharfsinn auf, dann bleibt wenig zurück. Man sieht es an den Kapiteln, die sich die theologiegeschichtliche Herleitung ersparen, und die offensichtlich zur Redundanz neigen (bestes Beispiel: Trinitätslehre, insoweit sie P. dann ohne Bindung an die Tradition entwickelt). Eine Dogmatik, die auf P. zurückschauen und ihn voraussetzen würde, könnte eigentlich nur noch lauten: Gott hat seine Liebe in Jesus gezeigt, und die Liebe ist die Liebe ist die Liebe.

8. Anonymes Christentum. Das Wort Karl Rahners vom „anonymen Christsein" scheint heute, wie man sagt, „verbrannt" zu sein, vielleicht deshalb verwendet es P. nur mit Zurückhaltung (z. B. 1/2, 608: „ohne dass wir [sie, d. h. die Menschen, die die Erfahrung der Liebe Gottes ohne Christus machen], sogleich zu ‚anonymen Christen' ernennen müssten."). An der Sache kommt er dennoch nicht vorbei. Denn wenn er sagt: „Der Mensch wird Mensch, indem er in bewusster Zustimmung und Nachfolge zur Schwester und zum Bruder Jesu Christi wird" (1/1, 893), wenn der Glaube an Jesus also zugleich die Menschwerdung des Menschen bedeutet – und dies ist der grundlegende Ansatz seines Denkens –, dann ist die Alternative unausweichlich, entweder die Masse derer, die diesen Glauben nicht haben, der massa perditionis unverwirklichten Menschseins preiszugeben oder aber den Glauben zu ermäßigten Bedingungen zuzulassen. Dies war die Alternative, an der sich der alte Gnadenstreit zwischen Suarezianern und Molinisten abarbeitete, ja der die katholische Theologie über das 19. Jh. (Kleutgen/Scheeben) hinaus bis zur Nouvelle Théologie und zu Rahner in Atem hielt, und insofern war es vielleicht etwas verfrüht, wenn P. zu Protokoll gibt, er nehme sich die Freiheit, „inzwischen dies alles für Geschichte zu halten" (1/2, 139 zu dieser Kontroverse). De facto läuft P.s Position auf die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Schöpfungs- und Gnadenordnung hinaus, und dazu bekennt er sich ja auch ganz deutlich (vgl. 1/2, 159–161). Vor die (nicht ausdrücklich gemachte) Alternative gestellt, entscheidet sich P. natürlich für die ermäßigten Bedingungen, für eine verkappte Theorie anonymen Christseins, die sich in ethischer Unbestimmtheit verliert. So kann er sagen: „Alles ethische Verhalten ist defiziente Verähnlichung mit Christus", und damit ist die Legitimation gegeben, „die Christusfrage von der ethischen Erziehung her aufzubauen und das Maß an Ausdrücklichkeit christlichen Bekenntnisses ohne jede Angst ganz von der situativen Fassungskraft der Adressaten der Verkündigung abhängig zu machen" (1/1, 846f – der Verweis darauf „wie es Jesus selbst getan hat" sticht hier nicht, weil es ja nun doch den Übergang vom verkündigenden zum verkündigten Jesus gegeben hat). Nicht unbedingt Angst, aber vielleicht doch Befürchtungen können sich hier einstellen, dass das von P. selbst geforderte Maß an Ausdrücklichkeit („in bewusster Zustimmung und Nachfolge") selten erreicht wird.

9. Wirklichkeitsverständnis. Insgesamt und abschließend geht es um die Frage, ob man dem christlichen Glauben einen guten Dienst damit erweist, ihn in das heutige Wirklichkeitsverständnis einzupassen, oder ob man nicht besser daran tut, das biblische Wirklichkeitsverständnis in seiner Fremdheit heute zur Geltung zu bringen. Man sieht, welche Schwierigkeiten P. damit hat, mit den der Moderne inkommensurablen Elementen (Jungfräulichkeit, Wunder, Engel und Dämonen …) umzugehen. Auf der anderen Seite hat er keine Probleme damit, den Wissenschaften ihren methodischen Atheismus zuzugestehen. Aber sieht er denn nicht, wie wenig die aus der Wissenschaft erfließende Behandlung der Dinge, der Tiere und Pflanzen, diesen gerecht wird, nur weil sie die wirkliche, wenn auch mit den Methoden der Wissenschaft nicht wahrnehmbare Beziehung zu Gott, das stille Lob Gottes auch der Pflanzen und Tiere, nicht berücksichtigt (so wenig damit Gottes Handeln zu einer innerweltlichen Tatsache gemacht wird)? Ganz ohne Überspitzung kann man doch sagen: Seitdem die Wissenschaft über die „Entstehung der Arten" (Darwin) informiert hat, hat die Menschheit damit begonnen, die Arten systematisch auszurotten. Muss man das nicht theologisch kritisieren?

Der Unterschied von moderner und biblischer Wirklichkeitsauffassung kommt am deutlichsten bei der Auferstehung zum Tragen. Der oben in der Zusammenfassung genannte lange und beschwerliche Weg zum Verständnis der Auferstehung führt sachgemäß zu 1 Kor 15,3–8, aber es ist charakteristisch, dass P. das „gemäß den Schriften" darin nicht auslegt (1/1, 597). Gemäß den Schriften, nach dem Daseinsverständnis der Heiligen Schriften Israels ist die Auferstehung durchaus vorstellbar und verstehbar, ohne mit den modernen Fragen nach der Tatsächlichkeit, der Leiblichkeit usw. belastet zu sein (dazu der Hinweis auf Marquardt, Christologie Bd 2, 1991, 284ff). Die Auferstehung geschieht in einer Welt, in der es Wunder geben kann und die von der Macht Gottes über das Sein zum Tode weiß. Dies wäre unserer heutigen, todesverfallenen Gesellschaft

(von der auch P. eine Ahnung hat: 1/2, 590f) entgegenzuhalten. Auch P. bringt dies zum Ausdruck, wenn er zur Auferstehung sagt: „Die Frage nach einem irgendwie gearteten ‚Eingreifen' Gottes in diese Welt [...] radikalisiert sich zur Frage nach der unweltlichen Wirklichkeit Gottes überhaupt" (1/1, 592). Hier wäre weiterzumachen. An anderer Stelle, gelegentlich der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, fragt P.: „Gibt es eine Weise von Erkenntnis von Wirklichkeit jenseits aller wissenschaftlichen Verfahren und Methoden, die dennoch durch Argumente entfaltet, ja als plausibel erwiesen werden kann?" (1/2, 233). Die Antwort lautet, vom Glauben aus gesehen, sicherlich ja, aber es wäre eben nur mit jener „immanenten Rationalität des Glaubens" zu machen, die P. immer wieder entschieden zurückweist (so z.B. 1/1, 140–143). Am Ende der gewaltigen zwei Bände, bei der Trinitarischen Theologie, ist er aber selbst auf ihrer Spur, wenn er darstellt, wie im Lichte des dreieinen Gottes alles in eigener, christlicher Weise, aber dann eben auch *alles* betrachtet werden kann.

Mit diesen wenigen Fragen sollte deutlich werden, welches Potenzial an Anregungen das große und in seiner Art beeindruckende Werk von P. enthält. Es ist von der Art, dass man weiterdenken möchte, ja gar eine weitere Dogmatik verfassen möchte, die dann sicher viel deutlicher auf die biblischen, die christlichen Unterscheidungen zurückkommen würde und den Menschen von heute etwas sagen könnte, was sie sich nicht selber sagen können. Eines aber steht fest: Die Perfektion, die Meisterschaft, die Gelehrtheit der „Katholischen Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung" würde diese weitere Dogmatik schwerlich erreichen können.

Dortmund Thomas Ruster

Schlink, Edmund: **Die Lehre von der Taufe**, hg. v. Peter Zimmerling. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2007. (XXV) 174 S. (Schriften zur Ökumene und Bekenntnis, 3), kt € 39,90 ISBN: 978–3–525–56935–1.

Wieder-Veröffentlichungen bedürfen der Begründung, auch wenn die Autoren prominente Theologen sind. Schlinks Abhandlung zur Taufe entstand unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil, an dem er selbst als offizieller Beobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland teilgenommen hatte. Die damals spürbare ökumenische Aufbruchstimmung war noch nicht der Ernüchterung gewichen, die wir heute in weiten Bereichen feststellen müssen. Neue Überlegungen zur Taufe, v.a. auf dem Feld der praktischen Theologie, konnte S. nicht mehr rezipieren; sie hätten, wie zu vermuten steht, auch nicht seinen Beifall gefunden. Insofern ist es zu begrüßen, dass der Vandenhoeck-Verlag sich nicht auf die Wieder-Veröffentlichung beschränkt hat, sondern eine von Peter Zimmerling verfasste Einleitung voranstellt, welche die vergangenen Jahrzehnte in den Blick nimmt und so eine Aktualisierung möglich macht. Allerdings wäre es ungerecht, S.s Tauf-Buch nur als historisches Dokument zu betrachten. Gerade in seiner ökumenischen Zielrichtung weist es über die damalige Zeit hinaus und macht den Lesern bewusst, dass wir auch heute weit von dem entfernt sind, was S. damals vor Augen stand.

Er stellt nachdrücklich die Frage, welche Konsequenzen sich aus der Gemeinschaft der einen Taufe für die Abendmahlsgemeinschaft ergeben (171), wobei er die Anerkennung der Häretikertaufe durch Papst Stephan I. als Hinweis auf das göttliche Handeln wertet, das die Grenzen der rechtgläubigen Kirche überschreitet (101).

Auch die starke Bezogenheit auf die Aussagen der Heiligen Schrift, die S.s gesamte Abhandlung kennzeichnet, darf in einem ökumenischen Kontext verstanden werden, wenn man die für das II. Vatikanische Konzil charakteristische Hinwendung zur biblischen Botschaft bedenkt. S. reflektiert sehr eindrücklich über das Verhältnis von biblischen und dogmatischen Aussagen (33) und erhebt die Forderung, „sich der Grenzen lehrhafter Begriffsbildung bewusst zu bleiben und dogmatische Grundbegriffe offen zu halten für Ergänzung und Korrektur durch die in ihnen nicht explizit enthaltenen biblischen Zeugnisse" (72), und er fährt fort: „Ohne eine solche Bewusstmachung und Offenheit ist das ökumenische Gespräch über die Taufe aussichtslos" (ebd.).

Die angestrebte biblische Fundierung verführt den Autor allerdings nicht dazu, die daraus resultierenden Probleme zu übersehen oder vorschnell zu harmonisieren. Da Jesus während seines öffentlichen irdischen Wirkens nicht getauft hat und auch seine Jünger nicht mit einer entsprechenden Weisung ausgesandt hat (29), muss man fragen, wie die urchristliche Gemeinde dazu kam, von Anfang an eine von der Johannestaufe unterschiedene Taufe zu vollziehen. S. erkennt hier „die paradoxe Situation, dass der historisch nicht greifbare Auftrag des Auferstandenen die naheliegendste historische Erklärung für die Entstehung der christlichen Taufe ist" (30).

Ein besonderes Problem für eine in diesem Sinne verstandene biblische Theologie stellt die Praxis der Kindertaufe dar. Hier zeigen sich deutlich die Grenzen von S.s Konzeption. Die in seinem Kontext überraschende Warnung vor einem gesetzlichen Biblizismus (118) bereitet den Leser darauf vor, dass er die Berechtigung der Kindertaufe mit exklusiv dogmatischen Erwägungen begründet (120), weil biblische Einzel-Argumente in diesem Zusammenhang nicht tragfähig sind. Die zum Abschluss dieses Abschnittes aufgestellten Thesen (131ff) können diesen Eindruck nicht verwischen, auch wenn S. sich darum bemüht, seine Meinung mit Bibel-Stellen abzusichern. Hier finden wir neben anderem den wenig überzeugenden Hinweis auf das Kinderevangelium (Mk 10,13–16 par), obwohl S. wenige Seiten zuvor (116) die Begründungs-Kraft dieser Stelle – zu Recht! – verworfen hat. Auch sein Hinweis, in der Kindertaufe sei durch Gottes eschatologisches Handeln die zeitliche Reihenfolge von Glauben und Taufe relativiert (133), ist mehr ein theologischer Kunstgriff als eine plausible Begründung für die von der Kirche geübte Praxis.

S.s Buch ist, wie gesagt, nicht nur ein historisches Dokument; gleichwohl darf man die Bedingtheiten der zeitlichen Entstehung nicht übersehen. Der Autor steht im Bannkreis der dialektischen Theologie, er teilt das Defizit dieser theologischen Richtung. Das kommt v.a. darin zum Ausdruck, dass anthropologische Argumente jedweder Art als unerheblich abgetan werden, was bei einer Theologie der Sakramente besonders negative Folgen zeitigt.

S. legt Wert auf die Feststellung, die Taufe gebe Anteil an Christi Leib und Blut, um dann zu bemerken, dass dasselbe durch die Verkündigung des Evangeliums und das Sakrament des Abendmahles geschieht (95). Er fragt dann weiter: „Warum überhaupt die Taufe, warum nicht nur eine Erstkommunion? Ja, warum überhaupt Taufe und Abendmahl, warum nicht nur die Verkündigung des Evangeliums? Wodurch unterscheiden sich Predigt, Taufe und Abendmahl voneinander? Worin besteht die Besonderheit der Taufe?" Statt diese Fragen schlüssig zu beantworten, verlässt er den Bereich dogmatischer Rationalität, um in einer hymnischen Diktion „das Geheimnis des Reichtums des göttlichen Gnadenwirkens" (95) zu preisen. Ja, wenig später vermag er hier nur „neugierige Fragen" zu sehen (96), die mit autoritärem Gestus abgewiesen werden (vgl. ebd.). Nur – ohne eine solche Neugierde gibt es keine Theologie. Die von ihm erwähnte lutherische Erweckungstheologie des 19. Jh.s (95, Anm. 4) war ihm hier eindeutig überlegen, weil sie sich darum bemühte, die Besonderheit der sakramentalen Heilsvermittlung zu klären.

So beeindruckt S.s Abhandlung aufgrund ihrer detaillierten biblischen Fundierung, während in dogmatischer Hinsicht viele Fragen offen bleiben. Die ökumenische Gesinnung des Autors ist indessen über jeden Zweifel erhaben.

München Reinhard Leuze

Thiede, Werner: **Der gekreuzigte Sinn**. Eine trinitarische Theodizee. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007. 272 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–579–08012–3.

Der Dichter Arnold Stadler soll bereits als Siebenjähriger den Wunsch geäußert haben, Papst zu werden. Daraus ist bekanntlich nichts geworden. Gleichwohl haben theologische Reminiszenzen in Stadlers Werk einen festen Ort. Dies belegt u.a. der 1992 erschienene Roman „Feuerland", in dem ein anonymer Jesuitenpater während einer Ozeanüberfahrt von Europa nach Südamerika eine eloquente „Rechtfertigung des *Haifischs* aus dogmatischer Sicht" vorträgt: „Nicht etwa durch den Haifischzahn, sondern durch den Menschen wird die Schöpfungsordnung durcheinandergebracht. Ich habe nie von einem perversen Haifisch gehört. In keinem einzigen Meer ist man bisher auf einen perversen Haifisch gestoßen, das heißt auf einen, der den Menschen, der im Wasser nichts verloren hat, nicht weggebissen hätte und – statt dessen lieber anderen, ich möchte sagen: unnatürlichen Vergnügungen nachgegangen wäre, ich denke jetzt vom Hai und der Schöpfungsordnung aus." (Frankfurt a.M. 2000, 39)

Im Hintergrund der jesuitischen Argumentation in Stadlers Buch deutet sich das theologische Theorem an, wonach die Verkehrung der Ordnung der Schöpfung alleinige Schuld menschlicher Sünde sei, wohingegen die extrahumane Kreatur in aller Unschuld ihrer natürlichen Wesensbestimmung entspreche und nur infolge der Verfehlung des Menschen Übles zu erleiden habe. Zumindest gegen den Schluss dieser Erwägung sprechen starke Erfahrungsgründe, sofern sich keineswegs alle Übel als Folge menschlichen Übelwollens zu erkennen geben. Nur eingeschränkt lassen sich physische Übel auf vorausgegangene moralische reduzieren. Kann sonach von einer vollständigen Auflösung des malum physicum in das malum morale nicht die Rede sein, so wird die Frage dringlich, ob über beide hinaus mit einem malum metaphysicum zu rechnen ist, das in der Verfassung der Welt als solcher begründet liegt.

Während die Unterscheidung zweier Hauptarten des Übels, nämlich des erlittenen physischen und des im eigenen Handeln gründenden und daher im

eigentlichen Sinne böse zu nennenden moralischen Übels im abendländischen Denken seit Augustin häufig begegnet, ist der Begriff des malum metaphysicum namentlich durch Gottfried Wilhelm Leibniz geprägt worden, der mit ihm die in der ontologischen Endlichkeitsstruktur der Schöpfung grundgelegte Unvollkommenheit der Weltdinge bezeichnet, auf welche er sowohl das malum physicum als auch das malum morale ursächlich zurückführt. Leibniz war es zugleich, der in seinen „Essais de theódicée" (1710) in terminologischem Anschluss an Röm 3,4f und Ps 51,6 denjenigen Begriff in die Diskussion eingeführt hat, mit dem sich fernerhin das seit alters theologisch kontrovers diskutierte Problem assoziieren sollte, wie die vollkommmene Güte eines allmächtigen Gottes mit der Faktizität vielgestaltigen Übels in der Welt zu vereinbaren sei.

Auch wenn er die Annahme, derzufolge das im Sein des endlich Seienden als solchem gründende Übel die conditio sine qua non von Welt, ja die Bedingung größtmöglicher Vollkommenheit derselben sei, nicht vorbehaltlos teilt, weiß sich Thiedes Entwurf einer trinitarischen Theodizee dem Leibniz'schen Ansatz insofern verpflichtet, als er das mit der Faktizität von Übeln gegebene Problem nicht in bloßer Rätselhaftigkeit belassen, sondern einer theologischen Plausibilisierung zuführen will. Die traditionelle „Theodizee-Skepsis" (13) in Theologie und Philosophie wird dezidiert abgelehnt. Nicht zuletzt Kant hatte für solche Skepsis ein prominentes Beispiel gegeben. Nach Maßgabe seiner 1791 erschienenen Studie über „Das Misslingen aller Versuche in der Theodizee" muss die Verteidigung Gottes gegen die Anklage zweckwidriger Einrichtung der auf ihn zurückgeführten Welt in allen ihren Varianten an der schlichten Tatsache scheitern, „dass unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei" (Akad. Ausg. III, 253–271, hier: 263; bei K. teilweise gesperrt). Lasse sich aus der Welterfahrung heraus ein Beweis vom Dasein Gottes nicht zum Erfolg bringen, so entfalle zugleich ein begründeter Anlass zur Anklage Gottes. Die sinnliche Welt sei im Bewusstsein ihrer Kontingenz einerseits gelassen hinzunehmen, zum anderen gemäß den Gesetzen sittlicher Freiheit zu gestalten, welche in der Sinnlichkeit wohl eine Hemmung, nicht aber eine Grenze ihrer Moralität erfahre. Hiob ist für Kant in dieser Hinsicht vorbildlich, wohingegen theoretische Erklärungsversuche vermeintlicher Freunde missliche Hiobslagen nicht verbessern, sondern eher verschlechtern.

T. will sich Theodizee-Skepsis theologisch nicht gefallen lassen. Fromme Bescheidenheit angesichts des Problems erscheint ihm als unangebracht. Er ist gewiss, dass das neutestamentliche Zeugnis eine echte, tiefe, auch gedanklich überzeugende Antwort auf die in der Faktizität von Leid und Übel inbegriffenen Fragen bereithält, indem es den gekreuzigten Jesus als den auferstandenen Christus verkündet, in welchem der dreieinige Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender offenbar ist. Im Kreuz des Auferstandenen, so die Grundthese der trinitarischen Theodizee T.s, ist erschlossen, dass der dreieinige Gott nicht nur Grund hat, an seiner Schöpfung zu leiden, sondern dass er dies auch bereitwillig und in der in seinem reinen Liebeswesen begründeten Absicht tut, seine Schöpfung vom protologischen Ursprung her einer eschatologischen Vollendung zuzuführen.

Nach einer theologie- und philosophiegeschichtlich orientierten Einleitung, in der das Thema kenntnisreich exponiert und der verbreiteten Theodizee-Skepsis Einhalt geboten wird (13–92), entwickelt T. seine trinitarische Theodizee ihrer strukturellen Grundverfassung gemäß in dreifacher Hinsicht, wobei der staurologisch begründete und vermittelte Gedanke göttlicher Kenosis als Organisationsprinzip fungiert. Gehandelt wird von der Selbstentäußerung Gottes des Vaters (93–141), Gottes des Sohnes (142–196) und Gottes des Hl. Geistes (197–254), wie sie in der Gestalt des Crucifixus österlich erschlossen ist. Für die in der differenzierten Einheit von creatio ex nihilo und kontinuierlicher Erhaltung zu denkende Schöpfungslehre T.s ist der Gedanke entscheidend, dass der väterliche Schöpfergott sich im Vollzug seines schöpferischen Handelns in liebender Selbstbegrenzung auf die Welt und seine Geschöpfe einlässt, um ihnen Eigenständigkeit selbst auf die Gefahr des Missbrauchs hin einzuräumen. Weil Gott vermöge des trinitarischen Geheimnisses seiner im auferstandenen Gekreuzigten offenbaren Selbsttranszendenz über sich selbst hinaus Anderes als Nichtgöttliches will, affirmiert er in schöpferischer Selbstentäußerung die Möglichkeit kreatürlicher Entfremdung, ohne deren Faktizität zu wollen.

T. kann sogar sagen, dass der Zustand der Entfremdung der Schöpfung vom Schöpfer der eschatologischen Vollendung protologisch vorangehen muss, weil sonst „die Welt von ihrem Herkommen her kein wirklich Anderes im Verhältnis zu Gott" (116) wäre. Ob diese These mit der traditionellen Annahme einer vollkommenen Ursprungsgüte der Schöpfung kompatibel ist, darf bezweifelt werden. Der Vf. versucht, solchen Zweifeln mit dem Hinweis zu begegnen, dass Gott das Leid, welches sich aus der – in der Gottunterschiedenheit der Schöpfung notwendig mitgesetzten – kreatürlichen Möglichkeit der Entfremdung von Gott „unvermeidlich" (ebd.) ergeben hat und laufend ergibt, nicht nur äußerlich zur Kenntnis nimmt, sondern im Innersten seines Wesens mittels trinitarischer Selbstentäußerung mitleidet. Die Allmacht des dreieinigen Gottes, wie er sich in der Knechtsgestalt des Gekreuzigten österlich verherrlicht hat, um sein Wesen als reine Liebe zu offenbaren, ist nach T. schöpferische Macht zur Ohnmacht. „Gott liebt sich selbst, indem er anderes liebt; er verwirklicht sich wesenhaft selbst durch Selbsttranszendenz. Indem er sich von sich selbst unterscheidet, kommt er schlussendlich auf die Unterscheidung von sich selbst und real Anderem. Es ist also die Liebe, die Anderes als Schöpfung setzt – und zwar im Sinne des ‚metaphysischen Übels' zunächst notwendig als definitiv nichtgöttliche Wirklichkeit mit den Folgen seinsmäßiger Unvollkommenheit." (133) Stimmt T. mit Leibniz insoweit überein, so bildet er dessen Theodizeeprogramm dadurch fort, dass er der protologischen Perspektive einen eschatologischen Horizont eröffnet und klarstellt, dass der Schöpfergott das in der gegebenen Verfasstheit seiner Schöpfung unvermeidlich angelegte Übel und Leid nur als vorläufiges und zur Aufhebung bestimmtes hinnimmt.

Dass die Schöpfung Gottes trotz der Unvermeidlichkeit von Übel und Leid in ihr auf deren Behebung ausgerichtet ist, wird in der Selbstentäußerung des Sohnes, wie sie mit der Menschwerdung des Logos anhebt und sich in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi vollendet, antizipativ manifest und zur Gewissheit gebracht. In der Logoskenose tritt Gott den Weg ins Außen seiner selbst an, um seine Schöpfung aus der Gottentfremdung zu befreien, von allem Übel zu erlösen und Versöhnung zu bereiten für ihre Bosheit. T. reflektiert diesen Zusammenhang unter vielerlei Aspekten, wobei die Ausführungen zur Kenosislehre der lutherischen Christologie im Allgemeinen und zur Erlanger Schule des 19. Jh.s im Besonderen von speziellem, keineswegs nur theologiehistorischem Interesse sind. Systematisch wird alles auf die Einsicht fokussiert, dass der auferstandene Gekreuzigte sowohl Exempel als auch Wirkzeichen für Gottes gelebte Solidarität mit dem Leid der Welt und Überwinder kreatürlicher Bosheit ist, der die Gottlosen in der Kraft des Geistes zu rechtfertigen und von Grund auf zurechtzubringen vermag. In ihm wird offenbar, dass sich Gott mit allen schmerzlichen Konsequenzen auf das von ihm entfremdete kreatürliche Andere einzulassen gewillt ist und tatsächlich eingelassen hat. Durch die Selbstentäußerung Gottes des Geistes wird dies ratifiziert.

Der Geist ermächtigt nach T., unter den Bedingungen ohnmächtigen Leids und knechtender Schuld an Gottes Liebe glauben, ihr nach Vermögen tätig entsprechen und auf ihre eschatologische Vollendung hoffen zu können. Vom pneumatologischen Grundgedanken kenotischer Selbstentäußerung des Geistes her, den er unter mannigfachen theoriehistorischen Gesichtspunkten und in Auseinandersetzung insbesondere mit Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel genauer zu profilieren sucht, geht T. schließlich auch das schwierige Problem der Willensfreiheit im Theodizeediskurs an. Komprimiert treten noch einmal die konzeptionellen Grundsätze eines kreuzestheologisch fundierten Entwurfs zutage, der in trinitarischer Reflexion die Liebesbewegung göttlicher Selbstentäußerung bedenkt und dabei mit interner Notwendigkeit von protologischen Aspekten zu eschatologischen Horizonten voranschreitet.

T.s trinitarische Theodizee ist ein bemerkenswerter systematischer Entwurf und ein eindrucksvolles Zeugnis eines um Einsicht bemühten Glaubens, der zwar einerseits mit innerer Notwendigkeit zur Theorie drängt, aber andererseits durch Theorie nicht ersetzt werden kann. Ihre Plausibilität gewinnt die Konzeption nach meinem Urteil gerade dort, wo sie im Sinne des Programms einer fides quaerens intellectum die theoretische Nichtsubstituierbarkeit des religiösen Verhältnisses achtet, ohne deshalb auf Theorieanstrengungen zu verzichten. Christliche Gewissheit steht in einem konstitutiven Bezug zum Wissen. Sie hat aber zugleich ein Bewusstsein von dem, was höher ist als alle menschliche Vernunft, nämlich einen Begriff von der unbegreiflichen Liebe des trinitarischen Gottes, wie sie im auferstandenen Gekreuzigten offenbar ist. Nur in Anbetracht der österlichen Erscheinung des Crucifixus, welche der Geist uns vorstellig macht, vermag die Welt als Schöpfung Gottes erkannt zu werden, die nicht in Übel und Bosheit zu vergehen, sondern dazu bestimmt ist, ihrer eschatologischen Vollendung entgegenzugehen. „Unde malum?" Was T. in protologischer Perspektive zu dieser Frage ausführt, behebt das Rätsel nicht, das in ihr beschlossen liegt. Wo ein gegenteiliger Eindruck erweckt wird, berühren die Ausführungen T.s die Grenze dessen, was dogmatisch vertretbar ist. Dies gilt insbesondere für die gelegentlich geäußerte These, kreatürliche Entfremdung sei ein zwangsläufiges und unvermeidliches Implikat schöpferischer Selbstentäußerung Gottes des Vaters an das reale Andere der Schöpfung. Dieser These ist entgegenzuhalten, dass die Schöpfung auch in protologischer Hinsicht um der vollkommenen Güte des Schöpfergottes willen als ein Vollendungsdatum zu denken ist. Wahr freilich ist, dass dies realiter nur im Vertrauen auf den auferstandenen Gekreuzigten und in der Hoffnung auf die Zukunft des Gekommenen möglich ist, welche der göttliche Geist bereitet. Der Geist, der von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, wird die Theodizeefrage einer Antwort zuführen, in der die Probleme, welche sie bereitet hat und nach wie vor bereitet, in ihrem letzten Ernst wahrgenommen und zugleich behoben werden.

München Gunther Wenz

Liturgiewissenschaft

Geschichte des katholischen Gesangbuchs, hg. v. Dominik Fugger / Andreas Scheidgen. – Tübingen: Francke 2008. 273 S. (Mainzer Hymnologische Studien, 21), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–7720–8265–8.

Die Mainzer Hymnologischen Studien, die von dem Mainzer Literaturwissenschaftler Hermann Kurzke in Verbindung mit dem Interdisziplinären Arbeitskreis Gesangbuchforschung der Univ. Mainz und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie herausgegeben werden, haben schon wichtige Arbeiten zum Lied im Gottesdienst publiziert, so zuletzt 2008 Bd 20: Thomas Labonté, Die Sammlung „Kirchenlied" (1938), das wohl einflussreichste katholische Gesangbuch des 20. Jh.s, und 2006 Bd 19: Annette Albert-Zehrlik / Siri Fuhrmann (Hg.), Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied.

Der hier anzuzeigende Beitrag in dieser Reihe ist dabei von ganz besonderer Bedeutung, denn er bietet die erste Untersuchung zur deutschsprachigen katholischen Gesangbuchentwicklung, die auf eine flächendeckende Materialkenntnis zurückgreifen kann, weil sie rund 6000 in eine von 1999 bis 2008 an der Univ. Mainz erstellte Datenbank aufgenommene Gesangbücher umfasst (im Internet über das entsprechende Suchwort allgemein zugänglich). Die sieben Autorinnen und Autoren waren alle an dieser großen Gesangbuchbibliographie beteiligt. Übrigens ist auch eine Auswertung der evangelischen Datenbestände geplant.

Da die Geschichte des katholischen Gesangbuchs keiner zentralen Lenkung unterlag, sondern sich seit der Reformationszeit stark zeitgeistabhängig entwickelt, spiegelt es die Wandlungen des Geschmacks und der Glaubensauffassung der katholischen Eliten wider. Dabei fällt das Nachhinken gegenüber den üblichen kunsthistorischen Periodisierungen auf, wenn z. B. die Aufklärung sich erst zwischen 1770 und 1830 in den Gesangbüchern niederschlägt, dann aber zu einem radikalen Austausch des gesamten Liedbestands führt. Demgegenüber kommt die von der Romantik abhängige Liedrestauration erst um 1880 herum in diesen Büchern an. Dieser Prozess der Restauration erreicht dann gar erst nach dem Zweiten Weltkrieg in den diözesanen Büchern seinen eigentlichen Höhepunkt. „Erst 1975 muss er den neoaufklärerischen Impulsen weichen, mit denen das erste katholische Einheitsgesangbuch Gotteslob wieder einen entschiedenen Einschnitt in die Überlieferung bewirkt" (VIII). Erst im 20. Jh. hat jede Diözese ihr eigenes Gesangbuch. Die Entwicklung dazu verläuft nach Regionen, kirchlichen Verhältnissen und politischen Bedingungen höchst unterschiedlich. Eine Art Standardverlauf lässt sich etwa so kennzeichnen: Es beginnt im 17. Jh. oft gegenreformatorisch mit einem Jesuitengesangbuch, setzt sich um 1800 mit der Aufklärung fort, gerät mit den Bistumsneugliederungen im 19. Jh. in den Blick der Bischöfe, die dann im 20. Jh. Diözesangesangbücher herausbringen, deren Restbestände sich seit 1975 in den Anhängen zum Gotteslob wiederfinden.

Diese Entwicklung wird im ersten chronologischen Teil in fünf Kap.n nachgezeichnet: Katholische Gesangbücher im Reformationsjahrhundert (Andreas Scheidgen, 3–8), Barockzeit 17. und 18. Jh. (Andrea Neuhaus, 11–18), Aufklärung 18. und 19. Jh. (Dominik Fugger, 21–32), Diözesangesangbücher und Kirchenliedrestauration im 19. und 20. Jh. (A. Scheidgen, 35–48), Das Einheitsgesangbuch Gotteslob 1975–2008 und seine Vorgeschichte (Hermann Kurzke, 51–64). Zwischen den einzelnen Kap.n finden sich Faksimiledrucke von Titelseiten einzelner Gesangbücher aus der jeweiligen Epoche oder dem jeweiligen Raum.

Der Regionalteil umfasst sieben weitere Kap., die nach kulturell und kirchlich zusammenhängenden Räumen gegliedert sind: Köln-Paderborn-Münster-Hildesheim-Osnabrück-Essen (A. Scheidgen, 67–83), Mainz-Würzburg-Bamberg-Fulda-Trier-Limburg-Luxemburg (A. Scheidgen, 85–104), Konstanz-Freiburg-Rottenburg-St.Gallen-Sitten-Basel-Chur-Metz-Nancy-Straßburg-Speyer (Domink Fugger / Christiane Schäfer, 107–149), Bayern (A. Neuhaus, 151–161), Österreich (Sonja Ortner, 163–219), Die Böhmischen Länder (Jan Kvapil, 221–251), Katholische Gesangbücher in den protestantischen Gebieten Nord- und Ostdeutschlands (H. Kurzke, 253–261). Alle Beiträge enthalten Verzeichnisse zur jeweiligen Bibliographie wie zu den einzelnen Gesangbuchausgaben, die nicht nur die im Text abgekürzt vorkommenden Titel genau aufführen, sondern auch übersichtliche Kurzdarstellungen der Hauptlinien enthalten. Ein umfassendes Personen- und Ortsregister ermöglicht einen schnellen Zugriff auf Interessierendes.

Der Regionalteil führt den deutschsprachigen Kulturraum von einst und heute in ganzer Breite vor Augen. Er behandelt nicht nur die Diözesen, sondern auch die Druckorte der Gesangbücher wie Metz und Nanzig in Lothringen, Sitten und Disentis in der Schweiz, Fünfkirchen und Steinamanger in Ungarn, Brünn und Olmütz in Mähren, Prag und Winterberg in Böhmen, Neiße und Braunsberg in Polen. Dass viele dieser Orte als Folge des Weltkriegs heute anders heißen, ändert nichts daran, dass die alten kulturellen Grenzen im kirchlichen Raum noch immer deutliche Spuren erkennen lassen. Diese Regionaliät, auch ein Kennzeichen der dezentralen Verfassung des Alten Reiches, ist zugleich ein Beleg großer Freiheit in der Liturgie der vergangenen Jahrhunderte. Angesichts veränderter Verhältnisse war das Einheitsgesangbuch Gotteslob eine Notwendigkeit. Nicht einzusehen ist aber, warum nun bei dessen in Planung befindlichem Nachfolger Rom eine Rolle spielen soll.

Das vorliegende Werk stellt eine beachtliche wissenschaftliche Leistung dar, die so ohne Vorbild ist. Das zeigt aber auch, welche Bedeutung eine solche Datenbank hat, die übrigens von der DFG gefördert wurde. So ist ein Standardwerk entstanden, das auch zur Erstellung des neuen katholischen Einheitsgesangbuches genutzt werden sollte.

Münster Klemens Richter

Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis, hg. v. Christian Lange / Clemens Leonhard / Ralph Olbrich. – Darmstadt: WBG 2008. 196 S., geb € 39,90 ISBN: 978–3-534–20782–4.

Das Werk setzt sich zum Ziel, „die geschichtliche Entwicklung des Taufsakramentes und die gegenwärtige Taufpraxis in allgemein verständlicher Form zu beschreiben" (VII). Dabei meint Taufe die gesamte Initiation mit ihrer „Abfolge von Riten [...], durch die der einzelne Bewerber in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen wird" (VII). Gleichzeitig hat das Buch das ökumenische Anliegen, „die Entwicklung der ‚Taufe' in den unterschiedlichen Formen des Christentums aufzuzeigen" (VII). Es versteht sich als „Einführung in Geschichte und Praxis" der Taufe sowie als „nützliche[s] Übersichtswerk" (Klappentext).

Nach Skizzierung dieser Zielsetzung im Vorwort (VII) folgt eine Einleitung von Christian Lange und Clemens Leonhard (IX–XII). Sie gibt im Sinn der ökumenischen Ausrichtung knapp „Entwicklungslinien in der Ausbreitung des Christentums" (IXf) wieder, worauf ein Überblick über die „Ausprägung unterschiedlicher Liturgien" (X) sowie eine Darstellung der „konfessionellen Spaltungen des Christentums" (XIf) folgen. Gemäß dem Ziel, die Initiation „nach Kirchenfamilien getrennt" (XII) zu beschreiben, schließen sich neun Beiträge zur römisch-katholischen Kirche, zu den orientalischen Kirchen, den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation an. Dabei blickt ein Beitrag auf die Initiation in der Alten Kirche, während sich vier Beiträge der Geschichte und vier den heutigen Riten widmen.

Christian Lange, wiss. Mitarbeiter an der Univ. Bamberg und Geschäftsführer der „Arbeitsstelle für die Kunde des Christlichen Orients und der Ostkirchlichen Ökumene" blickt in *Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche* (1–28) auf die ersten fünf Jahrhunderte. Er fragt knapp nach „Mögliche[n] Vorbilder[n] für die christliche Taufe" (1), um dann auf „Die Taufe Johannes des Täufers" (1–3) einzugehen. Es folgt eine Darstellung der „Taufberichte in den ältesten Schriften des Neuen Testamentes" (3–5) und „Das Taufverständnis nach den Schriften der apostolischen Zeit" (5–7). Auf der Grundlage der Traditio Apostolica geht er über zum Katechumenat (7–9), worauf sich ein Exkurs zur Kindertaufe (9–10) anschließt: Für die lateinischen Kirchen finden sich Belegstellen ab dem 3. Jh. (vgl. 9). Das ausführlichste Kap. ist dem „Taufverständnis in der antiochenischen Liturgie" (10–18) gewidmet. Dabei werden sowohl das frühe syrische Verständnis, als auch das Taufverständnis in der griechischsprachigen antiochenischen Liturgie sowie eine spätere Umdeutung dargestellt. So zeigt sich eine Neuinterpretation der Taufe als Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Christi, die zu einer wichtigen Akzentverschiebung im Ritus führt: Während die präbaptismale Salbung ihre ursprüngliche Bedeutung verliert, wird eine zweite postbaptismale Salbung eingeführt (vgl. 15–18). Knapper fällt die Darstellung des römischen Ritus (18f) aus. Hier beschränkt sich der Autor in erster Linie auf eine Darstellung des Taufverständnisses bei Justin. Es folgen der Mailänder Ritus (19–21) anhand einiger Quellen des Ambrosius und ein Kap. zum nordafrikanischen Ritus (21–24), das sich mit dem Taufverständnis bei Tertullian, Cyprian und Augustinus beschäftigt. „Der Ausklang der Antike" (24) rundet die Überlegungen ab.

Stephan Wahle, Akad. Rat am Arbeitsbereich für Dogmatik und Liturgiewissenschaft für Systematische Theologie an der Univ. Freiburg i. Br., fragt nach *Gestalt und Deutung der christlichen Initiation im mittelalterlichen lateinischen Westen* (29–48). Dabei blickt er zunächst auf die „Feier der Initiation im Frühmittelalter" (29–41). Anhand verschiedener mittelalterlicher Quellen wird der Sieben-Skrutinien-Ritus als Rest des altkirchlichen Katechumenats dargestellt und mit einem Schaubild verdeutlicht. Darüber hinaus wird die Feier der Initiation in der Osternacht ebenso in den Blick genommen wie die Verbreitung des römischen Taufritus in Westeuropa und das theologische Verständnis der frühmittelalterlichen Taufpraxis. Es schließt sich die Darstellung der „Feier der Sakramente von Taufe und Firmung im Hoch- und Spätmittelalter" (41–47) an. Neben dem Taufritus, bei dem nun Taufvorbereitung und Taufspendung in einem Gottesdienst stattfinden, geht *Wahle* vor dem Hintergrund des Auseinandertretens der Initiationssakramente auf Firmritus und Aufschub der Ersteucharistie ein. Er schließt mit einer knappen sakramententheologischen Reflexion zur hoch- und spätmittelalterlichen Tauf- und Firmpraxis.

Gestalt und Deutung der christlichen Initiation im mittelalterlichen Byzanz (49–66) werden von *Stefanos Alexopoulos*, Dozent der St. John's Univ. in Collegeville (Minnesota/USA) und des International Center for Hellenic and Mediterranean Studies / Athen, dargestellt. Er informiert unter „Die Gestalt der Taufe im mittelalterlichen Byzanz" (50–58) über präbaptismale Riten der Kindertaufe, Einführung in das Katechumenat, Katechese, Riten am Karfreitag, Taufe, Salbung mit Chrisam, Bekleidung mit weißen Gewändern, Prozession in

die Kirche und Teilnahme an der Eucharistie sowie postbaptismale Riten und Zeitpunkt der Taufe. Bei der anschließenden „Deutung der Taufe" (58–62) stehen zwei byzantinische Taufkommentare des Mittelalters (Nikolaos Kabasilas: Das Leben in Christus, Symeon von Thessalonike: De Sacramentis) im Mittelpunkt. Darüber hinaus wird ein gestuftes Verfahren bei der „Zulassung von Konvertiten zur Taufe" (62f) dargestellt. Je nach Glaubensverständnis mussten diese ein Bittgesuch vorlegen, zu diesem noch ihre Häresien öffentlich verwerfen und eine Myronsalbung empfangen, oder das gesamte Initiationsverfahren durchlaufen.

Nadine Baumann, wiss. Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Liturgie zwischen Restauration und Erneuerung im Spiegel kirchlicher Presse" an der Univ. Münster, obliegt es, *Die Riten der Initiationssakramente in der Katholischen Kirche vom Tridentinum bis zum II. Vaticanum* (67–84) darzulegen. Dabei gibt sie „Eine kurze Einführung in die 400-jährige Liturgiegeschichte zwischen Trient und Rom" (67–69). Es folgt ein genauerer Blick auf „Die Spendung des Sakramentes der Taufe" (69–75), wobei sie auf die Frage nach der Kinder- oder Erwachsenentaufe als pastorale Norm eingeht. Es schließt sich die Darstellung des Kindertaufritus mit ausführlichen Schaubildern an. Ziel ist keine Genese des Kindertaufritus im Rituale Romanum (1614), sondern der Verweis auf einige Unstimmigkeiten innerhalb des Kindertaufordo (vgl. 73). Weiterhin finden sich Anmerkungen zum Erwachsenentaufritus, zur Taufwasserweihe und zum Taufspender. Bei der „Spendung des Sakramentes der Firmung" (75–79) wird die Deutung der Firmung nach dem Armenierdekret genannt, der Firmritus nach dem Pontificale Romanum (1596) dargestellt sowie auf Fragen nach Firmalter und Reihenfolge der Initiationssakramente eingegangen. Abschließend blickt *Baumann* auf Veränderungen in den „dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorausgehenden Jahrzehnte[n]" (79f).

Martin Luther und das evangelische Taufverständnis vom 16.–18. Jh. (85–112) wird von *Karl Pinggéra*, Juniorprof. für Ostkirchengeschichte im Fachbereich Ev. Theol. Univ. Marburg, ausgeführt. Nach einer Einleitung (85–87) informiert er ausführlich über Luthers Taufverständnis (87–94) anhand verschiedener Quellen, wobei er auch auf Luthers Verteidigung der Kindertaufe eingeht. Es folgen eine Erläuterung des effektiven Verständnisses der Taufe in der lutherischen Theologie (95–97) und eine Darstellung des signifikanten Verständnisses in der reformierten Theologie (98–101) bei Zwingli und Calvin, wonach die „befreiende Gnadengabe Gottes [...] vom Sakrament nicht bewirkt, sondern nur ‚angezeigt'" (99) wird. Ebenso informiert *Pinggéra* über „Das Täufertum" (101–103) und verschiedene „Transformationen des evangelischen Taufverständnisses in Pietismus und Aufklärung" (104–107). Er geht intensiv auf das Verständnis der Taufe ein und bietet zugleich Einblick in die Entwicklung verschiedener Ströme der Reformation.

Darauf widmet sich *Ralph Olbrich*, wiss. Mitarbeiter an der Professur für Liturgiewissenschaft an der Univ. Bamberg, der *Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation in der Römisch-Katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil* (113–124). Nach einer kurzen Darstellung einzelner Konzilsaussagen zur Initiation (113f) wird die Taufe anhand der Feier der Kindertaufe (1971) und des Ordo Initiationis Christianae Adultorum (1972) erläutert (114–117). Es folgen „Möglichkeiten der Umsetzung der Taufordines am Beispiel der Gottesdienstträume" (118–121) von St. Christopherus / Sylt und Unbefleckte Empfängnis Mariens / Stegaurach und „Überlegungen zu Verständnis und Praxis der Initiation" (121–123): Dabei werden knapp Fragen zu Säuglingstaufe und Segensfeiern thematisiert sowie Firmung und Erstkommunion aufgegriffen.

Clemens Leonhard, Prof. für Liturgiewissenschaft an der Univ. Münster, fragt nach *Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in den orientalischen Kirchen* (125–142). Er untersucht die Riten der syrisch-orthodoxen Kirche, der apostolischen Kirche des Ostens und der koptisch-orthodoxen Kirche. Nach Beobachtungen zur Frage nach Säuglings- oder Erwachsenentaufe (126f) werden die Riten segmentiert und verglichen (128f). Auf einen kurzen Blick auf das Ritual vor der Taufhandlung (129) folgt eine ausführliche Darstellung der Taufe (129–133). Dabei stehen v. a. die Rolle des Öls und die einzelnen Salbungen als Gliederungselemente des Ritus im Vordergrund. An eine Auflistung der „Wirkungen und Bedeutungen der Initiation" (133–135) schließt sich eine „Zusammenfassung" (135f) und eine ausführliche Übersicht an (136–140), die Vieles von dem zuvor Dargestellten im Nachhinein veranschaulicht.

Auf der Grundlage zweier Einführungen erläutert *Christoph Brey*, Dozent für Deutsch als Fremdsprache an der Univ. Bamberg, „in der gebotenen Kürze" (143) *Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation in den orthodoxen Kirchen* (143–150). Nach Darstellung von „Taufe" (144–146), „Salbung mit Myron" (146f), weiterer Riten (148) und Hinweisen zu „Gültigkeit von Taufe und Salbung" (148) schließt der Beitrag mit einer Übersicht zu den „Taufriten der orthodoxen Kirche" (148f).

Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in den reformatorischen Kirchen des 19. und 20. Jh.s in Deutschland (151–164) behandelt *Jörg Neijenhuis*, Privatdozent für Praktische Theologie an der Univ. Bonn. Er geht auf die Taufpraxis (151) als Privatfeier ein, blickt unter „Taufliturgien" (151–153) auf Agenden des 19. Jh.s und geht ein auf „Gegenwärtige offizielle Taufliturgien" (153–155), die Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd III: Die Taufe (1988), das Taufbuch der Evangelischen Kirche der Union (2000) und die Reformierte Liturgie (1999). Anhand der Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD (2005) belegt er einen Rückgang der Haustaufen und Säuglingstaufen (155f), um dann die Frage zu stellen: „Taufe – eine Kasualie?" (156f). Dabei verzeichnet er ein „Bewusstmachen der sakramentalen und ekklesiologischen Bedeutung der Taufe" (157). Es folgen Ausführungen zu den Taufverständnissen von K. Barth, C. H. Ratschow, E. Schlink, P. Brunner und U. Kühn (157–161) sowie „ökumenische Perspektiven" (161f) und ein Blick auf die „Taufsituation heute" (162f).

Nachdem sich Literaturnachweise als Endnoten mit Kurzbibliographien am Ende der Artikel finden, ist dem Werk ein ausführlicher Apparat angefügt. Neben einem gerade für eine Einführung sehr hilfreichen *Glossar* (165–168) mit 70 Stichwörtern, die im Text gekennzeichnet sind, finden sich unter *Register und Indices* (169–195) Quellenverzeichnis (169–174), Literaturverzeichnis (175–188), Personenregister (189f), Belege aus der Bibel (190f) und ein Register zu Autoren und Texten (192–195). Dieses ausführliche Register ermöglicht es, das Werk auch bei gezielten Fragen zu verwenden, wobei das Verzeichnis „Autoren und Texte" im Vergleich zum Quellenverzeichnis sehr knapp ausfällt und durch seine Abkürzungen und Autorenangaben die Grenzen eines derartigen Unterfangens aufzeigt.

Es ist ein hohes Ziel, in einer Einführung die Geschichte der Initiation in ihrer ökumenischen Breite und rituellen Vielfalt darzustellen. Doch werden die Autoren diesem Ziel im Ganzen gerecht. Ritusübersichten und Vergleiche veranschaulichen dabei die Ausführungen und bei der Gratwanderung zwischen Überblick und Detailinformation in einem Einführungsband geht selbst sachkundigeren Lesern noch etwas auf. Die Artikel sind wie in jedem Sammelband von unterschiedlicher Qualität. So kommt der Ansatz, die gesamte Initiation zu behandeln, mit Blick auf die Kirchen der Reformation und die römisch-katholische Kirche an seine Grenzen: Informationen zu Firmung, Konfirmation und Ersteucharistie treten hinter den ausführlichen Darstellungen der Taufe zurück. Offen bleibt, inwieweit hier die Weihe der Öle auch hätte aufgegriffen werden können. Es ist bedauerlich, dass der aktuelle Ritus der römisch-katholischen Kirche auf der Grundlage von „Die Feier der Kindertaufe" (1971) dargestellt wird. Denn 2006 wurde die Neuausgabe dieses liturgischen Buches von der deutschsprachigen Bischofskonferenz approbiert und Anfang 2008 veröffentlicht. Dadurch erhält die Darstellung des aktuellen Ritus eher geschichtlichen Charakter. Zugleich entging den Autoren dabei auch die Chance, den in der Neuauflage enthaltenen deutschsprachigen Eigenritus der Taufe in zwei Stufen darzustellen und zu würdigen.

München Norbert Weigl

Urban, Albert Josef / **Bexten**, Marion: **Kleines liturgisches Wörterbuch**. Mit Zeichnungen von Benedikt Schaufelberger. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 331 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–451–29179–1.

Albert Josef Urban und Marion Bexten haben mit dem „Kleinen liturgischen Wörterbuch" einen wichtigen Versuch einer allgemeinverständlichen Darstellung der Liturgie nach Stichworten vorgelegt. Viele für die liturgische Praxis nützliche und für das Verständnis der Liturgiegeschichte wichtige Begriffe sind dort kurz erklärt und kommentiert.

Probleme an der Schnittstelle von Pastoral und Liturgie kommen kaum in den Blick. So kann gelassen gesagt werden, dass „wiederverheiratete Geschiedene [...] aufgrund der Bedeutung der Ehe als Sakrament zwar vom Empfang der Kommunion ausgeschlossen" (66) sind, dass aber zu veranlassen ist, dass sie „trotzdem spüren können, dass sie als Mitglieder der Gemeinde nach wie vor willkommen sind." „Empfang der Kommunion" wird nicht als Stiftung der Gemeinschaft *auch* unter den Menschen verstanden; vgl. S. 136 „Lat. *communio* (= Gemeinschaft [sic !]), Empfang der eucharistischen Gabe". Wie soll denjenigen, die die Kommunion nicht „empfangen" dürfen, gezeigt werden, dass die Liturgie impliziert, dass sie „als Mitglieder der Gemeinde [...] willkommen" sind?

Oft werden Gegenstände oder Ritualelemente ohne weitere Begründung oder einen Blick in die Geschichte, aber mit Hinweis auf ein „Brauchtum" als „Symbol" für irgendetwas bezeichnet: 127 „Kerzen sind [...] Symbol sowohl für unser eigenes Leben als auch für Christus" (vgl. 156). „Kerzen erinnern an [...]". Dass Kerzen in der Antike einige Jahrhunderte gebraucht haben, um liturgiefähig zu werden, wird nicht erwähnt. Die Aussage, dass die „versammelte Gemeinde" in der Eucharistie „das himmlische Hochzeitsmahl mitfeiert" (82), wäre eine sinnvolle Zusammenfassung nach einer ausführlichen Erklärung, ist aber ohne Kenntnis der Hintergründe nicht nachvollziehbar. Es muss Aufgabe jeder Elementarisierung von Liturgieinterpretationen sein, die allzu einfachen Sätze „Das Ritualelement X ist ein Symbol für Y" als unzureichend zu erweisen. „Liturgie verstehen" ist nicht „sich etwas dabei denken können" und nicht alles, was man sich dabei denken kann, ist „theologisch". Vgl. dazu S. 230: „Die theologische Deutung der Primiz als geistliche Hochzeit mit der Kirche wird durch die Primiz-Braut dargestellt." Obwohl sich derselbe Absatz von populärer Hochschätzung des Primizsegens als falscher Zuschreibung „magischer Kräfte" distanziert, stuft er den Brauch der „Primizbraut" als ein „theologisches" Symbol ein. „Volksfrömmigkeit" wird im vorliegenden Werk ansonsten (aber zu Unrecht) gering geschätzt. Sie neige dazu, „durch bestimmte Leistungen auf Gott Einfluss zu nehmen" (280). „Volksglaube" und „Magie" werden zusammen genannt (172). S. 45 wird implizit der Weihnachtsbaum in „vor-

christliche" Zeit datiert und als „Zeichen des Lebens", des Paradiesbaums und des Kreuzes interpretiert. Diese Deutungen widerlegen in jedem Fall die Behauptung (16), dass die allegorische Messerklärung nur bis zur Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s üblich war.

Dem Bemühen, die Erklärung vieler Lemmata stark zu vereinfachen, nützen Anmerkungen wie die Mitteilung, dass es unklar sei, ob „Amen" mit dem ägyptischen Gott „Amun" in Verbindung zu bringen sei, nicht (22). Auch die Bemerkung, dass das Besprengen „von" [gemeint ist wohl „mit"] „Opferblut [...] nach alttestamentlicher Vorstellung das Leben des Menschen" reinigen und schützen konnte, hätte einer näheren biblischen Erklärung, die der Text auf der Rückseite des Buchumschlags verspricht, bedurft (45). Ist hier die Besprengung mit Bundesblut (genannt ist Ex 24) gemeint? Im Kontext der Aussage, dass man in der Firmung „als mündiges Mitglied mit den sich daraus ergebenden Rechten und Pflichten in die katholische Kirche aufgenommen" (83) wird, fehlt eine Antwort auf die dadurch herausgeforderte Rückfrage, was dann die Funktion der Taufe und der Status ungefirmter Katholikinnen und Katholiken ist. Das „neue Gebot" Jesu in Joh 13,34 ist nicht, wie (88) behauptet, die Einrichtung des Rituals der Fußwaschung, sondern „liebt einander [...]". „Maranatha" ist in seinem Ursprung kein „Gebetsruf" der Urgemeinde (174), sondern eine Drohformel; vgl. M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft (TANZ 13), Tübingen 1991, 338–342. Das Vaterunser wird im späten 4. Jh. langsam Teil der Eucharistiefeier und ist daher nicht „seit frühester Zeit" in dieser Funktion in Gebrauch (274). Beim Diakonat betont das Werk (60f) eine direkte Kontinuität in ntl. Zeit, ohne Phöbe als *diakonos* zu erwähnen. Hier fehlt es an historischer Differenzierung der Entwicklung der Ämter. Dass sich Prozessionen im Mittelalter entwickelten, „als die kirchliche Liturgie vielen Menschen schwer zugänglich geworden war" ist nicht korrekt (45f). Prozessionen sind ein integrales Element der Stadtliturgie der antiken Reichskirche. Unter „Kindertaufe" wird zwar die Möglichkeit einer „Segensfeier" (129) erwähnt, erscheint aber nicht als Lemma, obwohl es im Schweizerischen Gesangsbuch (Nr. 15) schon vor der Möglichkeit der gestuften Feier der Taufe im neuen Ritualbuch von 2008 eine publizierte Feierform gab. Dass die Taufe notfalls von einem Laien „gespendet" werden kann (130), verschweigt (erst S. 246 mitgeteilt), dass das auch jemand tun kann und soll, der oder die kein Christ oder keine Christin ist.

Die Illustrationen dienen selten dem Verständnis des Eintrags, vgl. „Kirchenbänke" (131, 183) oder den schwer definierbaren Inhalt des „Tabernakel" (260), das Fehlen einer Abbildung für „Bursa" (49) neben einer normalen Tasche und einem einfachen Beutel, die im Kontext sinnlos sind, oder „Taufbecken" (262, wo die obere der beiden Zeichnungen kein sinnvolles reales Objekt erschließen lässt) sowie liturgische Gewänder, die zwar informativ, aber dem Text nicht zugeordnet sind (95). Das „Messbuch" erscheint als alter Kodex mit Bünden und der griechischen Aufschrift „Licht/Leben" (183).

Viel Platz wird durch Text eingenommen, der in einem Lexikon unangebracht ist, wie lange Bibelzitate zu den Cantica und die Tagesgebete zu Heiligenfesten. Der Abdruck der Liturgiekonstitution, die in dieser Form auch im Internet zur Verfügung steht, hätte einer Kommentierung bedurft. Der Konzilstext ist nicht so niederschwellig wie der Rest des Buches. Rätselhaft ist, warum beim „Ave Maria" (33, ein Eintrag „Gegrüßet seist du Maria" fehlt) nicht aber beim „Vaterunser" (276) der lateinische Text mitgegeben wird.

Als positive Beispiele ist beim Lemma „Aschermittwoch" die Rede von der „Auflegung" der Asche (29f) zu vermerken, obwohl dann nicht erklärt wird, wie es zum tatsächlich oft geübten Brauch des Aschenkreuzes kommt. Der Eintrag „Ministrant" (185f) betont, dass die Ministranten nicht mehr als „Vertreter" des Volkes verstanden werden. Mehrfach wird angemerkt (68f, nicht aber 76) dass das Hochgebet als ganzes Konsekrationsgebet ist.

Das Werk ist ein Versuch, eine Lücke zu schließen, die seine Autoren klar und korrekt erkannt haben. Ein modernes liturgisches Handlexikon ist ein Desiderat. Diese Lücke wurde mit dem vorliegenden Werk nicht geschlossen.

Münster Clemens Leonhard

Praktische Theologie

Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, hg. v. Dorothea Greiner / Erich Noventa / Klaus Raschzok / Albrecht Schödl. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 320 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–374–02509–1.

Der vorliegende Bd ist in sechs Kap. eingeteilt: 1. Einleitung; 2. Erfahrungen; 3. Theologische Reflexionen; 4. Formen, Ausbildungen und Standards; 5. Geistliche Begleitung für den Pfarrberuf; 6. Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung. Die Autorinnen und Autoren gehören zumeist zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Der Theologe und Psychologe Klemens Schaub, der zwei Beiträge geschrieben hat, ist katholisch.

Er legt im ersten Kap. „Definitionen und Kriterien" der Geistlichen Begleitung vor und informiert über den Geistlichen Begleiter sowie den Prozess und die kurze Geschichte der Begleitung, sodann über ihre Merkmale. „Die trialogische Struktur der Geistlichen Begleitung konkretisiert sich in zwei grundlegenden Haltungen: der ‚kontemplativen Grundhaltung' und der ‚doppelten Empathie'." (22) Es geht darum, den Anruf Gottes in Lebensgeschichte und Erfahrungen zu erkennen und auf ihn zu antworten. Es entfalten sich Charismen, in denen auch die Gefahr der Sünde erkannt wird.

Es folgen im zweiten Kap. Erfahrungen verschiedener Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter – im Gemeindeleben und im Pfarramt, bei Exerzitien (im Alltag) und in der Ausbildung zum Geistlichen Begleiter sowie in der Krankenhausseelsorge. Vorzügliche Beiträge zielen auf Geistliche Begleitung bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer („Gemeinsames Leben", 1939). Danach kommen Hinweise auf verschiedene Ansätze Geistlicher Begleitung, auch in Seelsorgekonzepten (z. B. bei Rudolf Bohren) und in der Gemeindeentwicklung, sodann in der Wechselbeziehung von ‚Burnout' und geistlichem Leben, v. a. in „helfenden" Berufen, schließlich auf eine Theologie des Herzens. Klaus Raschzok, Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, reflektiert z. B. Geistliche Begleitung in der Aszetik. „Neu in den Blick kommt auch das Gebet für die Begleiteten als Aufgabe der Begleiter, ebenso wie die eigene Schriftbetrachtung der Begleiter. Beide stellen korrespondierende Tätigkeiten im Sinne einer Begleitungspraxis für das Geben Geistlicher Begleitung dar. In der Geistlichen Begleitung darf und muss von der Gottesbeziehung und vom Gebet die Rede sein, ohne dass sich der Begleiter dafür entschuldigen oder sich schämen muss." (195) Es zeigen sich – in gegenseitigen Rückfragen – im dritten Kap. Einsichten einer dialogischen Theologie.

Im vierten Kap. geht es u. a. um Exerzitien, um die Bereicherung der evangelischen Seelsorgelandschaft, um Ausbildungen zur Geistlichen Begleitung im Bereich einzelner evangelischer Landeskirchen – mit Adressen (246–260). Vorgestellt wird auch die Ausbildung zur Geistlichen Begleitung in der ev. Communität Christusbruderschaft.

Das fünfte Kap. beschäftigt sich mit der Geistlichen Begleitung für den Pfarrberuf – von Vikaren, in der Fortbildung in den ersten Amtsjahren und im Pastoralkolleg. Am Schluss schließlich – im 6. Kap. – folgt die Darstellung „Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung" (von Oberkirchenrätin Dorothea Greiner, Leiterin der Personalabteilung im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern). Es ist sehr zu begrüßen, dass hier die Bedeutung der Geistlichen Begleitung von kirchenleitender Seite herausgestellt wird. Dazu schreibt auch Landesbischof Johannes Friedrich in seinem Vorwort: „Für mich werden damit wesentliche Elemente der Geistlichen Begleitung umrissen: behutsame Nähe, hilfreiche Anstöße für den eigenen Glaubensweg, Klärung und Vertiefung der eigenen Gottesbeziehung, neue missionarische Handlungsfähigkeit." (5)

Der vorliegende Bd gibt gute ein- und weiterführende Klärung. Es ist zu betonen, dass Geistliche Begleitung in ökumenischer Perspektive geschieht. Ein vorzügliches Buch!

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Grethlein, Christian: **Grundinformation Kasualien**. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Leben – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 416, € 24,90 ISBN: 978–3–8252–2919–1.

Bereits mit dem Titel unterstreicht Christian Grethlein, Ordinarius für Praktische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. in Münster, die Spannung, in der er die Kasualien heute verortet sieht. Die sog. Kasual-Gottesdienste (Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung) sind zum einen im kirchlichen Kontext Orte der „Kommunikaton des Evangeliums", der Vf. will diese Kasual-Gottesdienste jedoch von seinem erfahrungswissenschaftlichen Ansatz her deuten. Diese Spannung wird bereits im ersten Satz des Vorwortes deutlich, wenn der Vf. es als seine ihn seit Langem beschäftigende Aufgabe bezeichnet, nach einer „zeitgemäßen Form des Christseins" (13) zu suchen. Für den Vf. sind die Kasualien jene liturgischen Handlungen, „in denen sich für die meisten Menschen in Deutschland Christsein konkretisiert" (13). Da der Vf. einen ökumenischen, liturgiewissenschaftlichen Ansatz favorisiert (der Vf. dankt ausdrücklich seinem inzwischen emeritierten Münsteraner Fachkollegen an der Kath.-Theol. Fak., Prof. Dr. Klemens Richter, 13), erscheint es sinnvoll, diese jüngste Veröffentlichung des Vf.s auch aus der Perspektive eines Liturgiewissenschaftlers röm.-kath. Provenienz kritisch gegenzulesen.

Der Vf. gliedert das mit knapp über 400 Seiten sehr umfangreiche Werk in vier Hauptteile. Diesen vier Hauptteilen sind Prolegomena vorangestellt, die, als ein kurzer Abriss der Forschungsgeschichte, die Entwicklung des Begriffs „Kasualien" in den entsprechenden praktisch-theologischen Lehrbüchern seit der Zeit Friedrich Schleyermachers im 19. Jh., über neuere und neueste Ansätze hinweg, untersuchen.

Es folgt ein erster Hauptteil mit der Überschrift „Grundlagen einer Theorie der Kasualien", in welchem der Vf. sich zunächst den Kasual-Gottesdiensten in religionstheoretischer Perspektive zuwendet (§ 5, 42–51) und dann die ritualtheoretische Perspektive behandelt (§ 6), die schon im Titel des Gesamtwerks, „Übergänge des Lebens" im Anklang an das Standardwerk Arnold van Genneps aus dem Jahr 1909, „Les Rites de passage", deutlich wird (52–62). Es folgt ein liturgietheologischer Teil über die Theologie des Segens (§ 7, 63–73), ein religionssoziologischer Teil, der sich mit den familientheoretischen

Herausforderungen beschäftigt (§ 8, 74–86) und ein ekklesiologischer Teil (§ 9, 87–98).

Der zweite Hauptteil widmet sich dem christlichen Initiationsritual, also der Taufe als *der* grundlegenden Kasualie (99–211).

Der dritte Hauptteil wendet sich den Kasualien „an elementaren Übergängen im privaten Leben" zu (212–322) und fasst hier so unterschiedliche Gottesdienstformen wie die Trauung, die Segnung eines Ehepaares, die Bestattungsriten, aber auch die Gottesdienste angesichts von Katastrophen zusammen.

Der vierte Hauptteil des Buches mit der Überschrift: „Kasualien an elementaren Übergängen im Kontext großer sozialer Organisationen – Anregungen zu ihrer Entwicklung" (323–407) fragt nach der Praxis des Einschulungsgottesdienstes, nach dem Ritual der Krankensalbung und fasst schließlich die vorgelegten Überlegungen in drei Paragraphen als Ausblick zusammen unter der Überschrift: „Kasualien als Stationen auf dem Taufweg" (390–407).

Schon in den Prolegomena formuliert der Vf. seine Hauptthese, „die Kasualien als Kommunikation des Evangeliums an Übergängen im Leben" zu bestimmen. Ihre theologische Wertung erfahren die Kasualien also bei G. dadurch, dass sie (im Anschluss an Ernst Lange) als Kommunikation des Evangeliums gedeutet werden. Diese Kommunikation des Evangeliums hat sich dann in den konkreten gottesdienstlichen Formen, die zumeist als Übergangs- und Schwellenritus gedeutet werden, an den Übergängen des Lebens zu bewähren. Hier greifen also theologische und erfahrungswissenschaftliche Dimension ineinander und sollen sich gegenseitig bereichernd ergänzen.

Wenn der Vf. im ersten Teil seines Buches die Grundlagen einer Theorie der Kasualien entwickelt, so erinnert dies allerdings an das auch im Bereich der röm.-kath. Theologie (zumindest aus liturgiewissenschaftlicher Sicht) häufig genug kritisierte Projekt einer allgemeinen Sakramentenlehre, das versucht, von der konkreten liturgischen Feierform absehend, allgemein Grundsätzliches zu den rituellen Vollzügen der Sakramente und Sakramentalien, also in unserem Fall zu den Kasualien, herauszupräparieren.

Schon hier stellt sich die Frage, wie weit der Vf. nicht in seiner Darstellung der Kasualien als zwischen theologischen Vorgaben und erfahrungswissenschaftlichem Ansatz oszillierend letztlich vor dem erfahrungswissenschaftlichen Ansatz kapituliert. So scheint im Weiteren genau dieser erfahrungswissenschaftliche Ansatz das Auswahlkriterium zu sein, das den Vf. veranlasst hat, bestimmte gottesdienstliche Feierformen in die Reihe der Kasualien einzufügen, andere aber gar nicht erst in den Blick zu nehmen.

Zwar spricht sicher nichts dagegen, wie der Vf. bei der Darlegung der Begriffsgeschichte in den Prolegomena zeigt, den ohnehin sehr statuarisch-theoretisch umschriebenen Begriff der Kasualie neu zu interpretieren und auszuweiten, jedoch vermisst der Rez. hierfür die entsprechenden präzisen und klaren theologischen Kriterien. Warum ist der Einschulungsgottesdienst Kasualie (wäre es dann die Schulentlassfeier nicht auch?), und sind etwa wirklich alle Gottesdienste angesichts von Katastrophen in das Schema der Kasualien einzusortierten?

Positiv hervorzuheben ist die exponierte Stellung, die der Vf. dem Sakrament der Taufe als dem für alle weiteren gottesdienstlichen Vollzüge grundlegenden Ritual beimisst. Wird die Begründung, die der Vf. anführt: „Die Taufe ist auf Grund ihrer biblischen Begründung als einzige Kasualie unverzichtbar" (37), vor der durchaus komplexen Fragestellung einer *institutio sacramenti* auch etwas differenzierter ausfallen müssen, als dies beim Vf. der Fall ist, so ist das Anliegen des Vf.s, gerade im ökumenischen Kontext die Taufe als die grundlegende Kasualie stark zu machen und quasi als hermeneutischen Schlüssel für die übrigen Kasualien zu verwenden, sicher positiv zu bewerten.

Doch gerade im Hinblick auf die Taufe wird ein Grunddilemma der Ausführungen G.s deutlich, das sich in der lapidaren Frage zusammenfassen lässt, ob es wirklich möglich ist, von Kasualien als liturgischen Grundvollzügen der Gemeinde zu sprechen, ohne näher zu definieren, von welchem Kirchen- und Gemeindeverständnis man eigentlich ausgeht. Anders gefragt: Ist die theologische Legitimierung der Kasualien nicht automatisch einigermaßen dürftig, wenn eine ekklesiologische Grundkonstante, dass es sich bei diesen liturgischen Feiern um Feiern der versammelten Gemeinde (= der kirchlichen Gemeinschaft) handelt, nicht genügend in den Blick kommt?

So beginnt der Vf. das dritte Kapitel zum Thema „Taufe" als Grund- und Vollzugspunkt des Christseins zwar sehr vollmundig mit einem Zitat von Reinhard Meßner, in dem dieser sagt: „Christsein und Kirche sind ohne Taufe – ohne den Prozess der Initiation – undenkbar" (hier 101). Genau dieses spannungsreiche Wechselverhältnis von Christsein und Kirche wird jedoch bei der starken Akzentuierung des erfahrungswissenschaftlichen Kontexts in den nachfolgenden Ausführungen des Vf.s weitgehend ausgeblendet.

Dabei erscheint die an manchen Stellen geradezu anti-ekklesial anmutende Position G.s vor dem Hintergrund der jüngeren ökumenischen Gespräche über die Frage der Sakramente und über das Kirchenverständnis etwas fragwürdig. Im Ringen um ein gemeinsames ökumenisches Verständnis von Liturgie und Sakramenten als Grundvollzügen der Kirche ist man hier in den ökumenischen Dialogen doch schon weiter gekommen, als dies die Ausführungen des Vf.s vermuten lassen.

Doch der Vf. geht von einem stark individualisierten Ansatz aus. Ihn interessiert, was den Einzelnen an Bedürfnissen betrifft. Etwas unterbelichtet scheint hingegen der Aspekt, dass jede Amtshandlung auch einen sozialen und einen kirchlichen Aspekt hat. Bei diesen ekklesiologischen Aspekten nimmt der Vf. anscheinend nur den *theologischen* Aspekt in den Blick, der aber zumindest aus röm.-kath. Perspektive doch zu unterscheiden wäre von einem Blick auf die kirchliche Tradition. Dass die Tradition als solche einen normativen Charakter hat, dass also legitimerweise Kirche in ihrer Ordnung der Sakramente, der Rituale, der Kasualien, bis zu einem gewissen Grade selbst in die Spannung eingebunden ist zwischen jenen traditionellen Teilen, die kraft göttlichen Ursprungs eben nicht der Veränderung unterliegen, und jenen äußerlichen Ausdrucksformen der Feiergestalt, die sich im Laufe der Zeit wandeln können und wandeln dürfen, kommt nach Meinung des Rez. zu wenig in den Blick.

Diese Spannung wird in den Ausführungen des Vf.s immer wieder deutlich: So attestiert der Vf. etwa bei der Frage nach konfessionellen Differenzen beim Patenamt der Taufe, dass es an diesem Punkt immer wieder zu einem Konflikt kommt, „der in der unterschiedlichen Ekklesiologie und Sakramentenlehre begründet ist" (126). Der Grund für die Tatsache, dass aber in der röm.-kath. Kirche nur ein Katholik Taufpate werden kann, ist eben nicht nur, wie der Vf. insinuiert, eine kirchenrechtliche Festlegung, sondern das Kirchenrecht reflektiert hier ein unterschiedliches ekklesiologisches und sakramententheologisches Verständnis dessen, was Taufe ist.

Hier haben die jüngeren Bemühungen um eine erneute Konvergenz im Hinblick auf die Frage des Verständnisses der Taufe in den vergangenen Jahren im Ökumenischen Dialog, *gerade* im Bereich der Liturgiewissenschaft, ein vertieftes Verständnis entwickelt, das weit über das Gegenüberstellen rein disziplinarischer kirchenrechtlicher Aussagen hinausgeht.

Äußerst lesenswert sind vor diesem Hintergrund auch die Ausführungen G.s zur Frage der Konfirmation, wenn er diese mit Überlegungen zur römisch-katholischen Firmpraxis konterkariert. Dabei legt der Vf. jedoch den Fokus auf die Frage der Arbeit mit Konfirmanden, und weniger auf die Frage der liturgischen Feier der Konfirmation selbst. Dies scheint dem Rez. ein typisches Beispiel dafür zu sein, dass die erfahrungswissenschaftliche Deutung allein ins Leere läuft, wenn sie sich nicht produktiv an harten theologischen/liturgischen Fakten reiben darf. Anders formuliert: Wenn gegenüber der als langweilig und öde empfundenen (liturgischen) *Feier* der Konfirmation die Vorbereitung auf die Feier spannend und interessant wirkt, so wäre ja auch einmal kritisch zu hinterfragen, ob hier nicht etwas grundlegend falsch läuft? Es wäre zu fragen, in welcher *Art und Weise* Konfirmanden auf die liturgische Feier vorzubereiten wären, und ob nicht vielleicht ein mystagogischer Ansatz, der bei der *Feier* des Glaubens ansetzt, hilfreich und zielführend sein könnte.

Wie schwierig zudem verallgemeinernde Aussagen über das rituelle Verhalten heutiger Jugendlicher sind, zeigt sich etwa in einem Zitat, das der Vf. von R. Sauer (Mystik des Alltags, Freiburg 1990, dort 82ff) übernimmt, wo davon die Rede ist, dass ein Jugendlicher sich in sein Zimmer einschließt und sich „eine tolle Platte" auflegt. Welcher Jugendliche legt heute, im Jahr 2009, noch „tolle Platten" auf? Anders formuliert: Gerade die Tatsache, wie schnell solche pauschalisierenden Aussagen über „die Jugendlichen", im Zeitalter von Ipod und sonstigen MP3-Playern, die ein völlig neues, stark individualisiertes, geradezu antisoziales Hörverhalten geschaffen haben, veraltet sein können, macht doch deutlich, dass es das eigentliche Desiderat der liturgiewissenschaftlichen Reflexion wäre, solchen – sicher differenziert zu beobachtenden – Phänomenen der Jugendkultur starke theologische Argumente entgegenzusetzen und diese miteinander ins Gespräch zu bringen.

So stellt sich im Hinblick auf die hier vorgelegten Überlegungen des Vf.s die grundlegende Frage: Wird in den Ausführungen des Vf.s nicht zu schnell das kirchlich situierte Ritual auf das Prokrustes-Bett des erfahrungswissenschaftlichen Ansatzes gezerrt? Werden nicht allzu schnell Diskontinuitäten in synchroner wie diachroner Hinsicht, also Ungleichzeitigkeiten, die doch als produktive Spannungen aufgegriffen werden können, einseitig problematisiert, so dass es letztlich die Kasualie ist, die sich anpassen muss?

Hieraus ergibt sich die Frage: Wie kann christliche Identität, wie der Vf. zum Abschluss seines Buches pointiert fragt, gelingen, wenn es uns nicht möglich ist, in einer zunehmend säkularisierten Welt, gerade als Christen in unseren rituell-liturgischen Vollzügen, eine klare Kommunikation zu pflegen? Wäre es nicht notwendig, gerade im Hinblick auf Kasualien, deutlich zu machen, was das Unaufgebbare dieser gemeinschaftlichen Vollzüge ist? Wäre es nicht notwendig, *gerade* wenn man den vom Vf. favorisierten Ansatz, die Taufe als *die* grundlegende Kasualie zu bestimmen, zugrunde legt, noch deutlicher herauszuarbeiten, inwiefern alle weiteren liturgischen Vollzüge im Bereich der Kasualien in enger Verbundenheit mit den liturgietheologischen Paradigmen der Taufe zu füllen sind? Wäre nicht *gerade*, wenn man dem Ansatz des Vf.s folgen möchte, deutlich zu machen, dass die Kasualien hier einen stark diakonischen Aspekt haben, so dass wir zu Recht in der jüngeren liturgiewissenschaftlichen Reflexion von Riten-Diakonie sprechen können? Wäre es dann nicht aber auch notwendig, gerade im ökumenischen Gespräch, zu verdeutlichen, welches die unabdingbaren Grundvoraussetzungen für die kirchlichen Grundvollzüge (= in der römisch-katholischen Terminologie: Sakramente) sind? Und müsste nicht deutlich gemacht werden, wie sich diese *Voll*formen unterscheiden von jenen *Vor*formen, also katechumenalen Gottesdienstformen, die wirklich als Schwellenriten fungieren können, weil sie Menschen mit möglichst niedrigschwelligen Angeboten einladen möchten, sich auf

ihrer Suche dem Sinn und Grund ihres Lebens, dem lebendigen Gott, über gottesdienstliche Vollzüge anzunähern?

Müsste also bei Kasualien nicht stärker unterschieden werden zwischen dem, was wir gemeinhin Liturgie nennen, im engeren Sinne, als Grundvollzug der kirchlichen Gemeinschaft, und einem weiten Feld an gottesdienstlichen Vollzügen, die wirklich einladend, diakonisch sein können?

Dies sind Anfragen, die sich der Rez. bei der intensiven Lektüre des umfangreichen Buches von G. stellt. Das Buch ist gerade darin stark, dass es zum Diskurs einlädt. Es ist ökumenisch wach und sensibel geschrieben. Der Vf. bezieht Stellung, zuweilen pointiert, zuweilen aus Sicht des Rez. auch in einer gewissen Einseitigkeit. Gerade hier wäre es lohnend, das Gespräch weiter zu führen.

Wie kann eine im ökumenischen Kontext situierte tauforientierte Kasualpraxis aussehen? In der jüngeren römisch-katholischen liturgiewissenschaftlichen Diskussion wird doch deutlich darauf verwiesen, wie *hilfreich* auf der einen Seite ein Verständnis der Sakramente und Sakramentalien als Schwellenriten ist, dass es jedoch unabdingbar notwendig ist, darauf zu verweisen, dass jene Schwellen, von denen hier die Rede ist, nicht einfach die gesellschaftlich festgelegten Schwellen sind: Taufe ist mehr und anderes als die Feier der Geburt eines Kindes, Firmung/Konfirmation ist, zumindest von der liturgischen Feiergestalt her, mehr und anderes als ein Ritus des Erwachsenwerdens.

Insofern wagt der Rez. abschließend zu fragen, ob nicht die taufheologische Konzeption der Kasualien, die G. zu Recht favorisiert, sich im *positiven* Sinn gegen eine Deutung der Kasualien als „Bewältigung der praktisch-theologischen Herausforderung durch soziale und v. a. familiäre Veränderungen" (407) sperrt? Hier wäre der vom Vf. angerissene Diskurs weiterzuführen (407).

Das umfangreiche Buch des Vf.s ist jedenfalls weit mehr als eine Grundinformation Kasualien, es ist ein anregendes, zu einem weiteren vertieften theologischen Diskurs einladendes Kompendium, dem man eine weite Verbreitung und eine große Leserschaft wünscht.

Würzburg Martin Stuflesser

Kommunikation des Evangeliums. Festschrift für Udo F. Schmälzle, hg. v. Tobias Kläden / Judith Könemann / Dagmar Stoltmann. – Münster: Lit 2008. 296 (Theologie und Praxis, 35), pb. € 29.90 ISBN: 978–3–8258–1190–7.

Wer eine Festschrift zur Hand nimmt, weiß noch lange nicht, was ihn erwartet. Von der fast unbegrenzten Sammlung von aktuellen Beispielen befreundeter Autoren, über eine präzise Forschungsfrage, die dem Geehrten am Herzen liegt, bis zur Dokumentation seiner Forschungsleistung findet sich fast alles. Den Hg./inn/en der Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Udo F. Schmälzle ist es gelungen, eine sehr persönliche und wissenschaftlich präzise Sammlung vorzulegen. Persönlich ist sie nicht nur, weil biographische Perspektiven den Bd eröffnen; vielmehr sind dann in der inhaltlichen Entfaltung nicht nur die wissenschaftlichen Leistungen Schmälzles erkennbar, sondern auch seine biographische Prägung. Vom Erkenntnis leitenden Interesse spricht die Pastoraltheologie und genau dieses wird immer neu erkennbar.

In sieben Schritten werden wir durch den Bd geführt: *Franziskanisches* wird nicht nur im biographischen Beitrag von Helmut Schlegel, einem Wegbegleiter seit Internatszeiten im Franziskanerorden, sondern auch in den Reflexionen im Anschluss an die Franziskanischen Fioretti (Kap. 11) deutlich, die sein Münsteraner Kollege Reinhard Feiter vorlegt. *Pastorale Grundlagen* bearbeiten die emeritierten Kollegen und Lehrer Rolf Zerfass (in Rezeption von Henry Nouwen) und Walter Fürst (Glaube – Hoffnung – Liebe), sowie der Schüler Stefan Gärtner (zum Projekt „Gott handeln"). Die Arbeit in der *Schule*, mit der Schule und über die Schule prägt bis in die Gegenwart die Arbeit von Udo F. Schmälzle. Das franziskanische Gymnasium Kreuzburg in Groß-Krotzenburg (Bernward Bickmann) war stets mehr als nur ein Experimentierfeld. Die Beiträge zur Schulpastoral und Erwachsenenbildung, die in der Elternarbeit der Schule eine große Rolle spielen (Martina Blasberg-Kuhnke und Judith Könemann), stehen dafür.

Seit Jahren begleitet Schmälzle die Arbeit *diakonischer Initiativen* und der Caritasverbände. Ottmar Fuchs reflektiert die Opfer-Täter-Perspektive, Karl Baus und Martin Schomaker (Sakramentenpastoral) bewegen sich an den Grenzen zwischen Schul- und Sozialarbeit, im Blick auf arme Familien und die Kinder- und Bildungsarmut.

Beziehung und Kommunikation (Egon Spiegel: Soziotheologie, Hermann Steinkamp: Meta-Kommunikation und Bernhard Grümme: Beziehung als Kategorie der Religionspädagogik) sind Themen des nächsten Abschnitts, bevor Giancarlo Collet und Franz Weber die internationale Perspektive der *Evangelisierung* eröffnen.

Dass alles Wirken Schmälzles – auch interdisziplinär – immer auch im konkreten Bezug zur Praxis steht, verdeutlicht der abschließende Teil über *Praktische Theologie im Dialog*. Ökumene (Dagmar Stoltmann), Gottesglaube (Karl Gabriel), Psychologie (Tobias Kläden) und Homiletik (Jürgen Werbick) werden bearbeitet.

Die Themen entfalten die Denk- und Handlungsfelder eines Theologen, der 20 Jahre lang ausgehend vom Lehrstuhl in Münster an vielen Orten mitwirkt.

Die Verhältnisbestimmung von Orthodoxie und Orthopraxis wird von Udo Schmälzle mit einem gewissen Vorrang des „Tatzeugnisses" (9) vorgenommen. Stefan Gärtner spricht ausdrücklich vom Pastoralprojekt „Gott handeln": „Weil die Rede von Gott manchmal missbraucht und damit unbrauchbar geworden ist, sollten die Praktische Theologie und die Pastoral zunächst die Tat voranstellen, um heute der Sache Gottes gerecht werden zu können." (71) Diese Präferenz hat Schmälzle mit Feiter von Franziskus gelernt, der „die Predigt der Tat ohnehin der Predigt des Wortes vorgezogen" (41) hat. So soll es heutiger Theologie nicht nur „um die Denkbarkeit des Glaubens, sondern zugleich immer auch um seine bewusste Praktizierbarkeit" (50, Fürst) gehen. In unterschiedlicher Akzentuierung wird die Entscheidung Schmälzles von den Autoren untermauert. Dieser Vorrang der Tat wird noch stärker, wenn in Kontingenzerfahrungen die Sprache an ihre Grenzen kommt. „Denn in den genannten Situationen, in denen die Worte an Grenzen stoßen, weil redlicherweise das Stammeln und manchmal sogar nur das Schweigen bleibt, kann doch gehandelt werden. Durch die Präsenz, durch das Aushalten, durch das Mitleiden, durch das in Beziehung bleiben ohne vor der Situation zu fliehen ‚redet' der Seelsorger und verkündet so das Evangelium." (78, unter Verweis auf A. Baart, Een theorie van de presentie, Utrecht 2001).

Der Vorrang der Tat könnte zu einem gewissen Pragmatismus verführen, wenn er nicht sowohl in seinen Hintergründen wie in seinen Gefährdungen immer wieder reflektiert wird. So öffnet Ottmar Fuchs die notwendige Reflexion auf das Spannungsverhältnis von Opfer und Täter (145–157). Fuchs erkennt, dass die „Akteure der Geschichte" immer zugleich beides sind, Opfer und Täter (149). Jeder herrschende Konsens, auch in Wissenschaft und kirchlicher Praxis, etabliert sich auf Kosten derer, die nicht mitreden können. „‚Vernünftiges' Vorgehen ist oft von denen definiert, die die kommunikative und strukturelle Macht dazu haben." (148 unter Verweis auf H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1968). Da es aus diesem Dilemma keinen Ausweg gibt (151), fordert Fuchs ein perspektivisches Wachsam-Werden (153): „Wenn man Jesu Handeln, seinen Weg zum Rand der Gesellschaft, auch für die Erkenntnistheorie ernst nimmt, dann ist auch im Bezug auf die Geschichte von diesem Rand her das je Wichtigere und Richtigere zu sehen, einmal von den Schwachen und Bedrängten her, zum anderen aber auch von den Sündern und Sünderinnen her, denen Jesus ebenfalls nahe gekommen ist, um ihnen Versöhnung zu eröffnen." (153f). Mit Steinkamp ist die Wahrnehmung der Ambivalenzen in Kommunikation (202) und pastoralem Handeln unabdingbar. Selbstevangelisierung der Kirche ist bleibende Voraussetzung für die befreiende Neuevangelisierung (243), Umkehr eine Grundhaltung christlichen Lebens.

Schule ist ein zentraler Brennpunkt der Gesellschaft und ein zentraler Ort der Begegnung. Die Handlungsprägende Frage muss sein, was Kirche zugunsten von Schülerinnen und Schülern, Eltern und Lehrerinnen und Lehrern (105 – hier ist mir einer der wenigen Satzfehler begegnet) tun kann. Von dieser Erfahrung geht Schmälzle aus, hier beginnen auch seine wesentlichen Beiträge zur Bildungsarbeit. Martina Blasberg-Kuhnke berichtet von der Evaluation der Bildungsarbeit der katholischen Erwachsenenbildung in Niedersachsen (117–126) mit ihren 71 Einrichtungen und verdeutlicht in diesem Sinne die Felder der Profilbildung. In der Bildungsarbeit kommt es darauf an, was Kirche für die Menschen einbringen kann, z. B. in den Feldern Gender-Mainstreaming, Alter und Familie. Bildung gewinnt einen neuen Platz, wenn der Zusammenhang zwischen Spiritualität, Wertebedürfnis und moderner Gesellschaft (129) erschlossen werden kann.

Wenn Rolf Zerfaß in seinem Beitrag (83–98) entlang einer Würzburger Diss. von J. T. Karickal die Vita und die Theologie von Henry Nouwen referiert, dann klingt implizit die Nähe zu Udo Schmälzle an: Die Spiritualität Nouwens, die den Vorrang der Liebe für das christliche und priesterliche Leben stärkt, den unbedingten Vorrang des Menschen und der Welt, findet sich auch bei Schmälzle wieder. „Seelsorge meinte für Nouwen mehr als Professionalität: alles entscheidet sich daran, ob sie ‚von Herzen' kommt. Die Sprache des Herzens aber ist immer einfach. Daher kann Nouwen zentrale theologische Kategorien in Metaphern der Alltagssprache formulieren (also Gastfreundschaft, wache Präsenz, schöpferische Absenz, Solidarität u. a.); deshalb gehört zu seinem Verständnis von Professionalität die Fähigkeit, vom eigenen Glauben wie vom eigenen Zweifel zu sprechen, von der eigenen Wunde wie vom eigenen Glück – aber so, dass dies alles verknüpft wird mit dem Bekenntnis zu Jesus und seiner Weise, auf die Treue Gottes zu setzen." (97)

Diese Festschrift kann und will nicht alles explizieren, was den Geehrten auszeichnet. So finden sich beispielsweise kaum Spuren seines hochschul- und wissenschaftspolitischen Engagements. Doch kann ein Theorieansatz, wie ihn Udo F. Schmälzle lebt, nicht nur im Schreiben und Lehren, sondern eben gerade auch im Handeln sich wieder finden, wahrscheinlich an mehr Orten, als einer überblicken kann. Der Bd hilft, den Geehrten zu erkennen und einen zeitgemäßen Ansatz Praktischer Theologie heute durchzubuchstabieren.

Fulda Richard Hartmann

Seelsorge und Psychoanalyse (Praktische Theologie heute, 89) hg. v. Isabelle Noth / Christoph Morgenthaler. – Stuttgart : Kohlhammer 2007. 192 S., kt € 25,00 ISBN: 978–3–17–019972–9.

Im Jubiläums-Jahr um Sigmund Freuds 150. Geburtstag widmete die Univ. Bern am 11. Nov. 2006 eine Tagung den Anfängen der theologischen Rezeption der Psychoanalyse in der Schweiz, für welche in besonderer Weise die Gestalt des reformierten Zürcher Pfarrers Oskar Pfister und seine langjährige Freundschaft zu dem Begründer der Psychoanalyse stehen. Der vorliegende Bd dokumentiert die Vorträge dieser hochkarätigen Tagung und ordnet sie zu drei Themenblöcken: I. Zur Historie, II. Zur Systematik, III. Zur Anwendung. Die Autoren sind v. a. evangelische Theologinnen und Theologen mit psychologischen und psychoanalytischen Kompetenzen, Interessen und Praxiserfahrungen.

Nach dem Vorwort gibt Isabelle Noth eine knappe Einführung und Übersicht über die dreizehn Einzelbeiträge und spricht darin bereits die von Christoph Morgenthaler (59–67: Zur Funktion der Psychoanalyse in der gegenwärtigen Pastoralpsychologie. Acht Thesen mit Erläuterungen) monierte Einseitigkeit des Dialogs [der Poimenik] mit der Psychoanalyse an: Während Theologie und Seelsorge sich von der Psychoanalyse in tiefgreifender Weise herausfordern und beeinflussen ließen, ist dies umgekehrt nicht der Fall. Von einem wirklichen interdisziplinären Dialog zwischen *Theologie* und *Psychoanalyse*, in dem auch die Psychoanalyse zu einer fundierten Auseinandersetzung provoziert worden wäre, kann trotz aller sehr lernbereiten *pastoralpsychologischen* Psychoanalyserezeption nicht die Rede sein. Allerdings werden die wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten, Erfordernisse und Desiderate solchen interdisziplinären Dialogs auch im vorliegenden Bd kaum eigens reflektiert oder kontrovers diskutiert – was sich auf anderer Ebene auch im Vermeiden einer Theorie- und Methodendebatte innerhalb der sog. Pastoralpsychologie und zwischen den Sektionen der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie wiederfindet, der einige Kontribuenten angehören.[1]

Selbstkritisch konstatiert Wolfgang Drechsel für die psychoanalytische Richtung in der sog. Pastoralpsychologie „eine Spaltung der seelsorgepraktischen Unmittelbarkeit in hochprofessionalisierte SeelsorgerInnen mit psychoanalytischer Ausbildung, die auch die entsprechende Theoriebildung auf beeindruckende Weise vorantreiben, das Gros der in der kirchlichen Seelsorge Tätigen, denen diese Selbsterfahrungsgrundlage nicht zur Verfügung steht, und in pastoralpsychologische SupervisorInnen, die ihren Blick auf die Seelsorgepraxis anderer richten. Faktisch hat sich so die Pastoralpsychologie zu einer Art Metatheorie der Seelsorge entwickelt, die [...] zumeist nur mittelbar an der Seelsorgepraxis Anteil hat" (129). Im Letzteren liegt ein sehr bedenkenswerter Unterschied zur Psychoanalyse, die ihre Theoriebildung stets auch aus der Praxis heraus betrieben hat. Über den kostbaren Dienst der Supervision pastoraler Praxis, auch zu Gunsten einer konstruktiven Form der unerlässlichen Leitung (vgl. 148), handelt im vorliegenden Bd nur Anne Reichmann (Veränderung braucht Struktur. Struktur braucht Veränderung, 137–149), während die Beiträge aller anderen Autorinnen und Autoren (sieht man von den historisch orientierten ab) im Sinne Drechsels zu jenen gezählt werden können, welche die Theoriebildung auf hohem Niveau vorantreiben. Sie verbinden eindrücklich wissenschaftliche Reflexion und emotionale Tiefe. Alle Beiträge sind durchweg mit großem Gewinn zu lesen, jedoch für Theologinnen und Theologen ohne entsprechende psychoanalytische Bildung wohl eine schwere Kost.

Eckart Nase, Hartmut Raguse und Isabelle Noth widmen sich jeweils der Gestalt des Zürcher Pfarrers Oskar Pfister: seinem Kontakt mit Sigmund Freud, seiner Methode einer „analytischen Seelsorge" mit ihren (seinen) Grenzen sowie seiner Beziehung zu Albert Schweitzer (Noth). Hartmut Raguse schließt – wohl im Unterschied zu Eckart Nase – sein Abschreiten wichtiger „Stationen einer unverbrüchlichen Freundschaft" zwischen Sigmund Freud und Oskar Pfister mit der Einschätzung, dass Pfister eine „Trivialversion" von Psychoanalyse praktizierte: „Als ‚Vater der Seelsorgebewegung' ist er Historie, und man sollte ihn mit seiner speziellen und personengebundenen Form einer ‚analytischen Seelsorge' auch dort lassen." (44)

Die darauf folgenden Beiträge nehmen in der Tat kaum weiter Bezug auf Pfister. Anne Steinmeier schließt ihre Überlegungen über „Sprachgewinn" an Joachim Scharfenberg und seine Kritik an dialektischer Seelsorge (nach Asmussen und Thurneysen) an: das Gespräch in der Seelsorge ist nicht nur Vorspiel zur „eigentlich" zählenden Verkündigung, sondern kann selbst befreien und diese Freiheit einüben. Mit Ideen von Paul Tillich und Paul Ricoeur denkt sie über Scharfenbergs Umgang mit Freuds Religionskritik hinaus eine stärkere Einbeziehung von Solidarität als Leid mit-tragender Stellvertretung und unbewusster Kommunikationsprozesse (etwa im „Zwischenreich des Träumens", Thomas Ogden) in die theologische Anthropologie an, zumal in ihrer Relevanz für die Symboltheorie und künstlerische Ausdrucksformen.

Auf Steinmeiers Beitrag folgt sinnvoller Weise Dieter Seilers Aufsatz „Symbol und Glaube". Nach einer sehr knappen Rückschau auf den Symbolbegriff in der Psychoanalyse und anknüpfend am konstatierten Erfahrungsdefizit in christlich-religiöser Praxis (Verkündigung) skizziert er die weiterführenden Anstrengungen zum Symbolverständnis von Joachim Scharfenberg, Gert Hartmann, Martin Weimer, Heribert Wahl und Hartmut Raguse. Welcher systematische Stellenwert für individuelles und gemeinsames religiöses Leben, Sprechen und Handeln Symbolen und Symbolbildung zukommt, lässt sich erahnen, wenn die Psychoanalytikerin Hanna Segal Recht hat: „Symbolbildung entscheidet über die Kommunikationsfähigkeit, da jede Kommunikation mit Hilfe von Symbolen durchgeführt wird" und damit auch für das verbale Denken fundamental ist (zit. 83).

Ulrike Wagner-Rau (Religionskritik und Glaube in der Seelsorge, 95–107) erinnert daran, dass die Praktische Theologie die Religionskritik nicht nur selbstkritisch aufnahm, sondern Beiträge der Psychologie und Psychotherapie auch produktiv nutzte, um das Verständnis des Glaubens zu weiten, insbesondere durch das Konzept des Unbewussten. Deshalb sei es keineswegs überholt, „religionskritisch wach zu sein, den lebensgeschichtlichen Verflechtungen religiöser Überzeugungen hermeneutisch auf der Spur zu bleiben und Glauben weniger als Inhalt, denn als Beziehung zum Leben zu verstehen, deren Kennzeichen es ist, dass sie sich selbst nicht genug ist." (107)

Wissenschaftstheoretisch und methodisch unterscheidet sich die Herangehensweise von Susanne Heine (In Beziehung zur Welt im Ganzen, 108–121) von den anderen Beiträgen, die christliches Glauben und Seelsorge eher psychoanalytisch zu befragen und bedenken suchen. Sie arbeitet zunächst heraus, in welcher Weise Donald W. Winnicott, Paul W. Pruyser und Ana Maria Rizzuto von der psychonalytischen Objektbeziehungstheorie her mit Religion umgehen. Grundlegend ist dafür Winnicotts Konzept vom intermediären Bereich und Übergangsobjekten als einer „dritten Welt" zwischen den zwei Welten der inneren und der äußeren Realität. In diesem intermediären Bereich, *der ebenfalls „Realität" ist*, werden Kulturleistungen, Religionen und Gottesvorstellungen angesiedelt. Gegen die Gefahr von unangemessenen Grenzüberschreitungen versteht Heine ihre Auffassung gerichtet, dass die Objektbeziehungstheorie mit dem anthropologischen Konzept des intermediären Raumes nur einen formalen Rahmen benenne, während die Inhalte aus den verschiedenen Religionen kommen. Das erlaube christlicher Seelsorge zu ihren spezifischen Inhalten zu stehen und zugleich den Reichtum inhaltlicher religiöser Bedeutungswelten ohne Beweisdruck gelten zu lassen. Allerdings ist die wahrheitstheoretische Frage mit der wesentlichen Dimension der Bedeutsamkeit (H. Blumenberg), Deutungs*natur* und Deutungs*kultur* (nach W. Hogrebe; vgl. 120) nicht gelöst, sondern nur differenziert und angemessen geweitet (über die Korrespondenz- und Kohärenztheorien der Wahrheit hinaus auf die hermeneutische Auffassung von Wahrheit als *Sinnwahrheit*). Wenn die Theologie sich darum, wie nach Heine auch Wolfgang Drechsel empfiehlt (Die Psychoanalyse und ihre Kritik in der Seelsorgetheorie, 122–136), wieder neu auf ihre theologische Sprache besinnen und ihre ureigensten Themen neu beleuchten kann, muss sie sich selbstkritisch fragen und z. B. von der Psychoanalyse weiterhin fragen lassen: „Wie kann es gelingen, ohne selbst wiederum die Normativität des klassisch-theologischen absoluten Wirklichkeitsdeutungsanspruchs zu reproduzieren, dass innerhalb einer durch Pluralität geprägten Gegenwart eine eindeutige Positionalität als Positionalität in Beziehung möglich ist?" (136)

Hier drängt sich der Hinweis geradezu auf, dass *Sinnwahrheit immer nur als freie Wahrheit* zu denken ist (vgl. K. Demmer) und dass es somit von Neuem um die eminent psychotherapeutisch relevante Frage nach der „Freiheit" und „Freisetzung" zu (neuem) Sinn geht (vgl. W. Loch, Perspektiven der Psychoanalyse, Stuttgart: Hirzel 1986, 206). Damit ist Sinn gemeint, der das Leben tragen kann. Er scheint zugleich eng mit der elementaren psychischen Entwicklungsaufgabe einer zusammenhängenden, flexiblen und zugleich widerstandsfähigen psychischen Struktur verbunden zu sein, bei der „die Liebe zu sich selbst, den anderen und der Umwelt den Haß übersteigt" (E. Krejci, Psychogenese im ersten Lebensjahr, Tübingen: ed. diskord 1999, 11) und die fähig ist, sich innigst und allgemein mitzuteilen. Dies rückt die nicht thematisierte Frage nach den genügend guten *Entwicklungsbedingungen* des intermediären Raumes und für die Fähigkeit zur Symbolbildung in den Blick. Denn hier kann es zu erheblichen pathogenen Störungen kommen. Ebenso ist die *Wechselwirkung* von Form und Inhalt zu beachten! Psychodynamiken können religiöse Inhalte verzerren, religiöse Inhalte können aber auch psychische Schwächen verstärken. In diesem Horizont lassen sich die sensiblen Ausführungen und die Fallvignette von Horst Kämpfer weiter bedenken: „Verstehen wir Gewalt – verstehen wir das Böse?" (150–162), die er mit einem ebenfalls psychotherapeutisch hoch bedeutsamen Ziel beendet: „Die Verantwortung für das eigene Denken, Tun und Fühlen zu übernehmen, Respekt zu haben vor dem Denken, Tun und Fühlen des Anderen und schließlich die Fremdheit im Anderen und im eigenen Selbst zu akzeptieren, scheinen die Voraussetzungen für eine gestaltete Freiheit. Dies gilt sowohl für das soziale Leben in den Beziehungen zu den Anderen als auch in der Beziehung zu Gott, also für das religiöse Leben." (162)

Kostproben hochprofessionalisierter psychoanalytischer Reflexion und Praxis von Seelsorge und ihrer theologischen Deutung bieten die beiden Beiträge von Martin Weimer (Von der Depression zur Compassio; 163–175) und Wolfgang Wiedemann (Seelsorge, Mystik, Psychoanalyse. Wilfred Bion und die Seelsorge; 176–190). Weimer bezieht sich auf die von W. Bion betonte „katastrophische Fundierung allen seelischen Lebens" und führt unter stillschweigender Ausklammerung der „Alltagsseelsorge" (E. Hauschildt) aus: „Menschen suchen das Seelsorgegespräch in solchen emotionalen Situationen, in denen sie sich allerdings außerstande sehen, den durch das katastrophische Erlebnis ausgelösten seelischen Schmerz alleine zu tragen. In diesem Sinne hat Seelsorge immer mit *‚compassio'*, mit stellvertretendem Leiden der Seelsorgenden zu tun. Seelsorgende werden gesellschaftlich überall dort gesucht, wo

[1] Der differenzierte Diskussionsbeitrag von A. Wittrahm etwa (Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne, Stuttgart: Kohlhammer 2001; Rez. in ThRv 2004, 69–72), der in derselben Reihe „Praktische Theologie heute" (Bd 53) erschien, findet keine Erwähnung.

Menschen benötigt werden, die einen unerträglichen Schmerz eine Zeit lang auf sich nehmen (Jes 53,4)." (166f) Seelischer Schmerz könne erst dann „alphabetisiert" und *gedacht* werden, „nachdem er getragen worden ist; d. h. stellvertretend gefühlt worden ist" (167) – was nichts anderes als die seelsorgliche Primäraufgabe emotionalen Haltgebens sei. Dieses stellt hohe psychische Anforderungen an die Seelsorgepersonen. Wiedemann zeichnet nach, wie er ein Berufsleben als Seelsorger und Psychoanalytiker zu vereinen vermag und wie hilfreich für ihn das psychoanalytische Denken von W. Bion wurde, dessen „Handwerkszeug" „projektive Identifikation", „Reverie", „Containing / contained", „Trost" und „Becoming O" er mit Fallvignetten illustriert. Die an Bion orientierte analytische Seelsorge charakterisiert eine besondere spirituelle, vielleicht sogar mystische Haltung (185–187), die Religion nicht instrumentalisiert, die erfahrungsorientiert ist und die offen für Neues das Nicht-Wissen in geradezu eschatologischer Spannung aushält.

Der Durchgang durch die Beiträge dieses wertvollen Tagungsbandes kann veranschaulichen, welchen Gewinn Theologie, Seelsorge und theologische Anthropologie von einem kompetenten interdisziplinären Lernen von der Psychoanalyse haben können. Und dies, obwohl (?) trotz des Schweizer Kontextes der Tagung über den viel religionsfreundlicheren C. G. Jung kaum gesprochen wurde. Aber auch der Umgang mit Schuld und Schuldgefühlen spielt thematisch keine Rolle. Es wäre mit den beiden Hg.n auch zu wünschen, dass seitens der Psychoanalyse zweierlei erkannt wird; zum einen, „welch fruchtbare Anstöße und produktive Diskussionen die Psychoanalyse auf einem ihr (gar nicht so) fremden Gebiet anzustoßen vermochte und vermag" (14); zum anderen, dass ihre Beschäftigung mit Religion sich „durch den Einbezug konkret seelsorglicher Literatur und Perspektiven verändern würde" (14). Dafür wäre in der Psychoanalyse allerdings die Bereitschaft nötig, ihr Menschenbild interdisziplinär verantwortet auszuweiten – nicht nur auf das dynamische Unbewusste hin, wie dies theologische Anthropologie lernen muss, sondern auf die Transzendenzoffenheit und -verwiesenheit jedes Menschen jenseits einer regressiv verstandenen „Illusion"[2]. Nicht zuletzt dazu bieten die Beiträge dieses Bdes inspirierend-wegweisende Anstöße.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

Theologie und Gesellschaft

Joseph Bernhart. Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. hg. v. Manfred Weitlauff / Thomas Groll. – Weißenhorn: Anton H. Konrad Verlag 2007. (XLVII) 790 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-87437-525-2.

Es sind wenige Theologen und Philosophen, denen einige Jahrzehnte nach ihrem Tod solche Aufmerksamkeit geschenkt wird wie Joseph Bernhart. Getragen von der Joseph-Bernhart-Gesellschaft e. V. wurden zunächst seine bekanntesten Schriften neu aufgelegt: *Der Kaplan* (1986), *Die unbeweinte Kreatur* (1987), *Chaos und Dämonie* (1988). Georg Schwaiger betreute die Neueditionen und zeichnete als Herausgeber verantwortlich. Ihm folgte Manfred Weitlauff, der Sammelbände mit weit verstreuten und oft nur schwer zugänglichen Beiträgen B.s (*Tragik im Weltlauf* [1990], *Erinnerungen 1881–1930* [2 Bde, 1992], *Sinn der Geschichte* [1994], *Heilige und Tiere* [1997], *Tagebücher und Notizen 1935–1947* [1997], *Gebete großer Seelen* [1999], *Die philosophische Mystik des Mittelalters* [2000], *Bonifatius. Apostel der Deutschen* [2004], *Gestalten christlicher Mystik und Spiritualität* [2004]) und dann auch noch nicht veröffentlichte Schriften aus dem Nachlass edierte, jeweils mit einem höchst ausführlichen und detaillierten Anmerkungs- und Kommentarteil. Diese Reihe wird nun weitergeführt durch den Bd „Zeit-Deutungen", den Manfred Weitlauff zusammen mit seinem Schüler und neuem Vorsitzenden der Joseph-Bernhart-Gesellschaft, Thomas Groll, 2007 veröffentlicht hat. Er umfasst Aufsätze und Essays aus den Jahren 1918 bis 1962, darunter auch bisher unveröffentlichte Texte und Entwürfe. Die Beiträge sind in drei Themenkreisen ausgewählt und geordnet: I. Demokratie, politische Theorie und Ethik, II. Mensch und Technik – oder genauer Technik und Mensch, III. Michael und seine Bedeutung in der deutschen Frömmigkeitsgeschichte.

Der erste Teil umfasst elf Beiträge zur politischen Situation mit drei zeitlichen Schwerpunkten: dem Ende des Ersten Weltkriegs, dem Sturz der Monarchie und der Suche nach einer neuen Ordnung (1918/19), die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (1933–1944) und die gesellschaftliche Neuordnung in der Bundesrepublik Deutschland (1947–1949). Der erste Beitrag erschien in der linkssozialistischen Zeitung „Der rote Tag", unmittelbar nachdem B. auf der Münchner Theresienwiese die Revolution in Bayern miterlebt hatte, „da der sozialistische Traum sich erfüllt und die rote Fahne auch über deutscher Erde weht" (3). Er sieht die Zeichen der Zeit, nimmt ganz selbstverständlich Abschied vom Gottesgnadentum alter Observanz, mahnt aber auch zu Nüchternheit, denn auch die neue demokratische Ordnung wird nicht das Paradies bringen. Doch im Gegensatz zu weiten Kreisen der katholischen Führungsschicht ruft er auf: „Lernen wir demokratisch um" (12). Für die Demokratie wirbt auch der zweite Beitrag, ein Vortrag, den er im Dezember 1918 vor der Frauengruppe der (konservativen) Deutschen Volkspartei hielt: „Demokratie ist ein Zwang für jedermann, sich für Politik zu interessieren" (17). Weil sich die Kirche allzu sehr mit der politischen Reaktion verbündet hatte, wurde der Sozialismus zum gewichtigsten Repräsentanten der Demokratie.

Der dritte Beitrag erschien 1919, wiederum in einer sozialistischen Zeitung, der „Süddeutschen Freiheit", in der B. am Katholizismus und seinen gesellschaftlichen Strukturen und deren Wirkungen massive Kritik übt. Dieser Aufsatz wurde zum Anlass, dass enge Freunde, allen voran Peter Dörfler und Philipp Funk, ihm heftige Vorwürfe machten und sich distanzierten. B. kam in den Verdacht, *spiritus rector* antikatholischer Propaganda zu sein, und hat sich, um dies zu entkräften, jedenfalls aus der politischen Tagesdiskussion zurückgezogen.

In der geistigen Auseinandersetzung um das „Dritte Reich" bezog B. wiederum Stellung, wenn auch oft recht verschlüsselt. In einem Aufsatz von 1933 („Arche in der Sintflut. Bayerns Sinn und Aufgabe") warnt er vor einer „neuerwachten politischen Theologie", der Beitrag „Romanik – Gotik" (1938) bringt eine mutige Analyse des Faschismus, die Weihnachtsbetrachtung „Hodie" (1939) sollte im „Hochland" erscheinen, unter dem Druck der NS-Zensur musste das ganze Heft eingestampft werden. Der Aufsatz ist hier erstmals vollständig publiziert. Herausgefordert vom Zweiten Weltkrieg stellt sich B. dem Problem der Theodizee. Wie soll man angesichts der aktuellen Katastrophen des Kriegs einen Sinn der Geschichte finden? Dieser Problematik widmet sich der Beitrag „Vom Mysterium der Geschichte". Die Versuche zu einer Philosophie und Theologie der Geschichte, die es leisten, auf christlicher Basis das Abgründige und Böse zu deuten, ohne in einen metaphysischen Dualismus zu verfallen oder Gott selbst zum Dämon werden zu lassen, trieben ihn Zeit seines Lebens um. In den Beiträgen aus der frühen Zeit der Bundesrepublik Deutschland wendet er sich einerseits gegen Versuche, neu auf die Idee eines religiös oder konfessionell geprägten Staatswesens zurückzugreifen, also nur vergangenen Ordnungen nachzutrauern oder sie wieder herstellen zu wollen, der Staat ist nun einmal „grundsätzlich säkular, wenn nicht apostatisch geworden" (240). Aber er beruht auf Grundsätzen, die er sich nicht selbst geben kann, und die letztlich im Religiösen gründen. Die darin liegende Verantwortung zu erkennen und aus ihr weltlich zu handeln, ist der Auftrag des christlichen Staatsmannes.

Der zweite Abschnitt der „Zeit-Deutungen" ist überschrieben mit „Mensch und Technik – oder genauer Technik und Mensch". Hier sind zehn Beiträge aus den Jahren 1932 bis 1962 zusammengefasst. Die erste Veröffentlichung geht zurück auf einen Vortrag B.s im Kölner Rundfunk. Das Problem sollte ihn nicht mehr loslassen: „Wie beherrschen wir unsere Herrschaft, wie bleiben wir mächtig über unsere Macht?" (607) In all den Beiträgen geht es um die Frage der Identität des Menschen und um seine Würde. Besitzt der Mensch die Technik, um die Welt zu gestalten und sie zu beherrschen, oder wird er beherrscht, ist er den Gesetzen der Technik unterworfen, selbst zu einem „technisierten Menschen" geworden, wie der Titel eines Beitrags von 1939 lautet? Liegt die Hoheit noch beim Menschen oder ist es inzwischen die Maschine, die den Anspruch erhebt: „Ich will den Menschen nach meinem Bild und Gleichnis" (380)? B. beruft sich auf Heisenberg und auf Einstein: „Das Problem ist nicht die Atomenergie, das Problem ist das menschliche Herz" (608). Er führt den Mythos des Prometheus an, der den Menschen das Feuer bringt, bei dem aber auch deutlich wird, es „geht nicht ab ohne Schuld und Sühne" (589). Der babylonische Turm, durch den die Menschen den Himmel erobern wollten, führt nur zur Verwirrung der Sprachen und zur Entzweiung des Menschen von sich selbst. Diese klassischen Beispiele illustrieren die Angst vor einer Technik, die ihre Dynamik in Eigengesetzlichkeit entfaltet und die der Mensch nicht mehr zu beherrschen vermag. Die Frage, ob diese beiden Beispiele auch das christliche Verständnis der Natur und ihr rechtes Verhältnis zum Menschen zeigen, oder ob das jüdisch-christliche Konzept der Schöpfung nicht auch anderen Grundentscheidungen folgt, wonach der Mensch gerade in der Beherrschung – und vollmächtigen Gestaltung und Behütung – der Welt seine Gott-Ebenbildlichkeit realisiert, stellt sich für B. kaum. Er sieht v. a. die Dämonie der Technik und ihre eschatologische Herausforderung. Innerhalb der Geschichte verbieten sich eindeutige Antworten. Inzwischen bleibt nur das Wort Augustins, das B. mehrmals zitiert: Das Böse wäre nicht, wenn es nicht gut wäre, dass es auch das Böse gibt.

Der dritte Abschnitt des Buches trägt die Überschrift „Michael in der deutschen Frömmigkeitsgeschichte". Hier sind vier Texte aus den Jahren 1934–1960 zusammengestellt, drei davon aus den Jahren des Nationalsozialismus. B. greift den alten Mythos von den Völkerengeln und deren Gespräch vor dem König des Himmels auf, so wie er vom Buch Daniel im Alten Testament über Nikolaus von Kues bis hin zu Herder und Hegel im Gedanken des Volksgeistes lebendig geblieben ist. Michael wird in der weltweiten Christenheit des

[2] Vgl. etwa M. Bassler (Hg.) Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, Stuttgart: Kohlhammer 2000, insbesondere der Beitrag von Otto Kernberg; Rez. in ThRv 98 (2002) 539–540.

Ostens und des Westens als der Engelsfürst verehrt, als Sieger über das Böse und seine Macht. Dieser Michael wurde im Verlauf der Geschichte zum Engel der Deutschen. Doch gerade gegenüber der nationalsozialistischen Vergottung des Volkes mündet dieser Gedanke bei B. in der Aussage: „Die Engel sind nicht Gott. Die Anbetung, die ihm allein gebührt, soll nicht ihnen erwiesen werden" (646). So wie nach dem Mythos die Engel vor Gott ringen, so sind auch in der Gegenwart Einrichtungen nötig, um Frieden und gerechten Ausgleich zwischen den Völkern zu ermöglichen und Krieg unmöglich zu machen. Gottes Volk aber ist nicht eine Nation, sondern es sind die Glaubenden in allen Völkern, und das schließt aus, „dass Gottesgemeinde und Volksgemeinschaft dasselbe sind" (687). Für das Gottesvolk ist es wesentlich, für andere da zu sein und offen zu sein und sich nicht im Gegensatz zu ihnen zu definieren. Attribute Michaels sind Waage und Schwert: Er wägt das Gute und das Böse und er weiß das Böse zu verwerfen.

Auch die Vorstellung von Michael als dem Engel des deutschen Volkes war in der Gefahr der Banalisierung und des Absturzes in lächerlichen Aberglauben. Luther klagte, dass der Michaelstag „ein lauter abgottisch Fest" geworden sei, die Reformation erzeugte ungewollt eine tiefe Verweltlichung im Volk. Und so war es nicht aufzuhalten, dass aus der Idee des Erzengels Michael die Vorstellung „eines gutmütig ungeschlachten Bauernkerls" wurde, die „die politische Unbegabtheit und Einfalt des Deutschen" (706) illustrieren sollte.

An der Gestalt des Michael, wie sie in der Frömmigkeit der christlichen Völker entstand, dabei heidnische Vorstellungen beerbte und sie in den Deutekreis christlicher Botschaft einbezog, wird bei B. letztlich eine Geschichtstheologie exemplifiziert und an Hand historischer Konkretionen der Frömmigkeitsgeschichte anschaulich gemacht. Insofern passen diese Beiträge lückenlos in die „Zeit-Deutungen" des vorliegenden Bdes. Aber, und das ist vielleicht die letzte Antwort, die B. gibt, diese Antwort wird formuliert in der Form der Frage, die der Name „Michael" selbst darstellt: „Wer ist wie Gott?". Eine einfache Antwort auf den Sinn der Geschichte und die zahlreichen „Warum?" haben wir nicht, auch nicht in der christlichen Botschaft.

Der Bd wird abgeschlossen durch den Text einer Hörbildsendung, in der Lorenz Wachinger, einer der besten Kenner Joseph Bernharts, den Theologen und Schriftsteller im Bayerischen Rundfunk im Januar 2004 vorstellte (757–773). Es tauchen die Themen auf, die in diesem Bd vorgestellt sind, Wachinger charakterisiert B. als konservativ in seinem Literatur- und Kunstverständnis, als orientiert an der Welt der Bibel (nicht unbedingt an der modernen Exegese) und der Antike. Aber B. interpretiert die überkommene Botschaft, wie Wachinger darlegt, aus den Herausforderungen der Gegenwart und er vermag es, sie in der Form des Essays, die er meisterlich beherrscht, unmittelbar zum Leuchten zu bringen. Die Schönheit der Sprache öffnet Fenster und lässt Dimensionen aufscheinen, die trockene theologische Traktate des vom Antimodernismus bestimmten Katholizismus der Pius-Päpste zumeist verriegelt hatten.

Der Bd wird komplettiert durch eine rund 40seitige Einführung von Manfred Weitlauff in die Grundgedanken und Leitmotive der in diesem Bd versammelten Essays. Sie vermögen auch den Leser, der mit B.s Werk noch weniger vertraut ist, in die Eigenart, die literarische Form und die philosophisch-theologische Aussage des Autors einzuführen. Es werden Querverweise hergestellt zu seinen schon in früheren Bänden wieder zugänglich gemachten Arbeiten, die teilweise aus den in diesem Bd dokumentierten Studien erwachsen sind. B. selbst ist mit den Zitaten sehr großzügig umgegangen. Die Editoren haben in einem überaus breiten Anmerkungsapparat die zumeist der Bibel und der klassischen Antike entnommenen Zitate nachgewiesen, Zusammenhänge geklärt, einschlägige neuere Literatur benannt und verschiedentlich sogar angesprochene Themen in die heutige Diskussion transponiert.

Die Hilfestellung, die diese Einführung bietet, ist nötig. Denn die Texte erschließen sich nicht von selbst, ihre Zeitbedingtheit ist offensichtlich. Das zunächst unsichere Ringen um neue Maßstäbe nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch der Monarchie, die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und die Kunst kryptisch-andeutender Formulierung, der Rückgriff auf die Welt klassischer Mythen und nicht zuletzt die an der deutschen Klassik geschulte Sprache: All das macht das Buch zu einer nicht immer einfachen Lektüre. Aber letztlich kreisen alle Aufsätze um die große Frage einer Theologie der Geschichte. Die zuversichtliche Aussage, unsere Welt sei die beste aller möglichen Welten, ist zerbrochen, aus der Verteidigung Gottes in Leibniz' Theodizee ist die Frage der Geschichtsphilosophie geworden: Geht es aufwärts in unaufhaltsamem Fortschritt, für den der Mensch und die Technik bürgen? Oder war nur das Goldene Zeitalter des Anfangs gut, und geht es seither bergab? Fertige und ausformulierte Antworten gibt B. nicht, aber er gibt Anstöße, wie man sich heute mit diesen existentiellen Herausforderungen auseinandersetzen kann – im christlichen Raum und außerhalb des Dunstkreises seiner Botschaft. B.s Schriften sind getragen von der christlichen Hoffnung als der Zukunftsdimension des Glaubens, dass die Welt und jeder Einzelne letztlich in Gottes Hand eingeschrieben ist, auch wenn dies nicht zu einem Erfahrungswissen wird. In diesem Ringen wird B. in den „Zeit-Deutungen" als auch heute höchst aktueller und exemplarischer Denker sichtbar.

München Peter Neuner

Religiöse Überzeugungen und Öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, hg. v. Franz-Josef Bormann / Bernd Irlenborn. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 388 S. (QD, 229), kt € 36,00 ISBN: 978–3–451–02228–9.

Publikationen zum Öffentlichkeitscharakter von Religionen haben Konjunktur. Mitunter beschleicht einen jedoch der Verdacht, die Bandbreite möglicher Positionen habe sich inzwischen erschöpft. Wenn das zutrifft, dann wäre statt flächiger Behandlung detaillierte Auseinandersetzung durch Schwerpunktsetzung angebracht. Genau dies unternimmt der hier anzuzeigende Bd, hg. von Franz-Josef Bormann und Bernd Irlenborn. Schon der Titel markiert eine gewisse Nähe der Beiträge zu Konzepten des politischen Liberalismus, insbesondere von John Rawls und Jürgen Habermas. Und wo der Name des letzteren fällt, ist sein Mitstreiter auf der Cathedra Petri nicht weit.

Der Bd gliedert sich in drei Blöcke, von denen sich der erste den *empirischen Zugängen* widmet und durch Religionssoziologen und Historiker bestritten wird. Der zweite behandelt das Thema aus *religionsphilosophischer Perspektive*, während der abschließende Teil den *Fragen der Politischen Ethik* vorbehalten ist. Aus Platzgründen kann im Folgenden nicht auf alle Beiträge eingegangen werden, wenngleich ein jeder eine detaillierte Würdigung verdient hätte.

Den Auftakt macht *Arnold Angenendt* (14–44), der in einem dichten Aufsatz seine Forschungen zur Geschichte der Toleranz (und Intoleranz!) im Christentum bündelt. Sein Beitrag besticht nicht zuletzt durch Differenzierungsstärke auf knappstem Raum. A. endet mit hermeneutischen Überlegungen zum zivilisatorischen Prozess der modernen Toleranzkultur, die nach ihm auf den Prinzipien von Lebenlassen und gemeinsamem Willen zum Kulturaufbau (vgl. 41) fußt. Sie bilden damit die gedeihliche Grundlage für das noch junge Toleranzverständnis der Moderne, dem es um die innere Autonomie zur Selbstentfaltung geht. So erscheint rückwärts betrachtet manches dunkle Kap. der Christentumsgeschichte zumindest auch als eine Station auf dem Weg zu einer Zivilisation wechselseitiger Toleranz. *Karl Gabriel* (45–60) und *Detlev Pollack* (61–91) diskutieren danach die These von der vielbeschworenen Rückkehr der Religion in die europäischen Gesellschaften. Während ersterer im Prozess der Globalisierung eindeutig Wettbewerbsvorteile der Kirchen gegenüber frei flottierender Religiosität erkennen will, bleibt letzterer gegen allzu optimistische Prognosen skeptisch. Allgemeine Wohlstandsanhebung, Milieuabschmelzung und Enttraditionalisierung verschulden nach wie vor einen Verlust an Integrationsfähigkeit der Volkskirchen. G. und P. repräsentieren in dem Bd die beiden unterschiedlichen Lager gegenwärtiger Religionssoziologie mit Blick auf die Einschätzung der Modernisierungs-, Pluralisierungs- und Säkularisierungsprozesse. Ob ihre divergenten Positionen konfessionelle Subtexte aufweisen, mag dahingestellt sein; aber eine die Welt sprichwörtlich umspannende Kirche ist von einem anderen Selbstbewusstsein im globalen Wettbewerb geprägt als Institutionen der Dauerreflexion. Der Islamwissenschaftler *Stefan Wild* (92–112) befasst sich schließlich mit dem Verhältnis von Orthopraxie, Orthodoxie und Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften. Keineswegs teilt er die Ansicht, die Mehrheit der Muslime würde von einem islamischen Weltstaat träumen. Viele Muslime sehen hingegen sehr deutlich die Hemmschwellen, welche die eigenen Traditionen oftmals für eine demokratische Kultur bedeuten. Entgegen häufiger Klischees gibt es in vielen muslimischen Ländern faktisch eine relative Religionsferne ganzer Kultursphären; die moderne arabische Literatur ist nur ein Beispiel von mehreren. W.s Hoffnung speist sich aus den Chancen medialer Globalisierung und der damit verbundenen Öffnung von Diskursen innerhalb islamischer Gesellschaften. Was gelingen muss, ist die Vereinbarkeit eines demokratischen Pluralismus mit der kulturellen Bedeutung und der öffentlichen Präsenz der islamischen Religion.

Die vier Beiträge des religionsphilosophischen Abschnitts lassen sich grundsätzlich in zwei eher darstellende und zwei eher konzeptionelle Aufsätze untergliedern. Bei *Friedo Ricken* (114–131) und *Thomas M. Schmidt* (199–217) überwiegt ganz deutlich der informative Charakter. Anders verhält es sich mit den Überlegungen von *Thomas Schärtl* (132–173) und *Bernd Irlenborn* (174–198). Sie widmen sich der Eigenart von religiösen Überzeugungen und ihrer rationalen Verantwortbarkeit im Zeichen des religiösen Pluralismus. Man wird den anderen Autoren nicht zu nahe treten, wenn man diese zwei Aufsätze für die anspruchsvollsten des ganzen Bdes hält. *Schärtl* versucht die Eigenart religiöser Gewissheit (im Anschluss an Kant und Wittgenstein) durch ihre Funktion als Cardinal Convictions (CC) zu beschreiben, d. h. von Überzeugungen, „denen wir grundlegenden non-inferentiellen Charakter zubilligen würden." (142). Nun kommt es darauf an, das Zustandekommen dieser CCs zu verstehen: Erfahrung, tradierte Autoritäten und das Einüben in Lernsituationen sind wesentliche Stationen bei der Generierung von Weltbildern, die das Leben der Menschen durch CCs prägen. Im Unterschied zu Wittgenstein kann nach S. auch ein Weltbild noch einmal rational einsichtig gemacht werden, indem man auf die Bewährung in der Lebenserfahrung oder auf den „Einklang mit dem Weltbild vertrauenswürdiger Autoritäten" (170) verweist bzw. weil die damit verbundene Lebensform „als gut betrachtet werden kann." (ebd.) Solche Anerkennung kann jedoch nur als freie Zustimmung gedacht werden. Insbesondere evangelische Theologen können diesem Ansatz nur beipflichten, weil er sich konsequent gegen jede Form von Fideismus wendet. Allerdings

provoziert v. a. der Status der „authentischen Autorität", die der Vf. im Rekurs auf B. Lonergan (vgl. 167) einführt, Rückfragen hinsichtlich des Verhältnisses der vier Bausteine von S.s Theorie: Wie verhalten sich etwa Erfahrung und Einsicht zu den beiden anderen Gliedern, Exerzitium und Autorität? Für Protestanten bemisst sich daran die Relevanz von Individualität und Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins.

Als genauso lohnend dürfte sich die Auseinandersetzung mit *Irlenborns* Aufsatz über die Herausforderungen der Pluralität von religiösen Überzeugungen erweisen. Pluralität manifestiert sich für den Vf. in dreifacher Gestalt: als Differenzen innerhalb des eigenen Bekenntnisses, als Unterschiede zwischen den Religionen und als Auseinandersetzung mit säkularen Positionen (vgl. 175). Weiterhin greift I. auf die Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und relativistischem Pluralismus im Kontext religionstheologischer Konzepte zurück. Seine Verteidigung gilt einem Inklusivismus, der als Position im ‚Zwischen' gekennzeichnet wird. Ihn zeichnet aus, dass er das Faktum der Pluralität nicht nur hinzunehmen, sondern auch produktiv aufzunehmen vermag, und zugleich am Wahrheitsanspruch der eigenen religiösen Gewissheit festhält. An diesem Punkt unterscheiden sich religiöse nicht von anderen Überzeugungen: Sie alle vertreten einen „exklusiven Wahrheitsanspruch" (182). Theologisch bedenklich wird die exklusivistische Position aus einem ganz anderen Grund: Sie ist soteriologisch unhaltbar, weil sie mit einer Engführung des Gnadenhandelns Gottes einhergeht, die keineswegs ausgewiesen ist (vgl. 186). Mit seiner Verteidigung eines inklusivistischen Verständnisses steht I. auf gut katholischem Boden. Dass er abschließend diese Haltung verbindet mit einem an Kant geschulten Ethos einer illokutionären Rechtfertigungspraxis der Vernunft, erfreut den evangelischen Rezensenten umso mehr. Zur Wahrheitsbehauptung gehört die eigene Überzeugung, das „Für-Wahr-Halten", dessen Bewährung nur im konkreten Urteil erfolgen kann; ein Vorteil, den es im interreligiösen Dialog einzubringen gilt, da nun Geltungsansprüche ohne Geltungsmonopol erhoben werden können.

Die Themen des dritten Abschnittes gelten Fragen der Politischen Theorie und Ethik. *Eberhard Schockenhoff* (220–236) widmet sich dem Öffentlichkeitsthema über eine kritische Interpretation des Naturrechtsdenkens, das er mit Überlegungen aus dem Umfeld des politischen Liberalismus zu verbinden sucht. Dessen Unterscheidung von Gutem und Rechtem erhält bei S. eine Analogie in Form eines doppelten Menschenwürdebegriffs. Menschenwürde bezeichnet zunächst einen normativen Minimalbegriff, dem es um das Menschsein des Menschen geht, um seine „Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensführung" (231). Darüber hinaus lässt sich allerdings ein weiterer, gehaltvollerer Begriff von Menschenwürde festmachen, den S. als „Abbreviatur unterschiedlicher anthropologischer Sinnoptionen" (ebd.) beschreibt. Deren Realisierungschancen sind durchaus divergent und können nicht einklagbar gemacht werden. Erzwingbar hingegen muss die bedingungslose Anerkennung der Selbstzwecklichkeit jedes Menschen durch die Rechtsordnung sein. Der Vorrang des Rechten fördert somit zugleich den freien Wettbewerb um die besseren Konzeptionen des Guten.

Der einzige protestantische Beitrag in diesem Bd stammt von *Stefan Grotefeld* (281–303). G. geht es um eine Differenzierung der Auslegung des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, kann die Rechtfertigung politischer Entscheidungen durch die öffentliche, säkulare Vernunft geradezu als Gebot der Nächstenliebe verstanden werden. Denn dieser gehe es ja auch strikt um das Wohl der Anderen, ganz unabhängig von ihren religiösen Einstellungen. G.s Ausführungen zu den differenzierten Anforderungen an die öffentliche Vernunft – je nachdem, ob man sich in der politischen Diskussion, in politischen Entscheidungsprozessen oder in symbolpolitischen Handlungen befindet – erinnert zudem an Luthers Unterscheidung zwischen Amts- und Privatmoral. Immer dann, wenn staatliche Machtausübung und Gesetzgebung unmittelbar ansteht, ist man jedenfalls „moralisch zur Selbstbeschränkung verpflichtet." (302).

Ein bisschen ratlos wird man hingegen beim Text von *Werner Wolbert* (304–324). Ihm geht es um eine Kritik liberaler Öffentlichkeitskonzeptionen. Obwohl in der Intention einer Widerlegung des Privatisierungsarguments vollkommen berechtigt, eröffnet der Aufsatz aber kaum mehr als Schlaglichter auf bisherige Debatten. Skeptisch wird man darüber hinaus, wenn selbst der Vf. mit Bezug auf eine angeblich so gewichtige Differenz zwischen Kant und Rawls hinsichtlich der Qualität der Zustimmung zur personalen Anerkennung des Anderen eingestehen muss, bei „keinem Kommentator einen Hinweis gefunden" (313) zu haben.

Den vielleicht spannendsten Beitrag des Bdes hat *Ernst-Wolfgang Böckenförde* (325–345) geschrieben. Es handelt sich um eine kritische Relecture seines eigenen, mittlerweile klassisch gewordenen Aufsatzes zur Entstehung des Staates aus dem Vorgang der Säkularisation. Vierzig Jahre später hält B. nach wie vor am rechtlichen Gebot einer offenen, übergreifenden Neutralität des Staates fest, die allein den „öffentlichen Entfaltungsraum der Religion gewährleistet" (331). Auch der rasante Wandel auf dem religiösen Feld der Gegenwart erfordert mehr denn je das Festhalten an einem umfassenden Verständnis von Religionsfreiheit als Grundnorm des demokratischen Verfassungsstaates. B. insistiert aus theologischen wie juristischen Gründen zurecht darauf, dass Religionsfreiheit als Menschenrecht „unter keinem Kulturvorbehalt" (340) stehen darf. Das ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass die religiöse Prägung von Gesellschaften auch von Minderheiten akzeptiert werden muss, solange diese ihre eigene religiöse Kultur entfalten dürfen und dabei nicht ständig von zivilreligiösen Surrogaten oder Leitkulturdebatten belästigt werden. Der Weg in den Laizismus empfiehlt sich dagegen noch nicht einmal als „zweite Wahl" (341).

Insgesamt präsentiert der Bd einen gelungenen Überblick über die vielfältigen Facetten des Themas, auch wenn der Experte darin nichts wesentlich Neues erfahren wird. Wollte man an der Auswahl etwas monieren, so hätte man sich zumindest eine pointiert ekklesiologische Abhandlung hinzu gewünscht. Dass das Schwergewicht der Beiträge nach wie vor in der Auseinandersetzung mit dem Politischen Liberalismus liegt, überrascht kaum, wenngleich auch in diesem Bd dafür keinerlei stichhaltige Begründung mitgeliefert wird. Gerade weil Rawls, Habermas & Co. sich einer ernsthaften Integration religiöser Binnenperspektiven in ihre Theorien – mehrheitlich sogar programmatisch – verweigern, erscheint das neidische Schielen der Theologie auf diese Ansätze mehr als komisch. Das Bemühen protestantischer Theologie um solcherart Modernitätstauglichkeit ist hinlänglich bekannt. Aber die katholischen Kollegen sollten diese Einstellung nicht übereilt kopieren. Gerade bei einem ebenso liberalen wie katholischen Verfassungsrechtler wie Böckenförde kann man hingegen lernen, wie sehr tragfähige Argumentationen von klaren Distinktionen und Theoriedifferenzen leben.

Fazit: Nicht alles Öffentliche an der Religion muss modern sein, und nicht alles Religiöse muss in der Öffentlichkeit ausgelebt werden. „Religion in der Öffentlichkeit" – dieses Thema bleibt modernen Gesellschaften als Konfliktanzeige erhalten, solange es Religion und Öffentlichkeit gibt, und genau das ist auch gut so.

Hamburg Christian Polke

Höhn, Hans-Joachim: **Zeit-Diagnose**. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung. – Darmstadt: WBG 2006. 158 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-534-17212-2.

‚Für den, der vor dem Abgrund steht, ist jeder Rückschritt ein Fortschritt!' Mit diesem Diktum meinten einst ‚Konservative', die Erkenntnis der Dialektik der Aufklärung gegen eine naive Fortschrittsgläubigkeit der ‚Progressiven' in Stellung zu bringen. Diese Strategie verkennt, was vorliegendes Buch analysieren und nutzen will, den Wandel, den der „kinetische Imperativ der Moderne" erfahren hat: Während er früher räumlich erging, also durch eine „U-topie" motiviert war, ist er nun zeitlich verfasst, zur „U-chronie" (42) geworden. Die von der autonomen Vernunft und innerhalb ihrer Grenzen geforderte Bewegung des Menschen zielt nicht mehr auf ein „Jenseits" in welt-transzendenter Ewigkeit. Ein potentiell im Fortschreiten zu gewärtigender Abgrund wird gegenstandslos, denn ihr *telos*, das Ziel der Geschichte, liegt nunmehr im Vollzug ihrer Bewegung, in der die „Zukunft als das bessere ‚Jenseits' der Gegenwart" (43) so aufgewertet erscheint, dass es gilt, möglichst viel von ihr sofort herbeizuführen, die Bewegung der Zeit als solche also zu beschleunigen: carpe diem!

Der Vf. reiht sich mit dieser Diagnose nicht in den Chor der ewiggestrigen Kulturkritik ein, vielmehr steht diese Beobachtung im Dienst seines Versuchs, eine ‚KinEthik' als christliche Zeitgenossenschaft zu skizzieren. Dabei nimmt er den aktuellen Befund der Soziologie sowohl zum Ausgangs- als auch zum Anknüpfungspunkt, zeitgenössische und dringend benötigte gesellschaftliche Orientierung aus der Perspektive christlicher Sozialethik zu bieten. Da das Instrument metaphysischer Argumentation von der Natur des Menschen her „stumpf geworden" (15, J. Ratzinger zitierend) ist, führt für die „Aufgabe einer Letztbegründung der Moral überhaupt für geraume Zeit kein Weg an einer Diskurstheorie der praktischen Vernunft" (19) vorbei. Zum Anknüpfungspunkt eines spezifisch christlichen Beitrags zur Sozialethik taugt der kinetische Imperativ der Moderne, wenn es dem Autor gelingt zu zeigen, wie die theologische Zeitdeutung den Blick auf das dem Phänomen der Beschleunigung zugrundeliegende Problem des Menschen freilegt und so Handlungsoptionen und Konfliktlösungspotentiale eröffnet. Es handelt sich also nicht um eine Anknüpfung im Widerspruch, in der das Proprium des Christlichen gegen die Uneigentlichkeit moderner Entfremdung fundamentalistisch profiliert wird. Vielmehr initiiert der Vf. das „Projekt einer ‚KinEthik'" (29), in dem die Theologie ihrer Bringschuld gegenüber der modernen Gesellschaft (144f) gerecht werden und entscheidend zu Wort kommen soll, ohne sich selbst prinzipiell unterscheidend (und somit ideologisch) zu bestimmen. (103–5)

Diesem Anliegen entspricht die Gliederung. Der erste von fünf Teilen (Sozialethik und Zeitdiagnose, 9–34) mahnt – sonst erledigt Theologie sich selbst im Systematisieren eines „toten Glaubens" (10) – den Praxischarakter theologi-

scher Wissenschaft an, sowie die Beteiligung christlicher Sozialethik am „Projekt der Moderne", d. h. an der „Herstellung sozialer Gerechtigkeit auf dem Weg der solidarischen Verwirklichung individueller Freiheit" (16). Der Vf. erinnert (mit Jürgen Habermas) daran, dass wir „den Gehalt der Begriffe Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation, Humanität und Gerechtigkeit" nicht ernstlich „verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen." (13) Der zweite Teil (Die Vergesellschaftung der Zeit, 35–65) ist der Analyse des kinetischen Imperativs der Moderne und dem Phänomen der Beschleunigung gesellschaftlicher und globalisierender Prozesse gewidmet, während der dritte Teil (Die Ethik der Zeit, 67–101) es unternimmt, die „Zeitsignatur der ethischen Vernunft" darzustellen: Das Subjekt ist in sich zeitlich verfasst, insofern der Mensch als verantwortlich handelnder grundsätzlich aus der Naturzeit herausgenommen ist und daher die modalen Differenzen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Müssen, Sollen und Dürfen erfährt, so dass sein Zeitbezug als Erinnern, Erleben und Erwarten präfiguriert ist, noch bevor er sich – als Christ – entscheidet, die anamnetische, kairologische und eschatologische Dimensionierung seiner Existenz anzuerkennen, die als „Heilsgeschichte" offenbart ist. Der vierte Teil (Die Kultur der Zeit: Skizzen christlicher Zeitgenossenschaft, 103–133) spielt die Möglichkeiten durch, die sich aus dieser Anerkennung in verschiedener Hinsicht ergeben: politische Erinnerungskultur hinsichtlich des Gewesenen weder jenseits von Gut noch jenseits von Böse; gesellschaftliche Gegenwartskultur jenseits konsumistischer Egozentrik und pausenloser Hetze; individuelle Hoffnungskultur jenseits von Rationalismus und Kosmozentrik. Der fünfte Teil (Perspektiven: Theologische Orientierung in postsäkularer Zeit, 135–147) zieht die fundamentalethischen und soziologischen Schlüsse. Da „die Welt der Inbegriff aller möglichen Standpunkte ist" (136) wird im modernen Weltbezug eine „unhintergehbare Pluralität von Orientierungen eröffnet" (141), so dass die Unbedingtheit des ethischen Sollensanspruchs nicht mehr als „etwas Unbedingtes" erfahren wird „nach Art eines sachhaften oder personalen Gegenübers" sondern formal (136f). Gleichzeitig musste das säkulare Denken sowohl das „lineare Verständnis von wissenschaftlich-technischem Fortschritt, von ökonomischem Wachstum und politischer Selbstbestimmung" (141) als auch die Prophezeiung vom Ende der Religion zurücknehmen und so „postsäkular" werden, aber nicht „postreligiös". Der „Megatrend" der gegenläufigen Gleichzeitigkeit verschiedenster Weltdeutungen verlangt eine postsäkulare Gesellschaft, „einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion in der Moderne" (145). Theologische Kulturkritiker nutzen die Krisenphänomene, warnen vor Relativismus und nehmen ringsum Abgründe wahr. Der Vf. sieht demgegenüber v. a. die Theologie in der Bringschuld, die semantischen Potentiale der Tradition „aus ihrer religiösen Verkapselung zu entbinden", wie dies die Sozialethik bereits im Sinne einer „kognitiven Reorganisation ihrer Glaubensüberzeugungen" (144) tut. Eine kulturwissenschaftliche Selbstöffnung und die Entdeckung einer „interdisziplinären Disziplin" (147) kann hier nicht schaden: „Pluralität hebt zwar Monopole auf und steigert Konkurrenz, sie vermehrt aber auch Handlungsoptionen." (141)

Der Vf. will das Projekt einer „KinEthik" nur skizzieren. Die Relevanz seiner Anregungen ist unbestreitbar und die Durchführung seiner Problemskizze klar gegliedert, wodurch das beträchtliche sozialwissenschaftliche und philosophische Material in geordneter Form für „Verfechter und Verächter sozialethischer Diskurse" (34) zugänglich gemacht wird. Die „Zeitlichkeit der Moral" (74ff) relativiert die ethische Reflexion so wenig, wie die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Projekt der Moderne durch Lessings Feststellung (‚Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden') tangiert wird, da, „was mit dem Evangelium tradiert wird, [...] keineswegs die Wiederholung dessen [ist], ‚was immer schon war', sondern Vergegenwärtigung einer einmaligen Vergangenheit, die alles verändert hat" (97, I. U. Dalferth zitierend). Geschliffene Formulierungen lassen immer wieder aufhorchen, ob sich hier wohl ein neues Theologoumenon ankündigt. Beckmesserisch mehr von diesem – etwa eine tiefergehende existentialontologische Daseins- und Epochenanalyse – oder jenem – vielleicht eine Auseinandersetzung mit naturrechtlichem Denken – zu fordern, widerspräche der ausdrücklich auferlegten Selbstbeschränkung des Buches. Für den weiteren Verlauf und die Breitenwirkung des Projektes könnte jedoch die Einholung eines signifikanten gesellschaftlichen Phänomens entscheidend werden, zu dem der Vf. aufgrund seines eigenen, mit selten anzutreffender Klarheit formulierten Kontingenzverständnisses (96) in striktem Gegensatz steht: Der naturalistische Determinismus schließt echte Kontingenz und wirkliches Verfließen von Zeit aus, indem er endliche wie unendliche Freiheit zur Illusion erklärt. Da der Vf. die „Errungenschaften der humanistischen Moderne" durch ein „naturalistisches bzw. szientistisches Selbstverständnis des Menschen" gefährdet weiß, besteht Hoffnung auf eine erweiterte Zeitdiagnostik, in der die KinEthik den pluralen (religiösen) Weltsichten begegnet, die heute einem zeitvergessenen Fatalismus in die Hand spielen.

Paderborn Thomas Möllenbeck

Weninger, Michael H.: **Europa ohne Gott?** Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften. – Baden-Baden: Nomos 2007. 395 S., kt € 69,00 ISBN: 978–8329–2421–8.

Mit der an der kath.-theol. Fak. der Univ. Wien angefertigten sozialethischen Diss. von Michael H. Weninger liegt erstmals eine Untersuchung über den Dialog der Europäischen Union (EU) mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften vor. Entsprechend dem Fokus der Arbeit werden im Folgenden die sozialethischen und weniger die religionsrechtlichen Fragen in den Blick genommen.

Sachkundig und informativ wird in die europäische Integrationsgeschichte (*1. Abschnitt*, 21–48), das Staatskirchenrecht in der EU (*2. Abschnitt*, 49–84) und die rechtlichen Grundlagen der Religionspolitik der EU (*3. Abschnitt*, 85–114) eingeführt. Da das Religionsrecht weitgehend den Mitgliedsstaaten überlassen ist (84, 93), finden sich verschiedene Systemtypen in den EU-Mitgliedsstaaten: Staatskirche, strikte Trennung, Kooperation (70). Über seine Ausrichtung auf Politik, Wirtschaft und Verteidigung hinaus sei Europa und auch die für sein Selbstverständnis zentrale Aufklärung „in hohem Maße christlich grundiert" (45). Dies wird zunächst mit der christlichen Bevölkerungsmehrheit begründet. Zwar sind die europäischen Institutionen selbst areligiös; die Religionen kommen durch die Mitgestaltung ihrer Institutionen bzw. religiös handelnder Menschen ins Spiel. Daher misst der Vf. den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine zentrale Rolle für den europäischen Integrationsprozess bei (176 u. ö.): „Das Christentum hat die Geschichte Europas entscheidend geprägt und konstituiert zu einem nicht unerheblichen Ausmaß die Identität Europas und der europäischen Völker." (290)

Im Mittelpunkt der Arbeit steht die Frage, auf welcher Grundlage, in welchen Formen und mit welchen Aktivitäten der Dialog der EU mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften bisher realisiert wurde und welche Postulate sich daraus für die Zukunft ergeben. Zunächst wird dargestellt, welche EU-Institutionen entsprechende Aktivitäten betreiben und wie die Kirchen und Religionsgemeinschaften bei der EU im Blick auf diesen Dialog vertreten sind (*4. Abschnitt*, 115–177). Konkret untersucht wird der Dialog anhand des verfassungsgebenden Prozesses der EU, wobei v. a. der Beitrag von COMECE und KEK dargestellt wird (*5. Abschnitt*, 178–227). Hier wird auch auf sog. humanistische Vereinigungen eingegangen, die gegen jegliche religiöse Bezüge in der Verfassung kämpfen und gewissermaßen Gegenspieler der Kirchen sind (195f, 212, 214, 331). Auch wenn sich der Gottesbezug in der Präambel nicht realisieren ließ, gelang es, als „Ideallösung" einen eigenen Kirchenartikel durchzusetzen (in der Endfassung Art. 52), der einen regelmäßigen Dialog verankert (217) und weit wichtiger und konkreter als eine Aussage in der Präambel ist.

Eine Fokussierung allein auf das Verhältnis der Kirchen zur EU würde dem religiösen Pluralismus nicht gerecht werden. Daher ist der Identitätsfindung des Islams in Europa, die in Korrelation zur Identität Europas steht, ein eigenes Kap. gewidmet (*6. Abschnitt*, 228–272): „Die Muslime Europas sehen sich vor die fast paradoxe Aufgabe gestellt, als Minderheit ihre Identität in einem Kontext zu finden, der selber durch einen Mangel an Identität charakterisiert ist." (228) Zuvor war von der „Herausforderung durch den Islam" (93, vgl. 128) die Rede, was ein Gegenüber von Europa und Islam nahelegt. Jetzt bezeichnet der Vf. den Islam zwar als ein „Europa mit-prägendes Phänomen" (229), verwendet aber auch die Formel „Muslime sein und Europäer werden" (232), wobei sich die Säkularisierung als Schlüsselfrage für die verschiedenen dargestellten islamischen Strömungen in Europa erweist (263). Insbesondere die „Islamische Charta" des Zentralrats der Muslime in Deutschland (2002) und die „Grazer Erklärung" (2003) werden als wichtige Denkanstöße für eine Integration gewürdigt (236–238, 248–255). Im Kontext Europas erweist es sich als ein Defizit, dass es keine europäische Repräsentanz des Islams gibt (270). Insgesamt sind in diesem Kap., in dem sich leider zahlreiche Rückverweise auf vorausgehende Fußnoten als fehlerhaft erweisen, zentrale Fragestellungen angezeigt, die noch intensiver Bearbeitung auf einer breiteren Quellenbasis bedürfen. Richtigerweise spricht der Vf. von „Islamen" im Plural (239); zu Einzelfragen wie Toleranz erscheinen die dargestellten Positionen dennoch teilweise monolithisch (271).

Der Schlussteil der Arbeit (*7. Abschnitt*, 273–339) trägt den Titel „Eine europäische theologische Gesellschaftslehre?" Die Antwort auf diese Frage bleibt etwas unklar. Schon in einem früheren Teil des Buches wird dieser Begriff für päpstliche Dokumente zu Europafragen gebraucht (189). Im Schlussteil werden zunächst jedoch Positionen des gesamten relevanten Spektrums christlicher Konfessionen vorgestellt; Judentum und Islam werden zumindest gestreift (275f). Die „Charta Oecumenica" wird als „zukunftsweisend" (288) charakterisiert. Dann folgt eine Darstellung katholischer Dokumente, wobei unter europapolitischer Hinsicht besonders Pius XII. und Johannes Paul II. hervorgehoben werden. Ein zentraler Beitrag für Europa wird im Subsidiaritätsbegriff gesehen (305). Der Schwerpunkt wird sodann auf das Dokument „Ecclesia in Europa" und die „Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben" der Kongregation für die Glaubenslehre (325ff) gelegt. Hierin wird die öffentliche Zielsetzung des christlichen Glaubens betont: „Katholisch sein heißt im ursprünglichen Sinn politisch sein." (329) Geht es also bei der „europäischen theologischen Gesellschaftslehre" doch allein um Europa als Gegenstand der katholischen Soziallehre? Oder verlangt Europa nicht ein ökumenisches oder gar interreligiöses Projekt, wie es der erste Abschnitt des Schlussteils nahelegt? Und wäre nicht auch die Frage nach einer allgemeineren „europäischen Gesellschaftslehre" von Interesse, zu der auch die Kirchen und Religionen beitragen könnten? Zumal der Vf. eine

hohe Kongruenz sieht: „Europäische und christkatholische (gemeint ist wohl „christlich-katholisch", wie es der Vf. im vorausgehenden Satz formuliert, H. S.) Politik lassen sich ohne Schwierigkeiten harmonisieren, sie sind weitgehend deckungsgleich." (330) Defizite erkennt der Vf. nicht auf Seiten der Kirchen, sondern der EU, der es an einem personellen Ansprechpartner, einer fokussierten Institution oder Stabsstelle für den Austausch mit den Religionen mangelt (330–339, vgl. 270).

Rückblickend stellt sich die Frage, ob in der Arbeit der christliche Charakter Europas nicht überhöht wird, wenn z. B. von einer Durchdringung von Profan- und Heilsgeschichte in Europa gesprochen wird (47). Wenn der Islam Teil Europas ist, müsste auch über dessen inhaltlichen Beitrag für Europa gesprochen werden, der dann mehr als eine Anpassungsleistung an eine fertig vorgegebene Identität sein müsste. Zwar wird die islamische Geschichte Europas zumindest gestreift – so u. a. mit Verweisen auf Bosnien (229, 256). Die bosnischen Muslime betonen jedoch gerade, dass der Islam zu den Fundamenten Europas gehört (vgl. z. B. *Enes Karić*, Essays on our European Never-Never Land, Sarajevo 2004, 38, 65). Inwiefern die EU als Institution geeignet ist, das Gegenüber von Islam und Europa zu durchbrechen, und welche Schritte dafür erforderlich wären, wäre in diesem Zusammenhang eine weiterführende Frage.

Die Stärke der Arbeit liegt darin, dass sie den Blick auf die konkrete politische Verfasstheit Europas in der Gestalt der EU lenkt, die von der Sozialethik bisher kaum zur Kenntnis genommen wurde, und dass sie darüber hinaus Anregungen dafür gibt, wie die Rolle der Religionen in Europa stärker zur Geltung kommen könnte. Sie tut dies nicht mit einem systematischen Entwurf, sondern einer historischen, deskriptiven und in Ansätzen institutionensoziologischen Darstellung. Ein Vorzug der Arbeit liegt darin, dass der Autor als langjähriges Mitglied im Politischen Beraterstab des Präsidenten der Europäischen Kommission ein exzellenter Kenner der Abläufe und Interna ist (vgl. z. B. 215f, 236 Anm. 18, 268, 274, 283, 333) und somit klare Schneisen durch den bisweilen unübersichtlichen Institutionendschungel schlagen kann. Mit seinen persönlichen Erfahrungen hängt sicher auch zusammen, dass der Vf. an einigen Stellen sehr starke Wertungen vornimmt, die für die Leser ggf. einer ausführlicheren Begründung bedürften – so zum Dokument „Ecclesia in Europa" (117), zu Erzbischof Muñoz (150), zur KEK (193), zur Präambel der Erstversion der EU-Verfassung (224) oder zur Papst-Biographie von Jan Roß (313 Anm. 152). Hilfreich sind auch die Anhänge (343–395) mit einer Übersicht über Grundlagenverträge der EU, religionspolitischen Rechtsquellen, Dokumenten der Religionsgemeinschaften, einem Glossar, einer Zusammenstellung von Internetseiten und dem eigentlichen Literaturverzeichnis. Abschließend sei darauf hingewiesen, dass mit einer gründlicheren Lektorierung sicherlich ein Teil der zahlreichen Schreibfehler und möglicherweise auch einige Redundanzen zu vermeiden gewesen wären.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Theologie der Spiritualität

Büchner, Christine: **Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler**, Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beiheft 1. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 128 S., pb. € 25,00 ISBN: 978-3-17-019378-9.

Zahlreiche Texte des 14. Jh.s offenbaren die Faszination, die das Denken Meister Eckharts auf seine Zeitgenossen und nachfolgende Generationen ausgeübt hat. Umso dringender stellt sich die Aufgabe einer genauen Analyse dieses Rezeptionsprozesses. Denn aufgrund der posthumen Zensurierung des thüringischen Dominikaners (1329) und der Befürchtung eines Missbrauchs der eckhartischen Lehre durch sog. ‚freigeistige' Gruppierungen musste eine Verwendung und Verbreitung eckhartischen Gedankenguts mit Bedacht erfolgen. Dabei konnten verschiedene Strategien gewählt werden: Das Spektrum reicht von der Übernahme einzelner harmloser Sätze über die aggressive Auseinandersetzung mit problematischen Positionen bis hin zu einer Aneignung, die dem Denken des Meisters affirmativ gegenübersteht und ihm unter den Bedingungen eines veränderten kulturellen Umfeldes gerecht zu werden versucht. Für diesen letzten Weg haben sich die Dominikaner Heinrich Seuse und Johannes Tauler entschieden. Obwohl sie zu den bekanntesten Anhängern Eckharts zählen, hat ihre Lehre über lange Zeit hinweg kaum Aufmerksamkeit gefunden, schon gar nicht in Hinblick auf ihre produktive Rezeption eckhartischen Gedankengutes. Zu weit schienen ihre literarischen Erzeugnisse von den philosophisch wie theologisch äußerst anspruchsvollen deutschen wie lateinischen Schriften des Vorzeigegelehrten Eckhart entfernt. Dabei bieten gerade Seuses und Taulers Werke die Möglichkeit, Spielräume und Grenzen einer positiven Eckhart-Rezeption in volkssprachlichen Kontexten des späteren 14. Jh.s herauszuarbeiten.

Diesem Forschungsdesiderat widmet sich die Studie Christine Büchners. Nach einer Erläuterung der Grundzüge des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses, wie es im Horizont des Einheitsdenkens Meister Eckharts erscheint, wendet sie sich zunächst den Lehren Seuses und Taulers vor dem Hintergrund des eckhartischen Ansatzes zu, um diese rezeptionsgeschichtliche Rekonstruktion dann abschließend einer Bewertung in Hinblick auf die vorgenommenen Veränderungen der eckhartischen Lehre zu unterziehen.

Als grundlegende Denkstruktur Meister Eckharts stellt B. dessen dialektisch-hierarchische Wirklichkeitssicht heraus, derzufolge die beiden entgegengesetzten Pole Einheit und Vielheit auf einer dritten, alle Kategorien überschreitenden Wirklichkeitsebene zusammengeführt werden. Diesem Gott und Kreatur gleichermaßen umfassenden Einheitsbegriff nähert sich B. in drei Thesen an, die darauf zielen, die gegenseitige Bezogenheit von Gott und Schöpfung als sein Spezifikum zu erweisen. Die Einheitsmetaphysik Meister Eckharts erscheint somit als Beziehungsmetaphysik.

Die erste These stellt die unbegrenzte, neidlose Offenheit Gottes und seine unverbrüchliche Zuwendung zu den Kreaturen als entscheidende Komponente im eckhartischen Einheitsbegriff heraus. Dies wird anhand von drei Verstehensmodellen erläutert, die im Werk Eckharts grundgelegt sind und auf je unterschiedliche Weise Distanz und Nähe von Schöpfer und Geschöpf begründen. Entscheidend ist nach B. das dritte Verstehensmodell, insofern es die Einheit im Sein als Einbindung der Schöpfung in den innertrinitarischen Prozess präzisiert.

Die zweite These bestimmt die Bedeutung von Geschöpfsein als Relationalität, insofern sich Gott seinen Geschöpfen kontinuierlich mitteilt und diese existentiell auf ihn bezogen sind. Der Status der Kreatur ist durch ein *duplex esse* definiert, insofern ihr in Gott und durch Gott zwar die Fülle des Seins zukommt, dies aber immer nur als Leihgabe. Aufgabe des Menschen ist es, die durch diesen analogen Bezug von Gott und Geschöpf gegebene Ambivalenz zu erkennen und in Richtung auf die Einheit zu übersteigen.

Die dritte These schließlich widmet sich der Schlüsselfunktion des subjektiven Bewusstseins, insofern dieses den Menschen sowohl auf die göttliche Einheit hin zu öffnen als auch durch verdrängende Selbstbehauptung von ihr zu entfernen vermag. Doch nur in der ‚Abgeschiedenheit' von allem Eigenen und der bedingungslosen Zuwendung zu allen Geschöpfen kann sich das Menschsein des Menschen erfüllen. Vorbilder für diese offene Beziehung zur Welt sind Christus, in dem das immer schon gegebene Entgegenkommen Gottes geschichtliche Gestalt gewonnen hat, sowie die drei göttlichen Personen, deren Einheit nicht im Beharren und Festhalten, sondern im uneingeschränkten Geben besteht.

Die Leistung von Eckharts Einheitsbegriff sieht B. in seinem entgrenzenden Charakter, d. h. in der Eröffnung einer Perspektive des konkurrenzlosen Zusammenwirkens von Gott und Geschöpf, die durch die vollkommene Selbstmitteilung Gottes auf der einen Seite und durch die bedingungslose Hinwendung des Menschen zu seinem Schöpfer auf der anderen Seite gekennzeichnet ist. Diese Ausrichtung des Menschen auf Gott bedeutet jedoch keine Abschottung von der Welt, sondern die Aufnahme der gesamten Schöpfung in jenen geistigen Prozess, in dem der Mensch als *imago Dei* aus Gott hervorgeht und sich zugleich zu ihm zurückwendet.

Die Problematik von Eckharts Einheitsbegriff sieht nach B. v. a. in seiner sprachlichen Vermittlung begründet, die dem positiven Wirklichkeitscharakter des Zusammenwirkens von Endlichem und Unendlichem kaum gerecht zu werden vermag. So suggeriere Eckhart in seinen naturalen Bildern – etwa dem vom Tropfen Wasser im Meer – eine Verdrängung des Geschöpfes durch Gott, die seinem eigentlichen Anliegen zuwiderlaufe.

Zu fragen wäre, ob es dem eckhartischen Einheitsbegriff wirklich angemessen ist, ihn auf einer dritten, Einheit und Vielheit zusammenführenden, Wirklichkeitsebene anzusiedeln. Eckhart selbst bleibt eine solche dialektisch vermittelnde Sichtweise jedenfalls fremd: In den Titeln jener vierzehn Traktate, die sein grundlegendes (jedoch ungeschrieben gebliebenes) ‚Opus propositionum' strukturieren sollten und insofern „den Schlüssel zur Interpretation seiner Metaphysik" (Jan A. Aertsen) enthalten, weist Eckhart stets auf die ursprüngliche Zweigeteiltheit der Wirklichkeit hin. Nach Auskunft der Überschrift zum zweiten Traktat stehen die Einheit *und* das Eine in Opposition zum Vielen.

Eckharts Anliegen ist die Überwindung dieser bipolaren Struktur durch den ethischen Imperativ der ‚Abgeschiedenheit', der zugleich den ‚Durchbruch' des Menschen in die göttliche Einheit bedeutet. Zu Recht betont B. das trinitarische Moment, insofern die Rückkehr in die Einheit im Vollzug der Gottesgeburt im Seelengrund erfolgt und den Menschen somit in die innergöttliche Dynamik aufnimmt. Fraglich ist allerdings, ob dem subjektiven Bewusstsein des Menschen in diesem zeitenthobenen Vorgang eine Schlüsselfunktion zukommen kann. Vielmehr scheint Eckharts Lehre – anders als B. annimmt (cf. S. 31) – gerade auf eine Überwindung des Bewusstseins zu zielen: jene als *‚dünsternisse'* (Pr. 103) bezeichnete Unwissenheit, die notwendige Bedingung für die göttliche Überformung der menschlichen Vernunft ist. Dieser Vorgang –

von Eckhart philosophisch als Substitution der Funktion des *intellectus agens* durch Gott gefasst (cf. Pr. 104) – lässt jedoch nur ein göttliches, keinerlei menschliches Wirken zu. Insofern stellt sich die Frage, ob die von B. kritisierte ‚Verdrängungsmetaphorik' Eckharts das Verhältnis von Gott und Mensch nicht doch angemessen beschreibt. Es geht Eckhart nicht um ein Zusammenwirken von Gott und Mensch, sondern um das Wirken Gottes *im* Menschen, welches die Aufgabe jeglichen Wirkens von Seiten des Menschen voraussetzt.

Auch wenn B. zu Recht auf die Mehrdimensionalität der eckhartischen Sprache insbesondere in den volkssprachlichen Werken hinweist, so ist dennoch zu betonen, dass der thüringische Dominikaner zugleich philosophisch präzise argumentiert. Die Verankerung nicht nur der lateinischen, sondern auch der deutschen Schriften im akademischen Kontext des 14. Jh.s verdiente deshalb eine stärkere Hervorhebung.

Ihre Auseinandersetzung mit dem Einheitsdenken Heinrich Seuses konzentriert B. auf das als Eckhart-Verteidigung konzipierte ‚Buch der Wahrheit'. Ihre Analyse hebt folgende Aspekte hervor:

Wie Eckhart vertritt Seuse eine dialektisch-hierarchische Wirklichkeitssicht, derzufolge die Schöpfung von ihrem göttlichen Ursprung ebenso getrennt wie auf ihn hingeordnet und mit ihm verbunden ist. Das Ziel des Menschen besteht darin, in der Gelassenheit Zugang zu dieser Wirklichkeit der ungeschaffenen Wahrheit zu finden. Anders als Eckhart formuliert Seuse das für die raum-zeitliche Entfaltung des Geschaffenen charakteristische *Gegenüber* von Gott und Kreatur jedoch positiv und vermeidet es dementsprechend, das Wesen und Eigensein des Geschöpfs als Nichtsein zu benennen. Im Gegenteil: Seuse betont im vierten Kap. des ‚Buchs der Wahrheit' nachdrücklich, dass jede Kreatur *als* Kreatur eine Wertigkeit in sich trägt, die ihr innerhalb der göttlichen Einheit – das heißt in ihrem *esse virtuale* – nicht zukommt. Der Schöpfung in ihrer kategorialen Ausdifferenzierung steht Seuse also affirmativ gegenüber.

Dementsprechend schwächt das ‚Buch der Wahrheit' die Einheit des Menschen mit Gott vom objektiv gegebenen zum subjektiv erfahrenen Zustand ab, der die Ich-Struktur des Menschen keineswegs aufhebt. Individualität bedeutet für Seuse somit anders als für Eckhart nicht zwangsläufig Trennung von Gott: Vielmehr ist es Aufgabe des Menschen, sich in seinem kreatürlichen Personsein auf Gott hin auszurichten. Seuses Gelassenheitslehre ist daher weniger durch eine ontologische als vielmehr durch eine ethisch-praktische Ausrichtung geprägt, die Eckharts Abwertung des äußeren Werkes entgegentritt.

Zu fragen wäre, ob es sich bei Seuses Deutung der eckhartischen Lehre wirklich nur um eine Akzentverschiebung – im Sinne einer Fokussierung auf die menschliche statt auf die göttliche Perspektive – bzw. um die Ausgleichung eines Vermittlungsdefizits handelt und nicht vielmehr um eine fundamentale, Eckharts Lehre in ihrem Kern verändernde Interpretation. Auf folgende Merkmale des im ‚Buch der Wahrheit' vorgestellten theologischen Entwurfs ist in diesem Zusammenhang besonders hinzuweisen: 1.) Seuse vermeidet das für Eckharts Denken charakteristische Changieren zwischen göttlicher und geschöpflicher Ebene, indem er auf einer strikten ontologischen Trennung von Gott und Geschöpf beharrt. Dies lässt sich u. a. anhand seines Umgangs mit eckhartischer Terminologie eindeutig belegen. 2.) Unbedingt hervorzuheben ist der Einfluss des Thomas von Aquin auf Heinrich Seuse. Ausgehend von der Prämisse, dass ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Thomisten und Eckhartisten besteht, wird dieser wichtige Aspekt des ‚Buchs der Wahrheit' in der neueren Forschung konsequent ignoriert. Dabei dürfte es aus philosophie- und theologiehistorischer Perspektive ausgesprochen interessant sein zu verfolgen, wie Seuse Meister Eckhart quasi durch die thomasische Brille liest. Besonders deutlich tritt dieser Zusammenhang im fünften Kap. des ‚Buchs der Wahrheit' hervor, in dem Seuse das eckhartische Konzept der ‚Gelassenheit' mit Thomas' Auslegung der hypostatischen Union verbindet. 3.) Im Gegensatz zu Eckhart siedelt Seuse den Adel des Menschen auf der Ebene der individuellen Person, nicht auf der Ebene der allgemeinen menschlichen Natur an. Damit unterläuft er Eckharts Konzept des *abnegare personale* in einer Weise, die nicht mehr nur als Perspektivverschiebung gefasst werden kann.

Die Originalität Johannes Taulers sieht B. v. a. in der praktischen Ausgestaltung der eckhartischen Metaphysik. Diesem Anliegen einer Integration in den konkreten Alltagskontext suche der Straßburger Prediger dadurch gerecht zu werden, dass er die letztgültige Realität streng trinitarisch denke und den Menschen dadurch in ein dialogisch-kommunikatives Gottesverhältnis hineinnehme. Der Verwirklichung dieses Gottesbezuges, die sich im Innersten des Menschen – im *gemüete* – vollziehe, gehe allerdings anders als bei Eckhart ein Weg voraus, der in erster Linie durch Selbsterniedrigung und Demut gekennzeichnet sei und sich am Kreuz Christi orientiere. Damit allerdings sei eine Reduktion des eckhartischen Freiheitspotentials verbunden, insofern der Mensch ethisch-moralisch eher niedergedrückt als befreit werde. Dies komme auch in Taulers problematischer Verwendung einer Verdrängungsmetaphorik zum Tragen, die Gott eher als den übermächtig Einnehmenden denn als den liebend Befreienden erscheinen lasse.

Zu fragen wäre, ob die Konzentration Taulers auf den *Weg* zu Gott und damit auf die psychologische Ebene des Menschen nicht positiver bewertet werden müsste, insofern er die existentielle Erfahrung der Gottverlassenheit – die Eckhart ignoriert – zum festen Bestandteil des Heilsweges erklärt. Indem Tauler die spirituelle Not des Menschen zu seinem eigentlichen Thema macht, ergänzt er die eckhartische Lehre – deren metaphysischen Hintergrund er, wie B. zu Recht bemerkt, weitgehend übernimmt – um eine entscheidende Dimension. Taulers Kritik an der natürlichen Vernunft, die metaphysische Sachverhalte zwar intellektuell zu durchdringen, aber keinerlei Beistand auf dem Heilsweg zu leisten vermag, ist auch vor diesem Hintergrund zu sehen.

B.s anregender und zu weiteren Forschungen einladender Studie kommt das Verdienst zu, die theologischen Entwürfe Heinrich Seuses und Johannes Taulers in ihrer rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung erkannt und vor dem Hintergrund des eckhartischen Einheitsdenkens in ihrer Eigenart konturiert zu haben. Indem sie den Rezeptionsprozess nicht in einseitiger Perspektive als Verflachung der eckhartischen Lehre, sondern als deren kreative Umformung darstellt – die gleichermaßen Gewinne wie Verluste mit sich bringt –, vermag sie ein Schlaglicht auf die Vielfalt und den intellektuellen Anspruch der sogenannten rheinischen Mystik zu werfen.

Köln Lydia Wegener

Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hg. v. Bernd Hamm / Volker Leppin. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 349 S. (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 36), geb € 89,00 ISBN: 978-3-16-149211-2.

Der Sammelband startet mit dem längsten Beitrag (1–95) von Andreas Zecherle, der den spätmittelalterlichen Traktat „Theologia Deutsch" zum Gegenstand hat. Die ersten sechs Kap. geben den Stand der Forschung wieder. Die Argumentation Zecherles ist nachvollziehbar, seine Anfragen an bisherige Forschungsergebnisse leuchten ein.

Die Inhaltsanalyse im 7. Kap. des Beitrags gibt einen fundierten Überblick über inhaltliche Schwerpunkte der Theologia Deutsch. Es gelingt Z., die angesprochenen Themen in einen gut nachvollziehbaren Zusammenhang zu stellen. Die Belege durch die Zitate im Text lassen immer wieder die Quelle selber zu Wort kommen.

Im 8. Kap. zu Quellen und Einflüssen fasst Z. die verschiedenen Abhängigkeiten noch einmal zusammen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt diesen sehr guten Beitrag ab. Der Beitrag Z.s würde sich hervorragend als Einführung zu einer Textausgabe der Theologia Deutsch eignen.

Christoph Burger beschäftigt sich mit dem Thema „Mystische Vereinigung – erst im Himmel, oder schon auf Erden? Das Doppelgesicht der geistlichen Literatur im 15. Jh." (97–110). Burger analysiert kenntnisreich die Situation der geistlichen Literatur im 15. Jh. Zunächst arbeitet er sich an verschiedenen Definitionen ab und entscheidet sich für eine Definition, die von christlicher Mystik im Abendland im strikten Sinne nur dann spricht, wenn ihr Ziel die unio mystica schon während des Erdenlebens ist. Der Autor verhehlt nicht, dass diese Definition zuweilen zu Schwierigkeiten führt. Ihm ist anzurechnen, dass er sich am Beginn seiner Ausführungen dezidiert für eine mögliche Definition entscheidet, diese Wahl ist jedoch aus vielen Gründen nicht sachgerecht und entspricht einem ziemlich antiquierten Mystikverständnis, wie andere Beiträge des Sammelbandes zeigen.

Im 2. Kap. geht der Autor auf Texte ein, die die Hoffnung auf Gottes Nähe erst im Jenseits erwarten. Damit ist nach B. die Hauptströmung der Texte des 15. Jh.s beschrieben.

Das 3. Kap. beschäftigt sich nun mit der mystischen Vereinigung mit Gott schon im irdischen Leben, die in einigen Texten vor dem 15. Jh. nachgewiesen wird. B. beginnt dieses Kap. mit der Feststellung: „Manche Aussagen hochmittelalterlicher Mystiker sprechen von direktem Kontakt mit Gottvater oder Christus ohne kirchliche Vermittlung." Diese Feststellung erscheint fragwürdig, denn woher nimmt der/die Mystiker/in das Vokabular, die Bilder, die Bezeichnungen, die Begriffe, die diese Erfahrung der unio mystica beschreiben, wenn nicht aus dem überlieferten und damit auch aus dem kirchlichen Kontext. Außerdem kommen alle Texte dieser Zeit aus einem kirchlichen Kontext, da ein außerkirchlicher Kontext nicht existent war. Dieser Aspekt wäre doch etwas differenzierter zu betrachten. Im 5. Kap. führt B. verschiedene Autoren an, die im 15. Jh. die Hoffnung auf die unio bereits in diesem Leben vertreten. Der Artikel gibt einen guten Überblick über die Quellenlage unter dem Stichwort seiner Überschrift.

Der Beitrag von Bernd Hamm, „‚Gott berühren': Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs" (111–137), stellt zunächst das ausgehende Mittelalter als eine Ära der Mystik dar und verweist auf die prägenden Autoren und Schriften dieser Zeit. Kenntnis- und quellenreich geht Hamm auf die verschiedenen Aspekte der mystischen Erfahrung ein. Dabei geht es ihm um die Herausarbeitung der sinnlichen Qualität der mystischen Erfahrung im Sinne der Gottesbegegnung bzw. der unio mystica. Für den Himmel nimmt H. ein entindividualisiertes Sehen und Hören an, bleibt dabei allerdings Belege schuldig. Der Begriff der transindividuellen Ebene erscheint reichlich aufgesetzt. H. betont im gleichen Artikel (118f), dass etwa das Bild vom Wassertropfen und seinem Aufgehen in einer großen Menge Wein, das Bernhard von Clairvaux verwendet, sich eben nur auf die Akzidenz und nicht auf die Substanz bezieht, das heißt also, dass gerade dieses absolute Aufgehen im Göttlichen damit nicht zu belegen ist.

H. schließt seinen Artikel mit dem Hinweis auf die Mystik als Erfahrung der Ferne Gottes ab, die zur Erfahrung der Nähe Gottes unbedingt gehört. Dieser Hinweis ist sehr notwendig, obwohl der Autor dazu tendiert, den Mystikbegriff v. a. für die Erfahrung der Nähe Gottes, die sich auch in unmittelbarer Berührung äußert, zu verwenden. H.s Beitrag führt eher nicht zur Klärung des Mystikbegriffs und nicht zu einer Orientierung, gleichwohl gelingt es ihm, verschiedene wichtige Aspekte darzustellen.

Ein sehr interessanter Beitrag stammt von Barbara Steinke: „‚Den Bräutigam nehmt Euch und habt ihn und verlasst ihn nicht, denn er verlässt Euch nicht.' Zur Moral der Mystik im Nürnberger Katharinenkloster während des 15. Jh.s"

(139–164). Der überschaubare Gegenstand des Beitrages erlaubt eine sehr gut dokumentierte und breit angelegte Beschäftigung mit dieser Zeit im Katharinenkloster in Nürnberg. Steinke arbeitet v.a. die von der Brautmystik beeinflusste Vorstellung heraus, dass sich die Nonne als Partnerin Christi sieht. Diese Partnerschaft besteht nun nicht in einer damals üblichen, ausschließlichen Unterordnung der Ehefrau unter ihren Gatten, sondern lange bevor die Verbindung zwischen beiden zustande kam, hat Christus der Braut bereits den Zutritt zum ewigen Leben bezahlt. Das heißt, die Nonne fühlt sich in dieser Beziehung wesentlich ernster genommen, als in einer vergleichbaren ehelichen Bindung ihrer Zeit. S. benennt diese geistliche Orientierung der Nonnen als Grund, warum relativ wenige Dominikanerinnen zur Reformation in Nürnberg übergetreten sind, während viele Mönche problemlos zum protestantischen Glauben übertraten.

Im Beitrag von Volker Leppin: „Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther" (165–185) verweist der Autor zunächst auf das in der Lutherforschung immer wieder auch schwierige Verhältnis zwischen mystischer Tradition und ihrem Einfluss oder Nichteinfluss auf Luther. In seiner Mystikdefinition schließt sich Leppin mehr oder weniger dem Germanisten Kurt Ruh an, der Mystik nicht als erlebnismäßigen Zusammenhang definiert, sondern durch einen textlichen Zusammenhang mit jenen unangefochten als mystisch geltenden Schriften. Vergleichbar wäre, wenn man Liebe nicht als erlebnismäßigen Zusammenhang, sondern durch einen textlichen Zusammenhang mit unangefochtener Liebeslyrik definieren würde. Dem Artikel gelingt es trotz dieser mehr als fragwürdigen und sterilen Definition, die Abhängigkeiten Luthers von den im Allgemeinen als mystisch anerkannten Schriften und Autoren nachzuweisen. Luther setzt nicht einfach fort, was er vorfand, sondern entwickelt die Quellen weiter. Diese transformierende Rezeption gesteht der Autor allerdings fairer Weise auch den mystischen Theologen des Mittelalters zu. L. macht in seinem Artikel deutlich, dass Luther mystisches Denken transformiert und neu organisiert, dass er dabei aber den wesentlichen Grundanliegen seiner Quellen treu bleibt.

In ähnliche Richtung zielt Sven Grosse: „Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie." (187–235) Grosse beschäftigt sich mit den Eckpunkten der mystischen Theologie und ihren Einflüssen auf die Entwicklung Luthers. Die immer wieder eingestreuten Zusammenfassungen erleichtern die Lektüre sehr. In den Schlussfolgerungen am Ende seines Beitrages fasst G. noch einmal seine Ergebnisse sehr prägnant zusammen. Im Hinblick auf die entscheidende Neuerung der Rechtfertigungslehre kommt G. zu dem Ergebnis, dass sie in einem unaufgekündigten Zusammenhang mit der mystischen Theologie steht.

Bernd Hamm beschäftigt sich in seinem zweiten Beitrag mit der Frage „Wie mystisch war der Glaube Luthers?" (237–287). Nach einleitenden Kapiteln kommt er zu der These, dass Luther einen neuen Typ von Mystik, eine reformatorische Glaubensmystik geprägt habe. Seine Definition von Mystik lautet: „Wo von einem mystischen Gottesverhältnis des Menschen gesprochen wird, geht es immer um die persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in einer innigen Vereinigung mit Gott findet." (243) Damit läuft seine Definition wieder auf eine Variante der unio mystica hinaus, die zwar bei H. etwas weiter und durchaus den Quellen entsprechender gefasst wird, jedoch eine sehr exklusive Tendenz besitzt. Dem gegenüber macht er vom 5. Kap. seines Beitrags an deutlich, dass Luther eine kritische Grenzziehung gegen diese Mystik für Ausnahmemenschen vorgenommen habe. H. geht auf die verschiedenen Einflüsse ein und erläutert kenntnisreich die Schwerpunktsetzungen Luthers. Den Leser beschleicht der leise Verdacht, dass die absolute Originalität Luthers auf allen Gebieten herausgearbeitet werden soll. Dies tut zunächst der Konzeption und der Durchführung der Untersuchung keinen größeren Abbruch, steigert sich jedoch im 23. Kap. zu absoluten, übertriebenen Formulierungen. H. verzichtet auf jegliche zeitgenössische Betrachtung der Entwicklung des Mystikverständnisses und definiert Mystik von vornherein so, dass sich Luther gut davon absetzten lässt.

Ein grundsätzliches Problem der Artikel, die sich mit Luthers Rezeption der Mystik beschäftigen, ist, dass sie immer nur diachron vorgehen. Sie beschäftigen sich nur mit der Frage, wie Luther das ihm vorfindliche Material rezipiert und eigenständig weiterentwickelt hat, und gehen etwa nicht der Frage nach, wie Zeitgenossen mit einem ähnlichen oder dem gleichen Material umgegangen sind. Deshalb ist die Frage nach der Einzigartigkeit und Originalität Luthers schon dadurch gegeben, dass er es natürlich auf seine eigene und individuelle Weise tut. Diese Form der Einzigartigkeit ist aber eben nicht nur von Luther, sondern letzten Endes von jedem Autor und jeder Autorin anzunehmen, die nicht einfach nur das vorfindliche Material kopieren und abschreiben.

Das Verdienst von H.s Artikel besteht darin, die Bedeutung Luthers auch für eine mystische Theologie herausgestellt zu haben.

Heidrun Munzerts Artikel „Unio mystica versus Teufelsbuhlschaft" stellt „Überlegungen zur Vergleichbarkeit von mystischer Erfahrung und Hexenvorstellung am Beispiel von Gertrud von Helfta und Else Rodamer" (289–341) vor. Zunächst benennt Munzert die Problematik dieses Vergleichs bezüglich Quellenlage, Vergleichbarkeit der Phänomene und zeitlichem Abstand (Gertrud von Helfta 13. Jh. / Else Rodamer 16. Jh.). Die Legitimation für diesen Vergleich zieht sie daraus, dass es jeweils um einen „typischen Fall" für eine Hochphase der jeweiligen Bewegung geht, bei Gertrud der Mystik, bei Else Rodamer der Hexenverfolgung. Überblickshaft stellt M. die Mystik Gertruds und die Buhlschaft Elses mit dem Schwellner Teufel dar. Dabei arbeitet sie bereits heraus, was dann im entscheidenden 5. Kap. für den Vergleich von Gertrud und Else von Bedeutung ist. M. sieht deutliche Unterschiede in den biografischen Ausgangsbedingungen und plädiert grundsätzlich und damit kritisch gegenüber Peter Dinzelbachers Buch „Heilige oder Hexen?" (Düsseldorf 2001) für eine sehr detaillierte Untersuchung der verschiedenen Phänomene und gegen eine phänomenologische Vereinheitlichungsstrategie. Die Strukturen der Beziehungen etwa unterscheiden sich deutlich: Bei Gertrud ist es eine partnerschaftliche Beziehung zu Christus auf nahezu gleichberechtigter Ebene, während es bei Else Rodamer eine Unterjochung durch den Teufel bedeutet. Eine besondere Qualität erhält die Christusbeziehung Gertruds gerade durch eine Betonung ihrer Individualität, sie ist daher wenig typisch. Elses Erfahrungen mit dem Teufel wirken dagegen in vielfacher Weise austauschbar. Gerade diese Feststellung steht im Gegensatz zu der von Bernd Hamm geäußerten These, dass es bei der Begegnung oder der Vereinigung mit Christus um eine Auflösung der Individualität gehe. Die Darstellung von M. unterstreicht in eindrucksvoller Weise, dass die Begegnung mit Christus im Gegenteil zu einer Differenzierung und einer Förderung der Individualität führt.

In den Schlussfolgerungen setzt sich M. noch einmal mit den behaupteten Gemeinsamkeiten auseinander. Sie bestreitet nicht analoge Strukturelemente zwischen Hexenvorstellung und mystischem Erleben, doch handelt es sich nicht einfach um eine positive und negative Variante desselben Grundphänomens, sondern um eine differenziert zu betrachtende Erlebensqualität, die in den jeweiligen biografischen und individuellen Kontext einzuordnen ist. M. skizziert kurz die weitere Entwicklung der Mystik, die sich zu einer Alltagsform entwickelt. Dabei spielt die Unterscheidung der Geister eine wichtige Rolle. Diese Entwicklung setzt jedoch nicht erst im 15. Jh. ein, verwiesen sei auf Johannes Cassian, Bernhard von Clairvaux, Heinrich von Friemar, Katharina von Siena und viele andere. Eine gewisse Skepsis gegenüber außergewöhnlichen Phänomenen ist ein Grundzug dieser Tradition quer durch die Spiritualitätsgeschichte.

Der Beitrag von Heidrun Munzert ist eine spannende Untersuchung zu außergewöhnlichen Phänomenen im Rahmen religiösen Erlebens und sehr lesenswert.

Der von Bernd Hamm und Volker Leppin herausgegebene Sammelband gibt einen guten Einblick und Überblick über Strömungen spätmittelalterlicher Mystik und ihre Einflüsse auf Martin Luther. Bisherige Forschungsergebnisse werden aufgenommen, kommentiert und zum Teil weiterentwickelt. Der wichtigste Kritikpunkt ist die nur diachrone Vorgehensweise in den Artikeln über die Einflüsse auf Luther und die zum Teil eingeschränkte und sehr exklusive Definition des Mystikbegriffs. Für die Lutherforschung erscheint es auf diesem Hintergrund umso dringlicher, auch synchron zu forschen und sich mit Autoren wie Johannes vom Kreuz und anderen Zeitgenossen zu beschäftigen, die ähnliche Quellen verarbeitet haben.

Münster Michael Plattig

Meister Eckhart aus theologischer Sicht, hg. v. Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer i. A. der Meister-Eckhart-Gesellschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. (X) 176 S. (Meister-Eckhart-Jahrbuch, 1), € 54.00 ISBN: 978–3–17–019539–4.

Zur Gründung der Meister-Eckhart-Gesellschaft

Das zu besprechende Buch erscheint als erster Bd einer Jahrbuchreihe, die von der im Jahr 2004 gegründeten Meister-Eckhart-Gesellschaft herausgegeben wird. Diese Gründung der herausgebenden Meister-Eckhart-Gesellschaft ist in der gegenwärtigen Situation auseinanderfallender Forschungsinteressen keinesfalls selbstverständlich und verdient daher eine würdigende Bemerkung. Die Gesellschaft wurde nämlich ins Leben gerufen mit dem hochgesteckten Anspruch, die interdisziplinär wie auch international lebendige Eckhart-Forschung zu koordinieren. Dies bot sich hierzulande insofern an, als die deutsche Forschungsgemeinschaft eine gewisse diesbezügliche Schlüsselrolle niemals ganz eingebüßt hat.

Ein solcher neuer Verbund der Eckhart-Forscher lag auch deswegen schon seit Jahren in der Luft, weil im Jahr 1980 die „Eckhart-Kommission der deutschen Forschungsgemeinschaft" aufgelöst wurde. Sie hatte – bestehend aus Germanisten, Theologen und Philosophiehistorikern – bis dahin 70 Jahre lang bestanden mit dem vorrangigen Ziel, eine Gesamtausgabe des Werkes vorzulegen, und verlor folglich, als dieses Ziel in Reichweite lag, ihre unmittelbare Legitimation. Diese Kommission war – wie der erste Präsident der Gesellschaft, Georg Steer, betont – sicher so etwas wie eine „Vorform der Meister-Eckhart-Gesellschaft", jedoch lebe in ihr „die alte Eckhartkommission nicht wieder auf".[1] Entscheidender Grund dafür sei der damals allzu enge Kreis der beteiligten Forschungsgebiete gewesen sowie der kaum gesuchte interdisziplinäre Dialog unter den Kommissionsmitgliedern. Die Meister-Eckhart-Gesellschaft dagegen „macht den Versuch, aus der Stärke der methodischen Ansätze eines jeden Faches heraus, mit Wissenschaftlern all jener Fachdisziplinen, die an Eckhart

[1] Ziele und Aufgaben der Meister-Eckhart-Gesellschaft. Vortrag des Präsidenten der Meister-Eckhart-Gesellschaft zur Gründungsveranstaltung am 26. November 2004 im Senatssaal der Universität zu Köln. Internet: http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/STEER-Ziele-Koeln.pdf / [Seite 2].

interessiert sind, zusammenzuarbeiten, mit Philosophen, Theologen, Literatur- und Sprachwissenschaftlern, Historikern, Mystikforschern, Naturwissenschaftlern, Psychologen, Psychotherapeuten, Kunstwissenschaftlern"[2] und – so muss man sehr bemerkenswerterweise ergänzen – von Anfang an auch mit Wirtschaftswissenschaftlern und -experten.

Vor diesem Hintergrund hat die Meister-Eckhart-Gesellschaft in § 2 ihrer Satzung folgende „Ziele und Aufgaben" formuliert:

1. Erforschung und Darstellung von Eckharts Leben und Wirken in seiner Zeit
2. Erforschung und Darstellung von Eckharts Lehre in seinen Schriften
3. Erforschung und Darstellung von Eckharts geschichtlicher Herkunft, von Eckharts Wirkung und von Eckharts Aktualität
4. Unterstützung von Forschungsunternehmungen zu diesen drei Zielen.

Schaut man auf die Liste derer, welche sich unter dieser Aufgabenstellung zu einem Verein zusammengeschlossen haben, so fällt auf, dass diese zu einem großen Teil im Zusammenhang mit Schulrichtungen stehen, die in der Vergangenheit nicht gerade die gegenseitige Konfrontation scheuten. Daher darf man auch heute noch mit Spannung erwarten, wie sich die bislang von der Gesellschaft geführten, sehr konstruktiven Debatten in Zukunft entwickeln.

Zum Meister-Eckhart-Jahrbuch

Die disziplinär vielfältigen Bemühungen um Eckhart und sein Werk sollen sich v. a. auch in den Jahrbüchern der Gesellschaft niederschlagen. Auch wenn thematisch für die Jahrbücher die Themenstellung und die Vorträge der jeweiligen Jahrestagungen das Grundgerüst bilden, sollen hier *„keineswegs nur Tagungsvorträge nachgedruckt"* werden. Vielmehr möchte das Jahrbuch ein Forum bieten für unterschiedlichste Publikationen zum jeweils gestellten Thema. Größere Publikationen (wie z. B. der bereits erschienene Bd unter dem Titel „Die Transformation des Einheitsdenkens bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler" von Christine Büchner[3]) werden in den gesondert herausgegebenen „Beiheften" zu diesem Jahrbuch erscheinen (vgl. dazu Georg Steer, Zum „Meister-Eckhart-Jahrbuch", VIIf).

Zum ersten Bd des Meister-Eckhart-Jahrbuchs

Der erste Bd des Jahrbuchs ist der *theologischen* Perspektive auf das Werk Eckharts gewidmet. Ausdrücklich wollte man damit der Tatsache entgegenwirken, dass – wie die Hg. betonen – „die theologische Forschung zu Meister Eckhart bislang in beiden Konfessionen noch wenig ausgeprägt und kaum untereinander vernetzt ist." (IX). Vor diesem Hintergrund sind mit der Veröffentlichung dieses Bdes v. a. zwei Aufgaben verbunden. Erstens ist zu klären, in welchem Verhältnis die Philosophie, Theologie und die (im Zusammenhang mit Eckhart sehr umstrittene) „Mystik" des großen dominikanischen Denkers standen. Zweitens wären die im Einzelnen bislang nur sehr begrenzt namhaft gemachten theologischen Positionen Eckharts zu benennen und in ihrer Bedeutung für das Gesamtwerk einzuordnen. Unumgehbar war dabei – wie die meisten der Beiträge deutlich erkennen lassen – sich von der philosophiehistorischen „Bochumer Schule" (v. a. von Kurt Flasch) abzusetzen, die ja in der Vergangenheit nicht nur den „Mystiker", sondern auch den „Theologen" Meister Eckhart entschieden negiert hat.[4]

Als programmatisch kann in diesem Sinne der Aufsatz des Bielefelder Literaturwissenschaftlers Otto Langer aufgefasst werden, welcher daher am Anfang des Bdes gut positioniert ist. Unter dem Titel „Meister Eckharts Begründung einer neuen Theologie" (1–25) zeichnet er zunächst (anknüpfend an seine umfangreiche Arbeit „Christliche Mystik im Mittelalter"[5]) den von der Wissenschaft oft nahezu vergessenen rationalitätskritischen Strom innerhalb der christlichen Theologie nach. Dagegen hat es aber seit den frühchristlichen Apologeten auch den Versuch gegeben, Glauben und Rationalität einander anzunähern. Diese Richtungen haben sich – so Langer – im gesamten Mittelalter fortgesetzt. Angesichts dessen eröffnete jedoch Thomas von Aquin einen „Mittelweg", indem er in Anlehnung an Aristoteles die Theologie einordnet in eine Pluralität axiomatisch begründeter Wissenschaften (vgl. ausführlich 5–8). Gegenüber diesem „thomistischen Differenzkonzept" habe Eckhart als einen neuen Mittelweg ein „Integrationskonzept" vorgestellt, dessen Tragweite – so darf man hier ergänzen – bis heute nicht hinreichend erkannt worden ist. L. macht anhand des Eckhartschen „Prologus generalis" zum „Opus tripartitum" (LW I, 1, 148, 5–9), dem Prooemium des Johanneskommentars (LW III, 3f) und der Pariser Augustinuspredigt (LW V, 89–99; also bemerkenswerterweise an Eckharts lateinischem Werk) textnah deutlich, dass hier jegliches Tun und Denken des Menschen „aufgrund eines gnadenhaft verliehenen *habitus* und gerade nicht kraft der Eigenständigkeit der Vernunft" (21) geschieht. Wer hier Eckharts Absicht, die Offenbarung mit den Mitteln der *natürlichen Rationalität der Philosophen* zu deuten, missversteht als eine Option für einen selbstherrlichen neuzeitlichen Intellektbegriff avant la lettre, dem hält L. im Anschluss an seine Untersuchungen entgegen, dass Eckharts Ansatz „in diametralem Gegensatz" steht „zu dieser philosophischen Position einer autonomen Vernunft, die konsequent innerhalb ihrer Grenzen bleibt und durch Eigentätigkeit sich innerweltliches Glück erwirbt." (23)

Diese These inhaltlich weiterführend stellt der evangelische Kirchengeschichtler Ulrich Köpf mit Blick auf „Meister Eckhart und Bernhard von Clairvaux" im Vergleich „zwei Typen mittelalterlicher Theologie" vor (27–41). Klar kennzeichnet der Vf., warum sowohl im Falle Eckharts als auch Bernhards die in manchen Kontexten geläufige Einordnung als „Mystiker" problematisch ist. Es ließe sich im Werk beider zweifellos eine Reflexion über mystische Erfahrung nachweisen, aber ob sie selbst diese Erfahrungen gemacht haben, darüber gäben sie im Überlieferten unmittelbar keine Auskunft. Auf der anderen Seite müsse es aber – bei allen Unterschieden zwischen beiden – sowohl in Bezug auf Bernhard als auch in Bezug auf Eckhart als ganz und gar „unhistorisch" gelten, Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Aktion und Kontemplation auseinanderdividieren zu wollen. Ein solch unhistorisches Denken wirft Köpf ausdrücklich Kurt Flasch vor (32ff), wenn dieser aufgrund einer – wie K. darlegt – irrtümlichen Auslegung einer Stelle zu Beginn von Eckharts Auslegung des Johannesevangeliums diesem sein Theologe-Sein abspricht.

Unter dem Titel „Der enthöhte Gott" schreibt im folgenden Beitrag der Kurt Ruh-Schüler und Eckhard-Forscher Karl Heinz Witte v. a. in Bezug auf Predigt 14 „Surge illuminare Jerusalem" (DW I, 230–241) zur „Demutslehre Meister Eckharts" (43–53). Diese entspräche nicht der geläufigen Demutsauffassung, wonach sich der Mensch (oder auch Jesus Christus) gegenüber Gott(-vater) erniedrigt, um in einem zweiten Schritt die Höhe Gottes zu ermessen. Vielmehr sei sie zu verstehen im Sinne einer herabsteigenden Verinnerlichung Gottes und zwar so, dass im demütigen Menschen nicht mehr dieser selbst, sondern der enthöhte Gott wirke, oder wie es Eckhart sagt: „Was oben war wurde innen. Du sollst geinnigt (*geinniget*) werden und aus dir selbst in dich selbst, so dass er in dir sei" (DW I, 237, 6–12). Nicht zu unrecht sieht Witte hierin den inneren Grund der von Eckhart vorausgesetzten Perichorese von Theologie und Philosophie (vgl. dazu ausführlicher 51).

Nachfolgend bringen die Historiker Josef Pilvousek und Elisabeth Preuß einen Beitrag zum Thema „Erfurt zur Zeit Meister Eckharts" (55–70). Dies knüpft natürlich weniger an das Tagungs*thema*, denn an den Tagungs*ort* an, liefert aber für den Eckhartforscher eine Reihe bemerkenswerter geschichtlicher Fakten und Wahrscheinlichkeiten, wie beispielsweise die hypothetisch aus guten Gründen annehmbare Erziehung und Prägung Eckharts im Zisterzienserkloster Georgenthal, zu dessen Besitzungen nicht nur Eckharts anzunehmender Geburtsort Tambach, sondern auch ein urkundlich erwähnter Verwaltungshof in Erfurt gehörte, eine Verbindung, die den jungen Eckhart schließlich in die Thüringische Hauptstadt geführt haben könnte (vgl. 55f).

Dem folgt ein wiederum längerer Beitrag des katholischen Theologen und Eckhart-Kenners Dietmar Mieth unter dem Titel „Meister Eckhart: Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst", Untersuchungen, die vom Autor mit „Überlegungen zur heutigen Rezeption" verknüpft werden (71–95). Mieth stellt in diesem Zusammenhang fest, dass Eckhart sich nicht gemäß einer älteren, heute von der Forschung überholten Unterscheidung im wesentlichsten Teil seines Werkes als „Lesemeister" (also lediglich als Wissenschaftsgelehrter) zeige, sondern dass gerade seine „Lebenslehre" als das „zentrale Anliegen" (84ff) des Straßburger Spirituals angesehen werden müsse. Eckharts Reflexion des rechten Lebens stelle nicht nur die traditionellen Fragen nach der Erkenntnis- und Willensmöglichkeit dessen, was zu tun ist, sondern auch die Frage nach einer ursprünglicheren Potentialität: „Wie kann ich, was ich will?" (85) Den Grund dieser Ur-Potentialität findet Eckhart in einem Leben *„sunder warumbe"*, einem Wirken „ohne Warumwillen" (Eckhart, In hoc aparuit caritas Dei in nobis, Pr. 5b, DW I, 85–96, hier 91,7–92,6). Die Ur-Potentialität ist weder etwas, was dem Menschen äußerlich ist, noch etwas, was er aufgrund dieses Könnens setzen kann. An diesem Punkt fallen Glauben und (reflexive) Potentialität zusammen. So kann M. in Bezug auf Eckhart sagen: „Das rückhaltlose Austeilen einer Glaubensmeditation an die Mittel der Reflexion ist zugleich Gewinn an Spiritualität, d. h. das Geistliche leuchtet im Geistigen auf. Kein Philosoph, der über Eckhart spricht, hat sich, so meine ich, dieser Aura entziehen können, und er fragt sich, warum er es denn sollte." (89)

Sicher nochmals von grundlegender Bedeutung für die Bearbeitung der eingangs genannten theologischen Problemstellung ist der Beitrag des evangelischen Kirchenhistorikers Volker Leppin zur „Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts" (97–110). Leppin setzt sich darin zur Aufgabe, die Pariser Questionen seines ersten dortigen Magisteriums (v. a. die erste und dritte, Questio LW V, 37–48; 55–71) im Kontext der theologischen Entwicklungstendenzen des 14. Jh.s zu untersuchen. Gerade die genannten Stellen des lateinischen Werkes machen deutlich, dass man bei Eckhart das vorrangige Interesse am menschlichen „Intellekt" nicht leugnen kann. Nur müsse man beachten, dass sich Eckhart – so L. – hierin nicht einfach der Intellektlehre der Aristoteliker anschließt, welche „Gott zur Erstarrung gebracht und in ein nezessarisches Netz eingebunden" habe, sondern (wie im Zusammenhang einer Kritik des franziskanischen Theologen Gonsalvus von Balboa verdeutlicht wird) als Reflex einer Auffassung dieses Intellekts als Er-

[2] Ebd. [Seite 2].

[3] Stuttgart: Kohlhammer 2007.

[4] Vgl. etwa Kurt Flasch, Die Intention Meister Eckharts. In: Heinz Röttges u. a. (Hg.), Sprache und Begriff. FS Bruno Liebdrucks. Meisenheim/G.: Verlag Anton Hain 1974, 292318.

[5] Mystik und Rationalisierung. Stationen eines Konflikts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

widerung eines sich frei offenbarenden „*intelligere*“ Gottes (vgl. bes. 109f) aufgefasst werden kann.

Neben der von L. angesprochenen „Gotteslehre“ werden nun im Folgenden noch Eckharts „Schöpfungsverständnis“ (von Christine Büchner, 11–123), seine „Christologie“ (von Reiner Manstetten, 125–144) und seine „theologische Anthropologie“ (von Theresia Heimerl, 145–156) behandelt.

Der den Bd abschließende Aufsatz „Lateinische und deutsche Terminologie in der Theologie Meister Eckharts“ des evangelischen Theologen Erik A. Panzig macht anhand der beiden Eckhartschen Begriffe „*abegescheidenheit*“ (Abgeschiedenheit) und „*gelâzenheit*“ (Gelassenheit)[6] deutlich, dass „das Denken des Thüringer Dominikanermagisters als genuin theologisches zu betrachten ist.“ (157). Nach dem lateinischen wie nach dem deutschen Werk Eckharts kann der Mensch nur als Frei-Gegebener und „Gelassener“ begriffen werden, wenn sich Gott in ihm zuvor ein- und somit ab-gegebildet hat im Sinne des von Panzig als „univoke“ Gottbezüglichkeit bezeichneten Begriffs seines Abgeschieden-Seins (vgl. 168).

Der vorgestellte Bd kann im Rahmen des Gesamtprojekts der Meister-Eckhart-Gesellschaft insofern als gelungen gelten, als die Autoren mehrheitlich den genauso kontroversen wie – weil mit stichhaltigen Argumenten ausgetragenen – konstruktiven Diskurs suchen. Es bleibt abzuwarten, ob die teilweise schon sehr verhärteten Fronten den angezielten grenzüberschreitenden Dialog erlauben. In jedem Fall aber stellen die Texte für die Theologie (und auch für die theologische Mystikforschung) einen wertvollen Beitrag dar, weil hier in überzeugender Weise versucht wurde, Eckhart *aus dem Strom* einer ausschließlich neuzeitlich philosophischen Auslegung *zu retten*. Was m. E. dagegen bereits die Konzeption des Bdes vermissen lässt, ist eine stärkere Betonung des kritischen Potentials der Theologie Meister Eckharts gegenüber dem, was sich im Gefolge als neuzeitliche Theologie etabliert hat.

Münster Marco A. Sorace

Andere Religionen

Hauptthemen der Begegnung von Christen und Muslimen

Fletcher, Richard: **Ein Elefant für Karl den Großen**. Christen und Muslime im Mittelalter. – Darmstadt: Primus 2005. 192 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–896–78267–3.

Christen und Muslime in Deutschland. Religion – Gesellschaft – säkularer Staat, hg. v. Rainer Isak / Hansjörg Schmid. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2003. 148 S., kt € 9,50 ISBN: 3–92698–22–2.

Renz, Andreas: **Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes**. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie. – Würzburg: Ergon Verlag Dr. H.-J. Dietrich 2002. (VI.) 608 S. (Christentum und Islam, 1), brosch. € 79,00 ISBN: 3–89913–254–8.

Rudolph, Ulrich: **Islamische Philosophie**. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 2004. 119 S. (Becksche Reihe, 2352), kt € 7,90 ISBN: 3–406–50852–9.

R. Fletcher hat als emeritierter Prof. für Mittelalterliche Geschichte an der Univ. York ein sehr gut lesbares Buch vorgelegt, das die maßgeblichen Formen der Begegnung von Christen und Muslimen im Mittelalter durch exemplarische Darstellung nachvollziehbar macht. Damit ist die lebendige Beschreibung bestimmter geschichtlicher Situationen benannt, aus deren Lektüre alle Gewinn ziehen werden, ob sie sich schon im Themenbereich auskennen oder nicht. Zugleich ist angesprochen, dass die mit ähnlichem Umfang ebenfalls auf Deutsch vorliegenden Bücher von Richard W. Southern – von dem F. im Studium angeregt wurde – (Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart 1981) und von Mikel de Epalza (Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen. Interreligiöses Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel, 8.–17. Jh., hg. v. R. Kirste, Frankfurt a.M. 2002) weiterhin eine wichtige Übersicht der Gesamtentwicklung bzw. Ergänzung darstellen.

Lesefreundlich sind auch die Karten zur jeweiligen ungefähren Ausdehnung des islamischen Territoriums und des Oströmischen/Byzantinischen Reiches um 730 n. Chr. zum Kap. I „Ismaels Kinder“, um 1000 zum Kap. II „Ein Elefant für Karl den Großen“, um 1140 zum Thema Kreuzzüge im Kap. III „Grenzen überwinden“ und um 1400 zum Kap. IV „Handel, Koexistenz und kultureller Austausch“. Dem Schluss-Kap. „Sichtung des Koran“ samt Epilog folgen dann eine ebenso hilfreiche Zeittafel (175–178), überlegte Hinweise auf weiterführende Literatur allgemeiner Art und pro Kap. (179–183), wichtigste Anmerkungen (184–188) und ein knappes Register (189–192).

[6] Vgl. dazu ausführlicher Erik A. Panzig, Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken Meister Eckharts. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2005.

Vor allem das erste Kap. zeigt mit leider zahlreichen oberflächlichen Formulierungen, dass Ausbildung und Interesse des Autors nicht Christentum und Islam als Religionen betreffen, sondern deren Kultur. Ihr Gegenüber als Sesshafte und Nomaden an der Reichsgrenze bzw. nach Art von Israel- und Ismael-Nachkommen in der Bibel wird mit Übersetzungen gut ausgewählter Zitate eines römischen Historikers und einer christlichen Autorität illustriert. Präzise und anschaulich wird „schnell erzählt“ (24), wie sich der Mittlere Osten grundlegend verändert. Dabei belegen Übersetzungen aus einem lateinischen anti-jüdischen Traktat, der wohl zur Zeit der Kapitulation Jerusalems 638 in Palästina verfasst wurde, ebenso wie aus den zeitlich und räumlich weit entfernten Werken des Beda Venerabilis ab 716 in Northumbria die Tendenz, Mohammed als falschen Propheten und die Sarazenen aus biblischer Perspektive als „Feinde der Kirche“ (29) zu interpretieren. Mit weiteren Übersetzungen illustriert er geschickt, dass in den eroberten Provinzen fast alles wie gewohnt blieb, nur dass die außerhalb des Militärs mehrheitlich christlichen Fachleute jetzt dem muslimischen Kalifen dienten – Hauptbeispiel ist die Familiengeschichte des Johannes von Damaskus.

Das zweite Kap. thematisiert die seit 750 regierende Abbasiden-Dynastie, die das Kalifat der Omaijaden im stark jüdisch-christlich geprägten Damaskus stürzt und vom neu als islamische Hauptstadt konzipierten Bagdad aus das Reich bis zum Mongolensturm von 1258 regiert: „In der Omaijaden-Periode blieben Status, Macht und Wohlstand das streng gehütete Monopol der arabisch-muslimischen Oberschicht. Wer konvertieren wollte, musste von einem arabischen Clan als Mawla (Plural Mawali) oder ‚Klient‘ eines Beschützers aufgenommen werden. Mawali erhielten keine vollständige Anerkennung […] Die Abbasiden gaben den Mawali, was sie begehrten: Gleichbehandlung in einer Gesellschaft, die sich nun über Religion und Kultur definierte und nicht mehr über die ethnische Herkunft“ (44). „Veränderungen der religiösen Ausrichtung“ – so F. – „sind für Historiker im allgemeinen nicht leicht zu belegen“ (45). Nur „hielt eine Minderheit, zumeist eher auf dem Land als in Städten und Vorstädten, an ihrem angestammten Glauben fest“, während „ca 100 Jahre nach Einsetzung islamischen Rechts“ die Übertritte zum Islam für einige Jahrhunderte zunahmen (46).

„Wissenstransfer geschah ganz einfach, weil die inzwischen ansässige islamische Führung zu Wohlstand gekommen und nun begierig war, neues Wissen zu erwerben und dieses mithilfe der Bereitschaft der christlichen Ämter einer intellektuellen Tradition auch der Allgemeinheit zugänglich zu machen“ (47). „In den zentralislamischen Ländern des Fruchtbaren Halbmonds kooperierten Christen und Muslime also erfolgreich“ (48). Dem Nordwesten Afrikas erging es weniger gut, das Byzantinische Reich erlebte zwei auszehrende Belagerungen Konstantinopels 674–678 und 716–718, die islamische Eroberung Siziliens begann 827, Rom wurde 846 überfallen, das Reich al-Andalus des nach Córdoba entkommenen Omaijaden-Fürsten und seiner Nachkommen übte ständigen Druck auf den Rest des Westgotischen Königreichs und auf das zum Frankenreich Karls des Großen gehörende Katalonien aus. F. sieht das von Christen in Andalusien zwischen 850 und 860 durch öffentliches Schmähen des Islam provozierte Martyrium im „Kontext unklarer religiöser Orientierung, in dem Christen auf verschiedene Weise zum Islam gedrängt wurden“ (54), wofür er Beispiele aus al-Andalus und Palästina bringt, Beziehungen zwischen Fanatikern in Klöstern hier und dort aufzeigt und wieder mit Übersetzungen aus Quellen die vorsichtigere Einstellung der weltlicheren Christen in West und Ost parallelisiert.

Auch wenn sich ihre Reiche verhielten „wie ein Karpfen zu einem Wal“ (58), nahmen Karl der Große und Harun ar-Rashid um das Jahr 800 diplomatische Kontakte auf – mit einem Elefanten als Geschenk zur Krönung (was bei der Übersetzung den Titel des Buches hergab, statt „The Cross and the Crescent“, unter welchem Titel das englische Original 2002 erschien). Doch allgemein konstatiert F.: „Die islamische Welt war sich zur Zeit der Abbasiden in vieler Hinsicht selbst genug […] Die heiligsten Orte der Christen lagen dagegen nun außerhalb ihres Territoriums. Über die Jahrhunderte zog ein beständiger, dünner Strom von Pilgern nach Jerusalem“, aber „insgesamt waren die Christen wohl auch nicht interessierter am Islam als umgekehrt“ (61). Stattdessen nennt er Übernahmen technischer Kultur in beide Richtungen neben der Rezeption des Gelehrtenwissens der Antike in die arabische Sprache zur Verbreitung und Ausarbeitung dieses Wissens. Vieles an der Theorie von Henri Pirenne, nach der „Karl der Große ohne Mohammed nicht denkbar gewesen wäre“ (69 zitiert), hält F. für unbestreitbar, Details dagegen für nicht überzeugend.

Das dritte Kap. bringt mit der Auswertung der wohl um 1100 verfassten Dichtung des Digenis („der zweimal geborene“) Akritas („Verteidiger der Grenzgebiete“) interessante Einblicke in die Situation in den grenznahen Gebieten des Byzantinischen Reichs, „in denen die Loyalität durchaus wechseln konnte“ (81). Er vergleicht sie ebenso interessant mit der Atmosphäre in den schwachen Teil-Königreichen in al-Andalus zu dieser Zeit, für die er an El Cid erinnert und aus der Autobiographie des Emirs von Granada zitiert.

F. skizziert die Ausgangsbasis der Kreuzzüge mit den Umstürzen durch die Almoraviden im Westen und die Seldschuken im Osten. Die besondere Begeisterung der Kriegeraristokratie des nördlichen Frankenlands für den päpstlichen Aufruf zum Kreuzzug erklärt er, indem er am dort vor 1100 verfassten Rolandslied zeigt: „Die Menschen dort wussten wenig oder gar nichts über den Islam“ (87). Sein Kommentar zu dem, „was in der heutigen Gesellschaft undenkbar wäre“ (93): „Die Zeit der Kreuzfahrer war von starker religiöser Leidenschaft geprägt – den eifernden, konvertierten Seldschuken, dem Fanatismus der marokkanischen Sektierer, der Bigotterie der Frankenkrieger und der Hetzerei christlicher Würdenträger“ (94). Die Reise des Franziskus zum Kalifen, die christliche und islamische Mystik, die Minnesänger und die Verbin-

dung von griechisch-arabischer Hermetik und islamischen Ritteridealen im Parzival (Vgl. Ch. Elsas, Religionsgeschichte Europas, Darmstadt 2002, 153ff) finden keine Erwähnung. F.s Beispiel für „Grenzgänger zwischen den Kulturen" ist vielmehr ein in Ägypten verheirateter, zum Islam konvertierter reicher Franke, den er nach einem fränkischen Kreuzzugsbericht zitiert: „Ich fürchte, wenn ich wieder zu euch übertrete, die Armut, in die ich dann wieder fiele, und die Vorwürfe" (97). Sonst spielten die Mongolen „deshalb eine wichtige Rolle für die christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters, weil man in den höchsten Kreisen des 13. Jh.s allen Ernstes glaubte, dass man aus ihnen ähnliche Gestalten wie Priester Johannes machen könne" (102f) – in der Legende ist er christlicher Herrscher eines fernen Reiches.

Das vierte Kap. skizziert die Verbindung von Handelsbeziehungen und Kreuzzügen, sowie die jeweilige Diskriminierung der Christen oder der Muslime durch die Herrschenden. Wichtig ist dabei F.s Hinweis auf mögliche „normative" oder „präskriptive" Darstellungen – „sie leiten sich von gesetzlichen Erlassen ab, die nicht unbedingt dem realen gesellschaftlichen Alltag entsprechen" (123). Er illustriert am Beispiel von Adelard, dem ersten englischen Wissenschaftler, das 12. Jh. als „Beginn einer Zeit, in der arabische und griechische Werke intensiv ins Lateinische übertragen wurden" (127): „Plötzlich gab es ein philosophisches System, das die Welt auch ohne Offenbarungen erklären konnte" (131). An der Religion des Anderen habe man bis zum 13. Jh. nur polemisches Interesse.

Das Schlusskapitel betont die im 14. Jh. andauernden Kreuzzugsplanungen bis Nikopolis, als es misslang, die Osmanen auf dem Balkan zu stoppen, die sich ihrerseits als Ghazis verstanden, „Grenzbewohner des Dar al-Islam, die die Pflicht hatten, dessen Territorium mithilfe des Dschihad weiter auszudehnen"(146). „Was Konstantinopel für den osmanischen Sultan war, war Granada für Ferdinand und Isabella […] Der Krieg um Granada war im tatsächlichen, juristischen Sinn ein Kreuzzug" (152) – auch im 15. Jh. Daneben hatte sich der Antrieb des Dominikanerordens, „für die Abtrünnigen zu predigen", mit der Einrichtung von Arabischkursen für zukünftige Missionare seit 1240 „auf die gefährlichsten und unzugänglichsten aller Häretiker: die Muslime" (154) konzentriert. F. erklärt es damit, dass „die Sicherheiten der Vergangenheit verschwanden", dass sich dann der Leitgedanke im 15. Jh. bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues verschob: „Erkunde den Islam zunächst, und dann diskutiere höflich mit seinen Anhängern (anstatt ihnen zu predigen)" (157) – mit dem Ziel, „eine Atmosphäre zu schaffen, in der die Teilnehmer nach Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam suchten, anstatt die Unterschiede hervorzuheben" (158) und „der Annahme, dass der Koran, wenn er nur im richtigen Geist studiert […] wird, sich als vereinbar mit den christlichen Lehren des Neuen Testaments erweisen wird" (159). Ob nicht dieser Verlust der Sicherheiten auf Seiten der Christen die Kreativität und damit die Entwicklung im christlich geprägten Raum anregte, wird zu fragen sein angesichts dessen, dass F. den Verlust der früheren kulturellen Flexibilität bei den Muslimen bedauert: „Da die Muslime auf die Christen herabsahen, verloren sie leider den Blick für das Wesentliche" (172).

U. Rudolph behandelt mit der islamischen Philosophie ein Hauptthema der Begegnung von Christen und Muslimen in 15 speziellen und ausgesprochen fachkundigen Kapiteln, die aber das übergreifend Interessante erfreulich klar und verständlich herausarbeiten, so dass das Büchlein (samt Literaturhinweisen, Personen- und Werkregistern) nur empfohlen werden kann. Der Autor ist Prof. für Islamwissenschaft an der Univ. Zürich und bereitet z. Z. die Edition eines mehrbändigen Werkes über die Philosophie in der islamischen Welt vor. Denn „von einem Gesamtbild, das sich mit unseren Kenntnissen über die griechische oder die neuzeitliche europäische Philosophie vergleichen ließe, sind wir noch weit entfernt" – so R. im Vorwort des vorliegenden Buches –, weil man die islamische Philosophie nicht als einen Gegenstand von eigenem Interesse wahrnahm (7). Bis Mitte des 20. Jh.s hatte ihre Vermittlung des antiken Erbes durch die griechisch-arabischen Übersetzungen (ab dem 8. Jh.) an das lateinische Mittelalter (bes. im 13. Jh.) das Forschungsinteresse bestimmt. R. thematisiert neben den praktischen Interessen der neuen Machthaber an der wissenschaftlichen Literatur der Antike angesichts der Organisationsaufgaben im Riesenreich das Selbstverständnis der Abbasiden-Kalifen, unter denen die Übersetzungsbewegung ihren entscheidenden Aufschwung nahm: „Sie wollten die rechtmäßigen Herren aller Muslime und aller von ihnen repräsentierten Kulturen sein" (13).

Kap. 2 zeigt, wie es im 9. Jh. am Kalifenhof in Bagdad bei al-Kindi zu umfassender Rezeption aus den antiken Quellen, virtuoser Bearbeitung der tradierten Lehrmeinungen in eigenen Schriften und einem ersten Entwurf mit originellen Beiträgen zu einer Philosophie kam, die er in Konfliktfällen der Religion nebenordnete. Kap. 3 schließt den Entwurf von ar-Razi an, der um 900 als erster Denker im islamischen Kulturbereich ohne Einschränkung für die Autonomie der Philosophie eintrat – doch als Ketzer abgelehnt wurde aufgrund seiner Überzeugung, dass der barmherzige und gerechte Gott allen Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis schenke und deshalb nicht Einzelnen zusätzliches exklusives Offenbarungswissen zuteile. Kap. 4 stellt dann dar, wie wenig später al-Farabi in Bagdad das gesamte griechische philosophische Erbe überblickte, das auf Arabisch vorlag (der ganze Aristoteles mit Kommentaren, Platon in Auswahl, neuplatonisches Schrifttum) und die logischen Schriften des Aristoteles, das Organon, zum Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung der Philosophie machte: „Der demonstrative Schluss, der allein universal gültige Sätze beweisen kann, wird von ihm für die Philosophie reserviert. Der dialektische Schluss, dessen Prämissen immer nur von einem Teil der Menschen […] anerkannt wurden, gilt als Kennzeichen der partikularen Wissenschaften" (wie Theologie), während Anwendungsgebiet der „rhetorischen und poetischen Schlüsse" keine Wissenschaft, sondern die Religion ist (31), mit der ein guter Staat das höchste Wissen in Bildern und Gleichnissen an seine Bewohner weitergibt.

Das 5. Kap. „Die Verbreitung philosophischer Kenntnisse" macht darauf aufmerksam, dass bis ins 11. Jh. die mit al-Farabi verbundene Traditionslinie mehrheitlich dem christlichen Milieu verbunden war und das Textcorpus „Die Schriften der Lauteren Brüder" aus dem 10. Jh. in den Umkreis der islamischen Sondergemeinschaft der Ismailiten, der Anhänger der Siebener-Schia, gehört und Islamisches, Jüdisches und Christliches wohl mit der an Jamblich anknüpfenden syrischen Tradition des Neuplatonismus/Neupythagorismus einschließlich Geheimwissenschaften verbindet. Dem neuen Paradigma bei Ibn Sina/Avicenna in Kap. 6 folgt in Kap. 7 die Darstellung der theologischen Reaktion bei al-Ghazali. Jener trennte über Aristoteles hinausgehend „kategorisch zwischen zwei Seinsbereichen: dem subsistenten, notwendig-seienden Gott, dessen Essenz seine Existenz impliziert, und den kontingenten, möglich-seienden Geschöpfen" (49) – mit großem Echo im islamischen Kulturkreis und im lateinischen Europa, zumal sein Konzept der Intuition dem Prophetentum universal gültige Schlüsse und Beweise zuerkennt, die gleich die Wahrheit verstehen, die das Ziel des mühevollen philosophischen Wegs ist. Doch warnt Ghazalis Werk „Die Inkohärenz der Philosophen" vor Physik und Metaphysik als Teilen der Philosophie, die leicht in die Irre führen.

Die Kap. 8–11 behandeln für die Iberische Halbinsel im 12. Jh. die Etablierung der Philosophie bei Ibn Badjdja/Avempace, den Versuch einer Synthese von Philosophie und Religion bei Ibn Tufail, die Rückbesinnung auf Aristoteles bei Ibn Ruschd/Averroes und parallel dazu für den Iran im 12. Jh. die Philosophie als Illumination bei Suhrawardi. Ibn Ruschd führte Koranverse (59,2; 7, 185; 16, 125) dafür an, dass die Scharia „den Menschen nicht nur empfiehlt, sondern zwingend (wâdjib) vorschreibt, sich mit der Philosophie zu beschäftigen", weil „die heilige Schrift nicht immer auf die gleiche Weise verstanden werden dürfe. Sie enthalte vielmehr drei unterschiedliche Arten von Aussagen, die jeweils einen anderen interpretatorischen Zugang erforderten" (71f).

Auch wenn Ibn Ruschds Ideen keineswegs ausschließlich in Europa wirkten, rückte der Hauptstrom der islamischen Philosophie allerdings Autoren wie Suhrawardi in den Vordergrund, nach dessen „Philosophie der Erleuchtung" die Person die politische Führung innehaben sollte, „die Einblick in das Göttliche habe und unmittelbare Einsichten empfange (talaqqin)" (79) – anders als die Traditionslinie seit Ibn Sina verwirft Suhrawardi dabei die aristotelische Logik als irreführend: „Jeder Erkenntnisvorgang sei ein Akt der Erleuchtung", denn „für alle gilt, dass sie nicht nur hinsichtlich ihrer Existenz (wie Avicenna gemeint hatte), sondern auch hinsichtlich ihrer Essenz (d.h. als Licht) mit Gott verbunden sind" (83f).

Die Kap. 12–15 thematisieren dann die veränderten Rahmenbedingungen – bei denen Averroes seit dem 13. Jh. weniger rezipiert, die aristotelische Logik aber als methodische Grundlage von den meisten anerkannt und in das Unterrichtsprogramm der Madrasa, der islamischen Hochschule, und auch in den Sufismus integriert wurde; die Ausbildung von Traditionen in der Nachfolge Avicennas und Suhrawardis; den Neuansatz bei Mulla Sadra und der Schule von Isfahan im 17. Jh. mit der „Idee, dass sich das gesamte geschaffene Sein in seiner ‚substantiellen Bewegung' (haraka djauharîya) befinde" (103), um eine größere Nähe zu Gott zu gewinnen; schließlich die Herausforderung durch das europäische Denken – bedarf es einer stärkeren Averroes-Rezeption, wie im christlichen Mittelalter, damit sich „eine rationale Betrachtungsweise der Realität durchsetzen" kann (110)?

Das ist eine Frage, die indirekt in der Gegenwart immer wieder damit angesprochen wird, dass in der westeuropäischen Öffentlichkeit nach Aufklärung und historisch-kritischer Auslegung der Heiligen Schrift des Islam gefragt wird. Hier ist die in den beiden anderen Publikationen ausgebreitete Diskussionslage sinnvoll anzuschließen.

Beim umfangreichen Buch von A. Renz handelt es sich um eine kurz vor dem 11. September 2001 im Fach Dogmatik eingereichte und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg angenommene Diss. Es eröffnet die Reihe der Arbeiten, die aus dem Graduiertenkolleg „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen in Christentum und Islam" hervorgegangen sind, in dem Kath. und Ev. Theologie, die orientalistische Fächergruppe und die Philosophie zusammenarbeiten. Es ist dem Vorwort der Hg.innen der Reihe, Marianne Heimbach-Steins und Rotraud Wielandt, zuzustimmen, dass diese Diss. „die Anforderungen, die an eine dem christlich-islamischen Wissenschaftsdialog dienende Arbeit zu stellen sind, in vorbildlicher Weise" erfüllt: „Sie nimmt zunächst einmal eine außerordentlich scharfsichtige, analytisch tiefgehende kritische Sichtung der Aussagen von fünf verschiedenen christlichen Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jh.s zu Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam vor, und zwar auf der Grundlage eines ökumenischen Ansatzes, der Katholiken, Anglikaner und Protestanten verschiedener

Denominationen gleichermaßen berücksichtigt. Ausgehend von den dabei festgestellten Defiziten im Umgang christlicher Theologie mit den Anschauungen von Muslimen zu den genannten Problemkreisen versucht sie anschließend, durch einen eigenständigen Vergleich islamischer und christlicher Vorstellungen zu klären, wie weit sich beide miteinander vermitteln lassen. Dabei zeigt sich, daß die Distanz zwischen islamischen und christlichen Konzeptionen in einzelnen Punkten beim heute beiderseits erreichbaren Stand theologischer Reflexion nicht mehr als so groß einzuschätzen ist, wie sie früher schien. In anderen Hinsichten besteht sie unvermindert fort" (V–VI).

Die auch in den reichen Anmerkungen sehr solide Diss. hat ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (1–12) sowie Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (545–601) und eine biblisch-koranische Synopse der „Sündenfallgeschichte" als Anhang. Für die Einschätzung der Hauptthemen in der Begegnung von Christen und Muslimen gibt R. schon in der Einleitung zu Recht „zu bedenken, dass Unterschiede zwischen Religionen zu einer bestimmten Zeit nicht unbedingt bleibende ‚Wesensunterschiede' bedeuten müssen, kann es sich doch sehr oft lediglich um kulturelle oder geistesgeschichtliche ‚Ungleichzeitigkeiten' handeln, wie sie besonders im Verhältnis von Christentum und Islam in der Gegenwart anzunehmen sind. Für eine religionstheologische Bewertung dieser Konvergenzen und Divergenzen aber ist von entscheidender Bedeutung, dass keineswegs alles von gleicher theologischer Relevanz ist. In der christlichen Religionstheologie geht es letztlich um die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen. Das hat zur Folge, dass Konvergenzen und Divergenzen auf ihre soteriologische Bedeutsamkeit hin zu untersuchen und zu bewerten und auch daraufhin zu befragen sind, welchen Stellenwert das betreffende Phänomen innerhalb des jeweiligen religiösen Systems und Alltags einnimmt. Die Beantwortung der Frage hängt natürlich auch davon ab, wie ‚Heil' definiert wird." (25). Kap. I stellt kirchliche Stellungnahmen und Dokumente zum Islam seit dem 2. Vatikanischen Konzil vor, zunächst der katholischen Kirche (27ff), dann der orthodoxen Kirchen (47ff), der evangelischen Kirchen und Gemeinschaften (50ff) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (59–61).

Das große 2. Kap. würdigt die theologischen Verhältnisbestimmungen von Christentum und Islam bei dem kanadischen Presbyterianer Wilfred Cantwell Smith (63ff), dem britischen Anglikaner Kenneth Cragg (127ff), den deutschen Katholiken Hans Küng (201ff) und Hans Zirker (235ff) und dem deutschen Lutheraner Reinhard Leuze (294ff). R. formuliert im Zwischenergebnis (339–347): „Für alle besprochenen Autoren gilt übereinstimmend, dass sie traditionelle Vorurteile und geschichtliche Belastungen im Verhältnis von Christentum und Islam überwinden helfen wollen, indem sie sich am Selbstverständnis des Islam orientieren (wollen) und sich für einen Dialog auf allen Ebenen aussprechen, ja selbst daran beteiligen. Lediglich der Ansatz von Cragg weist einen gewissen missionarischen Impetus auf, aber auch ihm geht es wohl weniger um die Bekehrung der Muslime als vielmehr um eine Korrektur der von ihm empfundenen Defizite und Fehlentwicklungen des Islam" (340). „Einig sind sich die christlichen Islaminterpreten der Gegenwart in der Kritik und Ablehnung des traditionellen und weitgehend auch heute noch vertretenen islamischen Offenbarungsverständnisses" (341f). „Ohne Ausnahme betonen sie die menschliche und geschichtlich-kontextuelle Dimension im Offenbarungsgeschehen sowie im Verstehens- und Auslegungsprozess der Offenbarungstexte" (343). Die sonst unterschiedlichen Einschätzungen liefern die Grundlage dafür, dass im 3. Kap. die theologische Reflexion kritisch fortgeführt wird mit dem Ziel, „die Erkenntnisse der modernen westlichen Islamwissenschaft für die religionstheologische Diskussion und den christlich-islamischen Dialog fruchtbar zu machen."

So vergleicht R. im abschließenden Hauptteil nach der jeweiligen Heiligen Schrift, Tradition und Theologie die Themenbereiche „Geschöpflichkeit und Würde des Menschen" (349ff), „Freiheit und Verantwortung des Menschen" (378ff), „Allgemeinheit und Radikalität der Sünde" (412ff), „Gottes Heilshandeln am Menschen in Form von Offenbarung" (444ff), „Das Heilsverständnis in biblisch-christlicher und islamischer Sicht" (478ff) und „Der Glaube als menschliche Antwort auf die göttliche Offenbarung" (508ff). Nach jeweiligem Fazit kommt er zum Schluss (539–543): „Mit der auf breiter Basis christlicher Theologie erfolgten Aufgabe des traditionellen Verständnisses von ‚Erbsünde' im Sinne einer durch Zeugung vererbten Schuld- und Sündhaftigkeit dürfte eines der größten Hindernisse zwischen christlicher und islamischer Anthropologie beseitigt sein. Denn neben der Annahme einer allgemeinen Disposition zur universalen Verbreitung der Sünde sind sich Christentum und Islam auch darin einig, dass die größte und unvergebbare Sünde die des Unglaubens ist, weil der Unglaube das Gemeinschaftsverhältnis von Gott und Mensch gänzlich zerstört, und dass das Bleiben in dieser Sünde Unheil für den Menschen bedeutet. [...] Beide sind im Zentrum ihrer Lehre dadurch gekennzeichnet, dass sie sich zu einem Gott bekennen, der das Heil der Menschen will und deshalb stets die Hand zur Umkehr und Versöhnung reicht. Dies geschieht nach dem Glauben beider Religionen in der Geschichte der Offenbarungen, die in christlicher Sicht in der Person Jesu Christi, in islamischer Sicht im Koran kulminiert. [...] Selbst wenn die Gewichtung eine andere ist, so ist doch auch die koranische Offenbarung wie die Offenbarung in Jesus Christus nicht nur eine Willens-, sondern auch eine Wesensoffenbarung Gottes [...], und seine Gegenwart kann stets in der Rezitation des Koran oder im Gebet erfahren werden. Der inhaltliche Kern dieser Selbstmitteilung Gottes besteht für beide Offenbarungen in der Zusage der Vergebung und Hilfe, die im Christentum allerdings christologisch und pneumatologisch begründet werden" (540). „Eine – immer unter ‚eschatologischem' Vorbehalt stehende – Anerkennung des Islam als legitimen Heilsweg entbindet darum den Christen nicht von der Aufgabe, in der Begegnung mit Muslimen Zeugnis zu geben von seiner Glaubenserfahrung, ebenso wie er umgekehrt die Glaubenserfahrung des Muslim als ein authentisches Zeugnis von dem einen gütigen und barmherzigen Gott ernst nehmen sollte, ja muss. So können beide in den von Gott ausgehenden ‚Dialog des Heils' eintreten und sich gemeinsam als auf dem Weg zu dem immer größeren Geheimnis Gottes erfahren" (543). Derart nimmt R. die Orientierungen des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung auf.

Dieses religionstheologische Rüstzeug hat Renz befähigt, 2003 mit Hansjörg Schmid und Jutta Sperber die wichtigen theologischen Foren Christentum – Islam der Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart zu begründen (vgl. zu deren etwa jährlichen Dokumentationen meine Besprechung im Themenheft „Islam, Integration und Religionsfreiheit in Deutschland" der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (3–4, 91. Jg./2007, 281–283). Von Schmid erschien im gleichen Jahr sein mit R. Isak herausgegebenes informatives und anregendes Büchlein, das auf eine Tagung der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg im Januar 2002 zurückgeht. „Ohne die aufklärerische Tradition eines weltanschaulich neutralen Staates in Frage zu stellen", laden die Hg. „Muslime und Christen ein, gemeinsam nach unserer Verantwortung in Gesellschaft und Staat zu fragen: „Denn Freiheit braucht Ethos, braucht Identität" (8). Der Bd behandelt in vier Teilen die Themenfelder „Christen und Muslime im säkularen Staat" (11–79), „Religiöser Pluralismus und politische Integration" (83–94), „Die politische Auseinandersetzung um den islamischen Religionsunterricht" (97–123) und „Aufbrüche – Ängste – Alltag" (127–146).

Ein von Wolfgang Rödl beim Studientag der Dt. Bischofskonferenz wenige Tage nach dem 11. September 2001 gehaltenes Referat „Islam in Deutschland. Zahlen, Organisationsformen, Konfliktfelder" (65–79) soll wohl zur Überleitung vom ersten zum zweiten Teil dienen, hätte allerdings für mich einleuchtender die empirische Ausgangsbasis für die Dokumentation der Grundsatzvorträge je eines Vertreters des Säkularstaats, des Zentralrats der Muslime, der katholischen und der evangelischen Perspektive abgegeben, gerade auch mit seinem Schlusssatz: „Es wird dabei aber eine wichtige Aufgabe sein, bewusst zu halten, dass der interreligiöse Dialog – anders als der interkulturelle – [...] primär die Begegnung gläubiger Menschen ist, bei dem Raum und Offenheit für das notwendige Wirken Gottes bleibt" (79).

Der Vortrag des langjährigen Juraprofessors und Richters am Bundesverfassungsgericht Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Religion im säkularen Staat", unterscheidet diesen als „der Religion gegenüber neutral und deshalb offen [...] vom laizistischen Staat, der auf Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben ausgerichtet ist" (11). Mit immer wieder erhellenden Definitionen erläutert Böckenförde dabei den verfassungsgemäßen Begriff der Religionsfreiheit und die Folgerungen, die sich aus der Religionsfreiheit als Verfassungsprinzip für die Stellung der Religion in Staat und Gesellschaft ergeben. Dazu gehören „das Ende der institutionell-sachlichen Verbindung von Staat und Religion" (14) und die Beschränkung des Staates auf „das äußere Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen" einschließlich der „Befugnis zur verbindlichen Letztentscheidung über dasjenige, was rechtlich geboten oder verboten wird" im „weiten Bereich der sogenannten res mixtae, die zugleich einen religiös-geistlichen und weltlich-politischen Aspekt haben" (16). „Nun bedarf allerdings ein auf Pluralität und Offenheit angelegtes Gemeinwesen, um als solches lebensfähig zu sein, eines integrierenden Fundamentalkonsenses, der den zentrifugalen Interessen und Tendenzen gegenübertritt" (23). Wie weit „kann der Staat sich auf eine geistig-ethisch integrierende Funktion der Religion – auch einer Mehrheit von Religionen – noch verlassen und sich dabei beruhigen?" (24)

Der Vortrag von Mohammad Aman Herbert Hobohm behandelt aus der Perspektive des stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland informativ und auch kritisch in der Beschreibung der innerislamischen Meinungsvielfalt das Thema „Muslime in der Diaspora. Missverständnisse, Interpretationsspielräume, Positionen". Beispiele illustrieren die unterschiedliche Beurteilung des Begriffs dschihad und der Frage der Apostasie. Nach Hobohm sollte allerdings die Entwicklung des Islam bis zur heutigen Situation der Nationalstaaten zeigen: „Die These von der Zweiteilung der Welt" (‚Kriegsgebiet' und ‚Islamgebiet'), „die angeblich im muslimischen Verfassungsrecht verankert sein soll, die aber von muslimischen Völkerrechtlern auch schon früher in Frage gestellt wurde, ist nun endgültig unhaltbar geworden" (30). Hinsichtlich des Verständnisses der Scharia folgt er Argumentationen, „dass die Sunnah schweigen muss, wo der Qur'an gesprochen hat" (32). Er verweist auf die Erklärung in der Präambel zur Satzung des von ihm vertretenen Zentralrats, „sich für eine konstruktive Kooperation zum Wohl der islamischen Gemeinschaften und der *ganzen* Gesellschaft einzusetzen" und betont die „Aussagekraft und Verbindlichkeit" von dessen „Islamischer Charta" vom 3.2.2002 (33). Für seine „Ansicht, dass die Charta nur der Anfang eines Prozesses der Verständigung ist und als solcher gesehen werden sollte" (38), spricht schon die wohl fehlende Unterscheidung zwischen Säkularität und Säkularismus, wenn er beim Blick auf den „Vorwurf, dass die muslimische Welt, oder auch wieder ‚der Islam' die Aufklärung nicht mitvollzogen habe", nur um Verständnis bittet, „dass es jedem Muslim schwer fällt, den Säkularismus, die

Frucht der Aufklärung, mit seinem Glauben zu vereinbaren" (39). Hoffnung auf wachsende Verständigung gibt der Schluss mit auf den Weg: „Wir müssen uns von allen überkommenen Interpretationen lösen, die durch lokale Sitten und Gebräuche und historische Ereignisse beeinflusst wurden und dem Geist des Islam zuwiderlaufen […], dass wir alle, Muslime und Nichtmuslime, in Frieden und gegenseitiger Achtung zusammenleben" (41).

Dem folgen präzise Positionsbestimmungen von Thomas Lemmen als kath.-theol. Geschäftsführer der Christlich-Islamischen Gesellschaft und von Heinz Klautke als Islamreferent im Kirchenamt der EKD mit den Vorträgen „Religionsfreiheit aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Impuls für den christlich-islamischen Dialog" (43–57) bzw. „Glauben in der pluralistischen Gesellschaft. Eine Stellungnahme aus evangelischer Perspektive" (59–64): „Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, lässt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist […]" (57). „Für das Verhältnis der verschiedenen Religionen untereinander gibt es in der pluralistischen Gesellschaft auch Probleme, etwa wie bei gegenseitiger Anerkennung das Thema Zeugnis oder Mission geregelt werden kann" (63; vgl. dazu das an unserer Philipps-Univ. Marburg für die anschließende Dokumentation vorgesehene Symposion „Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel" vom 1.–4. Mai 2008).

Durchweg mit Gewinn zu lesen sind auch die in den weiteren Teilen jeweils zu zweit zusammengestellten Vorträge. Hier betont der Beitrag des CDU-Politikers Armin Laschet „Religion und Gesellschaft. Christen und Muslime in Deutschland und Europa": „Das Grundgesetz gewährleistet Religionsfreiheit. Das ist die Kernaussage, die nicht reziprok gewährt wird zu irgend einem Land der Welt" (84). Doch „wenn die Türkei Mitglied der Europäischen Union werden will, muss sie einen Minimalstandard an Grundrechten gewähren, der auch die umfassende Religionsfreiheit in der Türkei voraussetzt. Das wird folgendes bedeuten: Muslime werden ihre Religion stärker ausüben dürfen, als dies bisher der Fall ist, und Christen dürfen das gleiche" (86). Und der Vortrag des Grünen-Politikers Winfried Kretschmann „Religiöser Pluralismus und politische Integration" unterstreicht: „Rechtsgleichheit ermöglicht überhaupt erst Kulturfreiheit, also Differenz […] Letztlich geht es um folgendes: Wir brauchen das, was Rolf Sternberger ‚Verfassungspatriotismus' genannt hat, um in einer immer stärker von Pluralismus geprägten Gesellschaft Integration erbringen zu können" (90f). Auch was dann mit den Beiträgen von Adnan Aslan „Ein mühsamer Weg zum islamischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg" (97ff) und Eckhart Marggraf „Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg" (107ff) sowie von Albert Lampe „Christen und Muslime in Freiburg auf dem Weg der Begegnung (127ff) und Emine Meral-Kalender / Angela Kaupp „Muslimische und christliche Frauen in Gesellschaft und Religion. Ein interreligiöses Gespräch" (137ff) exemplarisch an Situationen und Sichtweisen zusammengestellt ist, dürfte durchaus repräsentativ sein für Deutschland zu Beginn des 21. Jh.s.

Marburg Christoph Elsas

The Jerusalem Talmud. Third Order: Našim. Tractate Qiddušin. Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2008. (IX) 425 S. (Studia Judaica, 43), geb. € 118,00 ISBN: 978–3–11–020290–8.

Mit diesem Bd zum Traktat Qiddushin („Antrauung") vollendet H. W. Guggenheimer seine Übersetzung der dritten Yerushalmi-Ordnung Nashim („Frauen"), deren sieben Traktate damit innerhalb von nur vier Jahren in fünf umfangreichen Bänden abgeschlossen werden konnten. Dies sei als bemerkenswerte Leistung eines einzelnen Gelehrten an dieser Stelle ausdrücklich gewürdigt: Auch wenn sich an den in früheren Besprechungen genannten Schwächen der Reihe bis jetzt nichts geändert hat, liegt mit ihr doch erstmals eine solide, zitierfähige englische Übersetzung der Ordnung Nashim vor, die außerdem einen vokalisierten Text der Leidener Handschrift und, in Form von Anmerkungen zur Übersetzung, einen nützlichen Kurzkommentar bietet.

Für die wissenschaftliche Arbeit ist nach wie vor die „Synopse zum Talmud Yerushalmi" (hg. v. P. Schäfer / H.-J. Becker, Bd III, Tübingen 1998) und die deutsche Übersetzungsreihe (hg. v. M. Hengel et al., Qiddushin in der Bearbeitung von H.-P. Tilly, 1995) zu konsultieren, auf deren Verwendung G. aus unerfindlichen Gründen verzichtet.

Der Traktat zur „Antrauung", die als Beginn der Ehe von der Heirat (nissu'in), dem Vollzug der Eheschließung, unterschieden wird, behandelt als Hauptgegenstand in vier Kapiteln die Formen und Modalitäten des „Erwerbs" der Frau, die rechtliche Verbindlichkeit verschiedener Antrauungsverfahren, erlaubte und unerlaubte Ehen (s. Dtn 23,3; Lev 21,7; Ez 44,22) sowie, damit verbunden, Legitimität bzw. Status der Kinder. Besonders in Kap. 1, dem längsten Kap. des Talmud Yerushalmi (7–188 bei G.), zieht das Stichwort „Erwerb" die Aufmerksamkeit der Rabbinen auf sich und führt sie weit über das eigentliche Thema des Traktats hinaus: Behandelt wird der Erwerb von Sklaven, Vieh, Mobilien und Immobilien; außerdem werden die Fragen assoziiert, welche Gebote nur im Lande Israel, welche für Frauen und welche nur für Männer gelten. Anknüpfend an eine sozialhistorisch interessante Diskussion der Frage, welches Gewerbe man seinen Sohn lernen lassen soll und wie sich Armut und Reichtum verteilen, findet sich am Ende von Kap. 4 (und damit am Schluss des Traktats und der Talmudordnung) ein Lob der Tora: Ihr Studium ist allen Gewerben überlegen, die es auf der Welt gibt.

Göttingen Hans-Jürgen Becker

Schäfer, Peter: **Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum**. – Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2008. 387 S., geb. € 22,80 ISBN: 978–3–458–71013–4.

Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um die deutsche Übersetzung eines Werkes von Peter Schäfer, das im Jahr 2002 bei der Princeton University Press unter dem Titel „Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah" erschienen ist. Der renommierte Judaist präsentiert in dieser umfangreichen, sorgfältig recherchierten Monographie seine Forschungsergebnisse aus dem Bereich der Frühzeit der *Kabbalah*. Dabei geht es ihm insbesondere um die Entstehung des Buches *Bahir*, welches in der Provençe gegen Ende des 12. Jh.s aufgetaucht ist und die Entwicklung der jüdischen Kabbalah maßgeblich beeinflusst hat. Die Kabbalah bietet ein komplexes System mystischer Spekulationen, dessen Herkunft nicht leicht zu erklären ist, da sie dem bis dahin dominierenden rabbinischen Judentum in vieler Hinsicht fremd ist. Eine charakteristische Lehre der Kabbalah besteht in der Auffassung, dass in der Gottheit verschiedene Wirkkräfte unterschieden werden können, welche in ein System von zehn *Sefirot* unterteilt worden sind. Neun dieser Sefirot werden als männlich aufgefasst, eine jedoch als weiblich – eine wichtige Tatsache, denn dadurch wird ein Aspekt in das Gottesbild eingebracht, welcher in der eindeutig patriarchalischen Tradition des Judentums bis dahin vernachlässigt worden ist. In der Kabbalah gibt es zahlreiche Spekulationen über den androgynen Charakter Gottes; die Vereinigung zwischen den männlichen Sefirot und der weiblichen Sefirah gilt als Voraussetzung für die Erlösung, wobei auch Vorstellungen aus dem Bereich der Sexualität herangezogen werden.

Man hat viel darüber gerätselt, welches der Ursprung dieser Tradition ist. Gerschom Scholem, der als maßgeblicher Begründer der modernen Forschung über die Kabbalah gilt, ging davon aus, dass es eine Verbindungslinie zur antiken Gnosis und zum Manichäismus gibt. Diese Annahme steht vor der Schwierigkeit, dass es hierbei eine große zeitliche Lücke von annähernd einem Jahrtausend zu überbrücken gilt. Da es keine direkten Belege für eine literarische oder sonstige Abhängigkeit gibt, ist man auf Spekulationen angewiesen – und genau hier setzt Peter Schäfer mit seiner Kritik an.

Sein Buch ist in zwei Teile gegliedert, von denen der erste mit „Von der Bibel zum *Bahir*" überschrieben ist, der zweite mit „Die Suche nach dem Ursprung". In den ersten Kapiteln werden dem Leser grundlegende Informationen zum Verständnis des Problems vermittelt, so z. B. über das Verständnis der Weisheit *(sofia)* in der biblischen Weisheitsliteratur (Kap. 1) und bei Philo von Alexandrien (Kap. 2), über die antike Gnosis (Kap. 3) und über die *Schechina*, die ‚Einwohnung Gottes' bzw. die göttliche Gegenwart, welche ebenfalls als weiblich vorgestellt wird. Wir erfahren etwas über das Konzept der Schechina im rabbinischen Judentum (Kap. 4), in der jüdischen Philosophie des frühen Mittelalters (Kap. 5) und im Buch Bahir (Kap. 6). Im zweiten Teil konzentriert sich die Darstellung auf die Peter Schäfer eigentlich interessierende Thematik, nämlich auf die Frage nach dem *Ursprung* der weiblichen Gottesvorstellungen im Buch Bahir. Hier wird zunächst der Forschungsstand referiert: Die Thesen von einer Entstehung in der Gnosis (Kap. 7) bzw. im Christentum (Kap. 8) werden zur Diskussion gestellt. In den letzten beiden Kapiteln wird schließlich der eigene Forschungsbeitrag von S. referiert.

Demnach ist die Integration von weiblichen Vorstellungen in das Gottesbild weniger durch Rückgriff auf weit zurückliegende historische Einflüsse zu erklären, als vielmehr durch den Kontext der damaligen Zeit: S. macht darauf aufmerksam, dass in der Provençe im 12. Jh. die christliche Marienverehrung massiv an Einfluss zugenommen hat. Darüber hinaus war dies die Blütezeit der Troubadoure und des höfischen Minnegesangs. Diese beiden religiösen und kulturellen Faktoren könnten dazu beigetragen haben, dass auch im Judentum neue Ideen aufbrachen und das Weibliche verstärkt zu seinem Recht kam. Voraussetzung für diese Deutung ist allerdings, dass man sich von jener Sichtweise verabschiedet, wonach das Judentum in strenger Abgrenzung existiert habe und von jeglicher Einflussnahme weitgehend ausgenommen blieb – ein Vorurteil, welches sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite bis heute gerne gepflegt wird. Um das Gegenteil zu beweisen, nähert sich S. dem Problem gleichsam von rückwärts, indem er deutlich macht, dass eine polemische Auseinandersetzung mit der christlichen Marienverehrung im damaligen Judentum nicht unbekannt war (Kap. 9). Anhand von verschiedenen Beispielen zeigt S. auf, dass diese Polemik einen differenzierten und ambivalenten Charakter hat, wobei man erkennen kann, dass die jungfräulich-mütterliche

Gestalt der Maria durchaus eine gewisse Anziehungskraft auf das jüdische Denken ausgeübt hat (vgl. 277).

Im Schlusskapitel 10 entfaltet S. seinen Forschungsansatz detailliert und setzt sich dabei auch mit abweichenden Positionen auseinander. Hierbei geht er insbesondere auf die Monographie von Gerschom Scholem „Ursprung und Anfänge der Kabbalah" ein, sowie auf den programmatischen Aufsatz von Elliot Wolfson „Hebraic and Hellenic Conceptions of Wisdom in Sefer ha Bahir". Während er bei Scholem den historisierenden Ansatz kritisiert, hält er bei Wolfson die funktionalistische Erklärung für ungenügend. S. selbst versucht, mit seinen Darlegungen gewissermaßen eine Synthese zu bieten, welche die Einseitigkeiten beider Konzepte überwindet. In S.s eigenen Worten: „Die Mängel der beiden Modelle zeigen: Wir benötigen eine dynamische Struktur, die die historischen Fragen ernst nimmt." (287) Um also einen Ansatz zu entwickeln, welcher „den niederen Sphären historischer Forschung" nicht ausweicht (285) und zugleich die komplexe Dynamik zu erfassen vermag, greift S. auf Harold Bloom und seine Theorie der ‚Einflussangst' zurück. Diese Theorie, welche ursprünglich dem Bereich der Literaturwissenschaft entstammt und auf eine Vorstellung von Shakespeare zurückgeht, wonach unter ‚Einfluss' das Hineinfließen von Sternen in unser Geschick und in unsere Persönlichkeit zu verstehen ist (296), verwendet S., um zu zeigen, dass es bei der vorliegenden Thematik nicht um eine einseitige lineare Abhängigkeit des Judentums vom Christentum (oder umgekehrt) geht, sondern um eine wechselseitige Beziehung. Hier gewinnen die Ausführungen S.s grundlegende Bedeutung, die weit über den speziellen Fragenkreis der Erforschung der Kabbalah hinausweist. S. kritisiert die in der historischen Forschung verbreitete Überschätzung von vereinzelten Tatsachen als ‚Beweise'. Er schreibt: „Natürlich enthebt uns die dynamische Deutung von ‚Einfluss' als Kategorie der Kulturgeschichte nicht der Pflicht, ‚Beweise' zu erbringen. Doch wie der ‚Einfluss' seinen Charakter verändert und anders betrachtet wird, so muss auch der ‚Beweis' anders bewertet werden. ‚Beweis' ist nicht so sehr – oder jedenfalls nicht nur – das greifbare physische Zeugnis in Gestalt dieses oder jenes Zitats aus dieser oder jener Handschrift (vorzugsweise ein lange übersehenes Zitat aus einer bekannten, einer lange vernachlässigten oder, noch besser, aus einer neu entdeckten Handschrift), sondern die Erkenntnis einer engen Beziehung zwischen miteinander verflochtenen Elementen in sich stetig wandelnden Konfigurationen. [...] Wenden wir diese Theorie des kulturellen und historischen Einflusses nun auf unsere beiden Religionen – Judentum und Christentum – und ihr Verständnis der Weiblichkeit Gottes an, so ergibt sich ein weitaus komplexeres Bild. [...] Beide Religionen werden nicht mehr als zwei essentialisierte, in sich geschlossene Gebilde betrachtet, sondern als zwei Pole eines Spektrums oder als zwei Bestandteile eines ständig in aktiver Beziehung befindlichen religiösen Diskurses. Diese Beziehung bringt unterschiedliche Konfigurationen hervor – positive und negative, freundliche und feindselige, anziehende und ablehnende – aber es handelt sich stets um eine Beziehung, die (bewusst oder unbewusst) den gemeinsamen Ursprung nie vergisst." (297f)

Insgesamt bietet S.s Buch eine gründliche und anregende Darstellung der Thematik, welche nicht nur für den judaistischen Fachgelehrten von Interesse ist. Es entfaltet die Frage nach einem weiblichen Akzent im Gottesbild ebenso wie jene nach den jüdisch-christlichen Beziehungen und nach einer angemessenen Hermeneutik der Geschichtswissenschaft. Neben zuverlässiger historischer Information bietet es neue Einsichten und zukunftsweisende Perspektiven für die Begegnung zwischen Judentum und Christentum.

Geldern Jutta Koslowski

Kurzrezensionen

Dennebaum, Tonke: **Kein Raum mehr für Gott?** Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube. – Würzburg: Echter 2006. 295 S. (Religion in der Moderne, 14), pb. € 25,00 ISBN: 978–3–429–02797–7.

Die hochinteressante Diss. konfrontiert in ihrem Hauptteil den kosmologischen und den teleologischen Gotteserweis mit aktuellen naturwissenschaftlich-kosmologischen Theorien (Standard-, Quantengravitations-, Inflationsmodell etc.). Nach ausführlichen Darstellungen dieser Modelle folgt eine Abtastung auf empirische Begründetheit, die, durchaus nachvollziehbar, zu einer Bevorzugung des Standard-Modells gelangt. Dieses aber wird als *konsonant* mit der christlichen Schöpfungslehre aufgefasst. Das ist in gewisser Weise auch (denk-)geschichtlich plausibel, weniger weil es von dem belgischen Jesuiten Lemaître aufgestellt wurde (zwei Jahre vor Hubble!), sondern weil, wie Dennebaum zeigt, die *Intentionalität* der übrigen Modelle, die z. T. Abertrillionen (vgl. 261) paralleler oder sukzessiver Universen postulieren, nicht zuletzt darin besteht, einen *Anfang von Allem* negieren zu können, und diese somit einem nicht-empirischen naturalistischen Vorurteil entspringen.

Problematisch erscheint dreierlei:

1) Die *Crème* der physikalischen Kosmologie scheint sich (auch der Darstellung D.s nach) seit Jahrzehnten über die Entstehung des Universums (bzw. der Universen) nicht einig zu werden. Vor diesem Hintergrund erscheint das Urteil (pro Standardmodell) eines Nicht-Fachmanns zumindest heikel, was das *theologische* Konsonanzpostulat schwächt.

2) Im Zusammenhang damit erstaunt D.s explizite Reserve gegenüber der *wissenschaftstheoretischen Ebene* des Problems (vgl. 270). Gerade hier liegen doch erhebliche apologetische Potentiale: Viele der dargestellten Modelle sind (im Sinne Poppers) schlicht metaphysisch.

3) Man vermisst eine Abgrenzung zu *John Polkinghornes* Konsonanzbegriff. Jo. B.

Dunderberg, Ismo: **The Beloved Disciple in Conflict?** Revisiting the Gospels of John *and* Thomas. – Oxford: University Press 2006. 249 S., geb € 71,99 ISBN: 0–19–928496–2.

Sie gehören zu den faszinierendsten Figuren des Johannes- und des Thomasevangeliums: der namenlose geliebte Jünger und Thomas. Mit beiden Figuren und den mit ihnen verbundenen Schriften beschäftigt sich Dunderberg in seiner Studie. Sie basiert zum Teil auf bereits publizierten Aufsätzen des Vf.s, die er hier in überarbeiteter und durch weitere Kapitel ergänzter Form als Monographie vorlegt. Schwerpunktmäßig geht er dabei (1) der Figur des Geliebten Jüngers im Gegenüber zu anderen prominenten Figuren des Urchristentums (vor allem Jakobus, ferner Maria Magdalena, Thomas, Petrus) nach. Den Geliebten Jünger wertet er als literarische, nicht als historische Figur, die als „Augenzeuge" und eben im Status des von Jesus *geliebten* Jüngers dem Johannesevangelium besondere Authentizität verleihen soll. (2) Im Blick auf das Verhältnis zwischen Johannes- und Thomasevangelium geht der Vf. davon aus, dass beide Texte nicht bewusst als „Gospels in Conflict" auftreten. Beide Evangelien, etwa zur gleichen Zeit (Ende des 1. Jh.s) entstanden, beziehen *unabhängig* voneinander dezidiert konträre Positionen auf *ähnlichen* Diskursfeldern. Eine literarische Abhängigkeit des einen vom anderen sei nicht argumentativ zu halten. Ausführliche Register runden den lesenwerten, leider sehr teuren Bd ab. M. La.

Gregg, Brian Han: **The Historical Jesus and the Final Judgement Sayings in Q.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XIV) 346 S. (WUNT, II/207), brosch. € 64,00 ISBN: 3–16–148750–8.

Hat Jesus vom Endgericht gesprochen? Und wenn ja: Wie sah diese Rede inhaltlich aus, v. a. im Vergleich zu den Vorstellungen und Erwartungen zum Endgericht in der jüdischen Lebenswelt Jesu? Diesen beiden Fragen widmet sich der Vf. in seiner Diss. und klinkt sich damit in die Rückfrage nach dem historischen Jesus ein. Das Ausgangsmaterial seiner Untersuchung bilden zwölf Logien aus der Spruchquelle (Q), die er nach einer eigenen Rekonstruktion des hypothetischen Q-Textes und der noch dahinter liegenden ursprünglichen kleinen Logien-Einheit auf ihre Historizität im Blick auf Jesus von Nazaret untersucht. In den Blick kommen: Q 6,47–49; 10,10–12; 10,13–15; 11,31f; 12,4f; 12,8f; 12,10; 12,42–46; 13,29.28; 17,1f (!); 17,26–30; 17,33. Das Ergebnis: Zehn der Logien gehen aufgrund der Kriterien des Vf.s für echte Jesusworte (knapp: 28–32) auf den historischen Jesus zurück; bei zwei Logien (6,47–49; 17,26–30) sei dies unsicherer. Das so gewonnene Textmaterial wird abschließend (270–278) mit der zuvor erhobenen Sicht des Endgerichts im Frühjudentum (35–78) korreliert. Mit seiner Studie leistet der Vf. einen diskutablen Beitrag zu seiner ersten Ausgangsfrage. Die Einordnung der von Gregg rekonstruierten Rede Jesu vom Endgericht in den Horizont der Umwelt Jesu (= Frage 2) fällt indes wesentlich knapper aus. Insofern liegt hier eine anregende und zugleich zur kritischen Auseinandersetzung provozierende Arbeit (etwa im Blick auf die Kriterien für echte Jesusworte) vor. M. La.

The Jerusalem Talmud. Third Order: Našim. Tractates Gittin and Nazir. Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin: de Gruyter 2007. XIII, 767 S. (Studia Judaica, 39), geb. € 178,00 ISBN: 978–3–11–019459–3.

Der neue Bd der Guggenheimer-Übersetzung des Talmud Jeruschalmi enthält die Traktate Gittin (1–408) und Nasir (409–752) aus der Ordnung Nashim („Frauen"). Ein weiterer, noch verbleibender Traktat dieser Ordnung (Kiddushin) wird nun wohl, entgegen früherer Ankündigung, in einem eigenen Band erscheinen. An den Eigenarten der Übersetzungsreihe hat sich nichts geändert; s. dazu die Besprechungen der früheren Bände in dieser Zeitschrift.

Gittin („Scheidebriefe") nimmt Dtn 24,1.3 auf, wonach zur Ehescheidung ein vom Mann ausgestellter Scheidebrief erforderlich ist. Bei vorangehender geographischer Trennung der Ehepartner muss dessen korrekte Zustellung an die Frau garantiert sein. Die Umstände der Aushändigung durch einen Boten, in Anwesenheit zweier Zeugen, werden daher im Einzelnen geregelt. Es handelt sich um Formalia von weiter reichendem Interesse, da sie auch für die Überreichung anderer Dokumente relevant sind – genannt werden insbesondere die Freilassungsurkunden für Sklaven. Zur Debatte steht ferner die Frage, in welchen Fällen die Ausstellung eines Scheidebriefs amtlich erzwungen werden kann (etwa bei Missbrauch der Frau durch ihren Ehemann), und welche Gründe umgekehrt einem Mann die Scheidung erlauben. Die Meinungen hierüber gehen schon in der Mischna besonders weit auseinander.

Der Traktat Nasir behandelt, in Anknüpfung an Num 6,1–21 über das Nasiratsgelübde, Wortlaut und Gültigkeit verschiedener möglicher Gelöbnisformeln, die Geltungsdauer der übernommenen Verpflichtung sowie ihren inhaltlichen Umfang, der v. a. im Unterlassen des Haareschneidens, in der Abstinenz von Trauben und Wein und im Vermeiden jeglicher Berührung mit Toten besteht. Es handelt sich um eine theoretische Diskussion, da das Nasiratsgelübde an eine Reinigungszeremonie und Opferdarbringung im Tempel gebunden und daher schon für die Praxis der talmudischen Zeit nicht mehr relevant war. H.-J. B.

Heim, Manfred: **Kirchengeschichte in Daten.** – München: Beck 2006. 192 S. (Beck'sche Reihe, 1704), kt € 9,90 ISBN: 3–406–54145–3.

Vorliegender Bd des bayerischen Kirchenhistorikers nennt die „Schlüsseldaten der Kirchengeschichte, erläutert ihren Kontext und ihre historische Bedeutung" (7) und bietet so einen chronologischen Überblick über die Institution Kirche. Auf das Wesentliche beschränkt bietet der Vf. in seinen übersichtlich und gut lesbar gestalteten Artikeln Schlüsseldaten und Basiswissen zu Konzilien, Reformbewegungen, Kirchenspaltungen und -neugründungen sowie herausragenden Personen, Ereignissen und Institutionen. Gegliedert in 7 Großepochen (Altertum, Frühmittelalter, Hochmittelalter, Spätmittelalter, Frühe Neuzeit, 19. Jh., 20. und 21. Jh.) und abgerundet mit einer Bibliografie, Papst- und (ökumenischen) Konzilien-Liste sowie einem Personenregister, sei dieses Kompendium gerade Studierenden als Einführung oder Nachschlagewerk uneingeschränkt zur Anschaffung empfohlen. T. A.

Kettl, Silvia: **Ist Gott wahrnehmbar?** William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in ‚Perceiving God' und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs. – Münster: Lit 2006. 122 S. (Pontes – Philosophisch-Theologische Brückenschläge, 34), br. € 15,90 ISBN: 3–8258–9501–7.

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich mit der Religionsepistemologie Alstons, indem sie zunächst – mit den Stärken und Schwächen eines wissenschaftlichen Erstlingswerks behaftet – dessen Theorie anhand des maßgeblichen Buches vorstellt, das im Untertitel genannt wird. Alstons kompliziertes Buch gehört wohl zu jenen Werken, die man, will man wissen, was drin steht, selbst in die Hand nehmen und von vorn bis hinten durchstudieren muss. Dies liegt natürlich in allererster Linie an Alstons Untersuchungsgegenstand, der sich nun einmal nicht auf simple Weise erörtern lässt. Insofern wird eine sekundäre Darstellung seiner Überlegungen (und eine derartig räumlich verknappende allemal) zwangsläufig kaum gleichermaßen umfassend *und* leicht verständlich ausfallen. Silvia Kettls stark bündelnde Ausführungen werden daher als Erstzugriff weniger geeignet sein denn als Erinnerungshilfe. Hilfreich ist hingegen ihr orientierender Blick auf die meist englischsprachige Rezeptionsliteratur, der auch den mehr grundsätzlichen, etwa durch William James zum Thema gemachten Fragenkreis um das Verhältnis von religiöser Wahrnehmung, praktischer Rationalität und funktionalistischer Erkenntnistheorien betrifft. Jo. B.

Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs, hg. v. Christoph Niemand. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2002. 424 S. (Linzer Philos.-Theol. Beitr., 7), geb. € 64,00 ISBN: 3–631–37714–2.

Die vorliegende Festschrift zum 65. Geburtstag des Linzer Neutestamentlers Franz Fuchs, bekannt vor allem durch die Forschungen zum synoptischen Problem („Deuteromarkus") sowie durch seine Herausgebertätigkeit, enthält achtzehn Beiträge, die sich mit den verschiedensten Themen neutestamentlicher Wissenschaft beschäftigen, sowie zwei alttestamentliche Untersuchungen (L. Ruppert und F. D. Hubmann). Entsprechend den Forschungsinteressen des Jubilars – allerdings nicht unter Aufnahme der Deuteromarkus-Hypothese – behandelt die Mehrzahl der Aufsätze die Jesustradition, etwa die politische Botschaft Jesu (F. W. Horn), den Zusammenhang von Taufe und Versuchung (M. Hasitschka), die Abendmahlsüberlieferungen und die dahinter liegende historische Substanz (C. Niemand) oder das Verhältnis Jesu zu den Heiden (H. Giesen). Die Untersuchungen zu einzelnen Perikopen bei den Synoptikern sind noch zahlreicher und reichen von dem „faulen" Knecht (Mt 25,26) durch H. K. Nielsen bis zur Darstellung des Sterbens Jesu bei Lk (S. Schreiber). Mit Paulus und der paulinischen Tradition beschäftigen sich die Beiträge von U. Schnelle (zur Bedeutung des Damaskus-Erlebnisses), R. Hoppe (zu 1 Thess 2), D. Catchpole (zu 2 Kor 5,16) und R. F. Collins (zu den Pastoralbriefen). W. Pratschers Aufsatz zur Ethik im Neuen Testament ist der einzige mit einem umfassenden Thema.

Der Sammelband bietet eine anregende Zusammenstellung. Die Beiträge enthalten für die jeweiligen Forschungsprobleme Anregungen, die es wert sind, bedacht zu werden. Beigegeben ist ein Schriftenverzeichnis des Jubilars, ein Register fehlt allerdings. M. Ö.

Pasquale, Gianluigi: **Aristotle and the Principle of Non-Contradiction**. Second and Revised Edition. – Sankt Augustin: Academia Verlag 2006. 128 S., geb. € 27,50 ISBN: 3–89665–380–6.

In zwei Kap. gegliedert, bietet das schmale Werk von Gianluigi Pasquale eine konzise Analyse des Nicht-Widerspruchs-Axioms, wie es Aristoteles im vierten Buch seiner Metaphysik formuliert und gegen seine „ungebildeten" Leugner verteidigt.

Im ersten Kap., einer um eine erhellende Zusammenstellung der Gegensatztypologien der Kategorienschrift erweiterten kurzen Kommentierung der in Met. Γ gegebenen Formulierungen des Prinzips, arbeitet P. zunächst dessen ontologische, dann dessen logische Bedeutung heraus. Demnach ist das Nicht-Widerspruchsaxiom Ausdruck der Einheit und Selbstidentität einer individuellen Substanz in Abgrenzung von anderen Substanzen einerseits und von der Vielfalt ihrer nicht-substantiellen Akzidenzien andererseits. In der individuellen Formbestimmtheit der vom Geist erfassten vielfältigen Wirklichkeit selbst gründet sodann seine Rolle als erstes Gesetz des Denkens, das als Unmöglichkeit einer gleichzeitigen Annahme der Existenz und Nichtexistenz ein und derselben Sache aller Partikularwissenschaft nach der universalen Erstphilosophie implizit zugrunde liegt. Im Rekurs auf die beiden Analytiken referiert und kommentiert P. im zweiten Großkapitel die aristotelische Apologie des Axioms, das als voraussetzungsloser Grund aller Erkenntnis und diskursiven Wissenschaft nur intuitiv eingesehen, nicht aber selbst noch einmal bewiesen werden kann. Mit der Selbstwidersprüchlichkeit ihrer Position – jeder diskursive Inhalt setzt Bestimmtheit und damit gerade das in Abrede gestellte Nicht-Widerspruchsaxiom voraus – muss der Philosoph den schlicht „ungebildeten" Leugnern dialektisch zur Einsicht verhelfen.

Obwohl sich die Lektüre aufgrund zahlreicher sprachlicher Härten und Fehler im Englischen und einer Reihe ungenauer oder fehlerhafter Zitate stellenweise überaus mühselig gestaltet und manches Interessante – etwa die Unterscheidung von naturphilosophischem und metaphysischem Zeitbegriff – nur Andeutung bleibt, bietet die Studie von P. insgesamt doch viel Erhellendes zu einem zentralen Thema der aristotelischen Ontologie und Logik. Ch. H.

Schneider-Stengel, Detlef: **Das Kreuz der Hellenisierung**. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums. – Münster: Lit 2006. 155 S., br. € 17,90 ISBN: 3–8258–8874–6.

Die hier vorgelegte Auseinandersetzung mit der Theologie Joseph Ratzingers geht auf die Diplomarbeit des Vf.s in katholischer Theologie 1987 „Grundelemente der Kreuzestheologie bei Joseph Ratzinger" sowie die Magisterarbeit in Philosophie 1992 „Die Hellenisierung des Christentums" zurück. Hinsichtlich der Kreuzestheologie Ratzingers, welche zu Recht die Sündhaftigkeit des Menschen in den Blick nimmt und der Verdrängung von Leid und Tod wehrt, bemängelt Schneider-Stengel den Ausfall einer politischen und sozialethischen Dimension. Reflexionen über die Einheit der Theologie und Ratzingers Einstellung zum Hellenisierungsverdacht münden in die Diagnose, Ratzinger favorisiere einseitig die in der Synthese von griechischem philosophischem Denken und Christentum entstan-

dene philosophische Tradition. Demgegenüber plädiert S. – in Zusammenfassung der Grundthesen seiner Diss. „Christentum und Postmoderne" (2002) – für eine poetische Theologie, welche Traditionen der negativen Theologie in sich aufnimmt und sich narrativ vollzieht. E.-M. F.

Wunder, Edgar: **Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft**. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie. – Stuttgart: Franz Steiner 2005. 366 S. (Sozialgeographische Bibliothek, 5), kt. € 56,00 ISBN: 3–515–08772–9.

Alternative Wege bei der Standortbestimmung von Religion innerhalb moderner Gesellschaften sind gegenwärtig gefragt. Die Überzeugung, dass das Soziale eine räumliche Dimension besitze, bildet die Grundlage einer Religionsgeographie, die, wie der vorliegende Bd dokumentiert, Religion und ihre vielfältigen Erscheinungsformen unter Berücksichtigung regionaler und kontextspezifischer Faktoren zum Gegenstand der Forschung hat. Säkularisierungstheoretisch wird dabei von einer Vielzahl verschiedener Konstellationen ausgegangen, in denen sich Religion und Moderne zueinander verhalten und die insofern auch auf regionaler Ebene divergieren können.

Für die empirische Religionsforschung sind damit vielfältige Impulse gegeben. Ein aus Soziologie, Religionswissenschaft und Geografie kombiniertes, transdisziplinäres Forschungsunternehmen wirkt vielversprechend. Das theoretische Abstecken der Möglichkeiten ihrer Zusammenarbeit ist ein überaus anerkennungswürdiges Verdienst des Bdes, gerade vor dem Hintergrund des Phänomens religiöser Dispersion, das in ‚nachkonfessioneller' Zeit forschungsspezifische Schwierigkeiten bereitet.

Der Ertrag empirischer Untersuchungen, das gilt für jedes empirische Projekt, steht und fällt allerdings immer mit den zugrunde gelegten Begriffsverständnissen. Die Deutung von Religion etwa als Kommunikationszusammenhang muss berücksichtigen, dass gerade heute auch der Stellenwert einer räumlich *un*gebundenen Kommunikation größer wird. Die Begrenztheit der Raumanalyse und ihr Angewiesensein auf komplementäre Zugänge werden vom Autor jedoch bereitwillig anerkannt. Allein dies hat schon einen Wert. Bo. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 89 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. € 55,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–328: Hutton, J. M.: „Bethany beyond the Jordan" in Text, Tradition and Historical Geography; 329–351: Schmidt, U.: Zum Paradox vom „Verlieren" und „Finden" des Lebens; 352–368: Cook, J. G.: 1 Cor 9,5: The Women of the Apostles; 369–379: Ganzel, T.: The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel; 380–388: Kruger, P. A.: A Women Will „Encompass" a Man: On Gender Reversal in Jer 31,22b; 389–396: Timmer, D. C.: Sectarianism and Soteriology. The Priestly Blessing (Numbers 6,24–26) in the Qumranite Community Rule (1QS); 397–400: Wong, K. L.: „And Moses raised his hand" in Numbers 20,11; 401–409: Allen, D.: Constructing „Janus-Faced" Exhortations. The Use of Old Testament Narratives in Heb 13, 1–8.

Kemnitzer, Konstanze Evangelia: Der ferne Nächste. Zum Selbstverständnis der Aktion „Brot für die Welt". – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 269 S. (Diakonie, 8), kt € 24,00 ISBN: 978–3–17–020567–3.

Rissing, Thilo: Jenseits von Mythos und Melancholie. Philosophisch-theologische Überlegungen im Anschluss an das Kino von Theo Angelopulos. – Marburg: Schüren 2008. 431 S. (Film und Theologie, 11), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–89472–625–6.

Theologie der Gegenwart 51, 2/2008, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2008. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–94: Schreiter, R.: Migrantenseelsorge in einer multikulturellen Kirche; 95–103: Thönissen, W.: Migration und Ökumene; 104–116: Kaptijn, A.: Orientalische Katholiken in Frankreich zwischen 1922–1954. Der Fall der Administration Diocésaine des Étrangers à Paris in den Jahren 1922–1954; 117–126: Goertz, S.: Zwei Geschlechter – eine Moral. Perspektiven einer Ethik der Geschlechter; 127–135: Möde, E.: Die neue Suche nach therapeutischer Spiritualität und (Psycho-)Therapie. Eine Zwischenbilanz; 136–143: Schlögl-Flierl, K.: „Die Literatur ist der Ort, an dem das moralische Denken auf dem Papier lebt und atmet."; 144–151: Springer, K.-B.: Ein spätmittelalterliches thüringisches „Schott-Messbuch". Das Plenar bzw. „Missal volgare" Codex Amplonianus 2 148.

Theologie der Gegenwart 51, 4/2008, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2008. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–263: Halbmayer, A.: Ökonomie des Heils. Über die Wechselwirkung von Gott und Geld; 264–272: Elßner, T. R.: Der lange Weg vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden; 273–297: Grümme, B.: Vergessene Politik? Überlegungen zur politischen Dimension im Religionsunterricht; 298–310: Pilvousek, J.: Nützt das Studium der Reformationsgeschichte der Gegenwart? Katholische Reformationsgeschichte und Ökumene.

Wohlmuth, Josef: Gast sein im Heiligen Land, Ein narrativ-theologisches Reisebuch. – Paderborn: Schöningh 2008. 300 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76682–3.

Zeitschrift für katholische Theologie 130 (2008) Heft 4, 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: 401–422: Von Stosch, K.: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts; 423–444: Repschinski, B.: Die Heidenmission in den synoptischen Evangelien; 445–466: Kaluža, K.: „Was bisher nicht so gegeben war". Karl Rahners Beitrag zur Theorie der Dogmenentwicklung; 467–471: Hell, S. / Repschinski, B.: Eulogische Existenz. Zum Tod von P Lies SJ.

Altes Testament

Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola, hg. v. Juha Pakkala / Martti Nissinen. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2008. 752 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 95), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–525–53607–0: 1–8: Dietrich, W.: To Know and Still Believe: The Scholarly Work of Timo Veijola; 11–26: Braulik, G.: Deuteronomium 4 und das gegossene Kalb: Zum Geschichtsgehalt paränetischer Rede; 27–41: Römer, Th.: Moses, the Only Mediator? The Question of the Origin of the Two Decalogues; 42–61: Aspinen, M: Getting Sharper and Sharper: Comparing Deuteronomy 12–13 and 16:18–17:13; 62–94: Levinson, B. M.: „Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen" (Dtn 13,1): Rechtsreform und Hermeneutik in der Hebräischen Bibel; 95–114: Aurelius, E.: Zur Entstehung von Josua 23–24; 115–128: Laato, A.: Beloved and Lovely! Despised and Rejected: Some Reflections on the Death of Josiah; 129–168: Levin, C.: Die Frömmigkeit der Könige von Israel und Juda; 169–183: Dietrich, W.: Vielfalt und Einheit im deuteronomistischen Geschichtswerk; 184–200: Särkiö, P.: Die fremden Frauen in der Familie Judas; 201–223: Thiel, W.: Das „Werk der Hände"; 224–237: Becking, B.: Nehemiah as a Mosaic Heir: Nehemiah 13 as an Appropriation of Deuteronomy 7; 238–250: Weyde, K. W.: Ezra's Penitential Prayer: Priestly Vocabulary and Concepts in Ezra 9; 251–270: Pakkala, J.: The Nomistic Roots of Judaism; 271–299: Mettinger, T. N. D.: Cui Bono? The Prophecy of Nathan (2 Sam 7) as a Piece of Political Rhetoric; 300–315: Barstad, H. M.: Some Remarks on Prophets and Prophecy in „The Deuteronomistic History"; 316–336: Holt, E. K.: Jeremiah's Temple Sermon Revisited: Jeremiah 7 and 26 and the Quest for a Deuteronomistic Redactor of the Book of Jeremiah; 337–353: Nissinen, M.: Das Problem der Prophetenschüler; 354–376: Aejmelaeus, A.: Hannah's Psalm: Text, Composition, and Redaction; 377–393: Loretz, O.: Die Befreiung der *nps'* „Seele, Totenseele" des Gerechten aus der Scheol nach Psalm 49:16; 394–412: Kaiser, O.: Der Verborgene und der Offenbare Gott bei Jesus Sirach; 413–433: Beentjes, P.: Ben Sira and the Book of Deuteronomy; 434–450: Martilla, M.: Die Propheten Israels in Ben Siras „Lob der Väter"; 451–462: Voitila, A.: For Those Who Love Learning: How the Reader is Persuaded to Study the Book of Ben Sira as a Translation; 463–476: Harviainen, T.: The Third Book of Maccabees as an Early Description of Anti-Semitism; 477–488: Sipilä, S.: On the Concept of God in the Masoretic Text of Joshua; 489–506: Ulrich, E.: Deuteronomistically Inspired Scribal Insertions into the Developing Biblical Texts: 4Qjudg[a] and 4Qjer[a]; 507–519: Metso, S.: Evidence from the Qumran Scrolls for the Scribal Transmission of Leviticus; 520–538: Von Weissenberg, H.: Deuteronomy at Qumran and in MMT; 538–553: Saukkonen, J.: A Few Inkwells, Many Hands: Were There Scribes at Qumran?; 554–572: Räisänen, H.: Early Christians and Jewish Identity; 573–592: Syreeni, K.: Testament and Consolation: Reflections on the Literary Form of the Johannine Farewell of Jesus; 593–596: Smend, R.: Zum Gebrauch des Namens Jahwe; 597–616: Bayer, O.: Das Wort predigen; 617–639: Aejmelaeus, L.: Resurrection as the Hermeneutical Key of the Bible: Looking for the Connecting Point of View of the Bible; 640–655: Latvus, K.: The Poor in the Hebrew Bible: Constructing Biblical Theology between the Contexts; 656–665: Rofé, A.: Not by Language Alone: The Dating of Biblical Sources; 666–683: Stordalen, T.: „An Almost Canonical Entity": Text Artifacts and Aurality in Early Biblical Literature; 684–696: Sollamo, R.: Panegyric on Redaction Criticism.

Neues Testament

Das ägyptische Christentum im 2. Jahrhundert, hg. v. Wilhelm Pratscher / Markus Öhler / Markus Lang. – Wien: Lit 2008. 160 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt N. F., 6), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–1239–3: 9–43: Lang, M.: Das frühe ägyptische Christentum. Quellenlage, Forschungslage und -perspektiven; 45–58: Tilly, M.: Das ägyptische Judentum von der römischen Annexion bis zum Partherkrieg Trajans; 59–79: Öhler, M.: Jesus in Ägypten; 81–100: Pratscher, W.: Der zweite Clemensbrief als Dokument des ägyptischen Christentums; 101–123: Arzt-Grabner, P.: Christlicher Alltag anhand der Papyri aus dem 2. Jahrhundert; 125–143: Bethge, H.-G.: „... es bedeutet, dass es dem Paradies Gottes gleicht" (NHC II p. 122,35–123,2). Ägyptisches Lokalkolorit in der gnostischen Schrift „Vom Ursprung der Welt".

Eastman, Susan: Recovering Paul's Mother Tongue. Language and Theology in Galatians. – Michigan: Grand Rapids 2007. (XIV) 206 S., kt £ 13.99/ $ 25.00 ISBN: 978–0–8028–3165–1.

Esch-Wermeling, Elisabeth: Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten. – Münster: Aschendorff 2008. 376 S., geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–11436–0.

Gerigk, Eva-Maria: Wahlverwandtschaften. Die Herkunfts- und Verwandtschaftsmetaphorik im Johannesevangelium als Suche nach den jüdischen Wurzeln christlicher Identität. Ein Zugang unter besonderer Berücksichtigung des Gebetes zum Vater (Joh 17). – Laer: Oros Verlag 2008. 606 S. (MThA, 71), kt € 68,00 ISBN: 978–3–89375–271–1.

Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. Festschrift für Martin Hasitschka, hg. v. Konrad Huber / Boris Repschinski. – Münster: Aschendorff 2008. 535 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 52), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–402–11435–3: 3–14: Fischer, G.: Wie geht das Johannesevangelium mit dem Alten Testament um?; 15–28: Maier, J.: Das jüdische Verständnis des Psalms 82 und das Zitat aus Ps 82,6a in Joh 10,34–35; 29–40: Beutler, J.: „Und die Finsternis hat es nicht ergriffen". Zur Deutung von Joh 1,5; 41–60: Stowasser, M.: Die johanneische Tempelaktion (Joh 3,16). Ein Beitrag zum Verhältnis von Johannesevangelium und Synoptikern; 61–80: Stare, M.: „So nämlich liebte Gott die Welt ..." (Joh 3,16). Jesus und sein Freund Johannes der Täufer in Joh 3; 81–108: Theobald, M.: Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer johanneischen Bildrede (Joh 4, 31–38); 109–130: Heil, C.: Jesus aus Nazareth oder Bethlehem? Historische Tradition und ironischer Stil im Johannesevangelium; 131–154: Kühschelm, R.: Gericht und Rettung. Joh 12,29–33 im Kontext der „Hellenenrede"; 155–168: Repschinski, B.: Freundschaft mit Jesus: Joh 15,12–17; 169–200: Pichler, J.: Jesus vor Pilatus. Zum Verhältnis der Passionserzählung von Johannes und Lukas; 201–228: Kowalski, B.: „Was ist Wahrheit?" (Joh 18,38a). Zur literarischen und theologischen Funktion der Pilatusfrage in der Johannespassion; 229–239: Koch, C.: „Es war aber an dem Ort ein Garten" (Joh 19,41). Der Garten als bedeutsames Erzählmotiv in den johanneischen Passions- und Auferstehungstexten; 239–255: Öhler, M.: Der „Mietling" Petrus. Beobachtungen zur Relecture von Joh 10 in Joh 21; 259–272: Pratscher, W.: Johanneische Motive im Zweiten Clemensbrief; 273–288: Lies, L.: Origenes' implizite Deutung der Lazarusperikope (Joh 11,1–44) als kirchliches Bußgeschehen; 289–304: Scheuer, M.: Sprache und Kommunikation. Ein Beispiel theologischer Exegese aus dem Johanneskommentar von Thomas von Aquin; 307–330: Vonach, A.: Der Hochbetagte und sein Umfeld. Von prophetischen Theophanien zu christologischen Epiphanien; 331–362: Söding, Th:. Siegertypen. Der Triumph des Glaubens nach den Sendschreiben der Johannesapokalypse (Offb 2–3); 363–384: Trummer, P.: Die Frau und der Drache. Skizzen zu Offenbarung 12; 385–409: Huber, K.: Reiter auf weißem Pferd. Ein schillerndes Christusbild in der Offenbarung des Johannes; 413–424: Stock, K.: Die Person Jesu und das Wort Jesu (Mk 8,35.38; 10,29); 425–448: Niemand, C.: Jesus und die „Rettung ganz Israels" (Röm 11,26). Die Universalität der christlichen Heilsverkündigung und das Judentum; 449–472: Siebenrock, R. A.: Für wen haltet ihr mich? Systematische Überlegungen zur christologischen Hermeneutik des Neuen Testaments; 473–488: Neufeld, K. H.: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein. Fundamentaltheologische Bemerkungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift.

Székely, János: Structure and Theology of the Lucan ‚Itinerarium' (Lk 9,51–19,28). – Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2008. 232 S., kt ISBN: 978–963–87626–8–9.

Kirchengeschichte

Fabisch, Peter: Iulius exclusus coelis. Motive und Tendenzen gallikanischer und bibelhumanistischer Papstkritik im Umfeld des Erasmus. – Münster: Aschendorff 2008. 582 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 152), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–402–11577–0.

Glüsenkamp, Uwe: Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Provinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809). – Münster: Aschendorff 2008. 295 S. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 40), kt € 44,00 ISBN: 978–3–402–14866–2.

Hausberger, Karl: Reichskirche – Staatskirche – Papstkirche. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 231 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–7917–2135–4.

Heim, Manfred: Von Ablass bis Zölibat. Kleines Lexikon der Kirchengeschichte. – München: C. H. Beck 2008. 461 S., pb. € 14,95 ISBN: 978–3–406–57356–9.

Neuhold, David: Franz Kardinal König – Religion und Freiheit. Ein theologisches und politisches Profil. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 376 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 8), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–17–020327–3.

Papst Johannes Paul II. und die Entwicklung Europas in der Zeit seines Pontifikats. Dokumentation des Internationalen Kolloquiums am 18. Mai 2006 im Collegium Europaeum Gnesnense der Adam-Mickiewicz Univ. Posen. Europäischer Dialog der Adalbert-Stiftung, hg. v. Hans Hermann Henrix / Piotre Bering – Krefeld / Gnesen: Selbstverlag Adalbert Stiftung 2008. 85 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–83–923994.

Thome, Felix: Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia. – Bonn: Borengässer 2008. (XXIX) 463 S. (Hereditas, 26), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–923946–76–1.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, Robert-Koch-Str. 29, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, Wartenburgstr. 7, D-10963 Berlin;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35032 Marburg (Lahn);
Univ.-Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Jutta Koslowski, Engelenweg 68, D-47608 Geldern;
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Reinhard Leuze, Paosostr. 53, D-81243 München;
Dr. Thomas Möllenbeck, Kamp 6, D-33099 Paderborn;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Dr. Michael Plattig O. Carm., Sankt Mauritz Freiheit 44, D-48145 Münster;
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Martin Stuflesser, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Günther Wassilowsky, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Dr. Lydia Wegener, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Dr. Norbert Weigl, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Weiß, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, D-48149 Münster;

Impressum

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

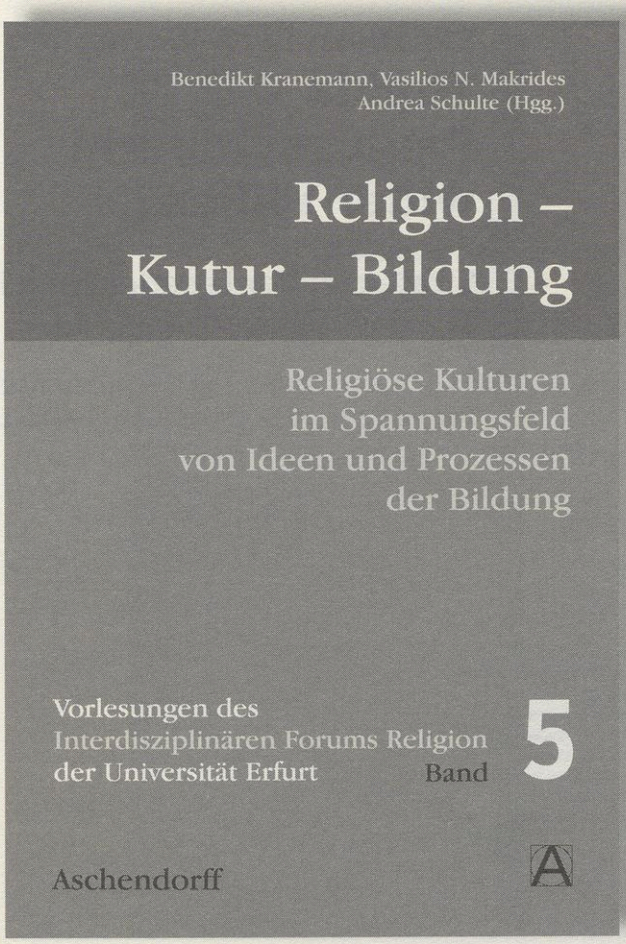
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Dr. Marco A. Sorace, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2009
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

© 2009 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

Vorlesungen des interdisziplinären Forums
Religion an der Universität Erfurt



Benedikt Kranemann / Vasilios N. Makrides / Andrea Schulte (Hgg.)

Religion – Kultur – Bildung

Religiöse Kulturen im Spannungsfeld von Ideen und Prozessen der Bildung.

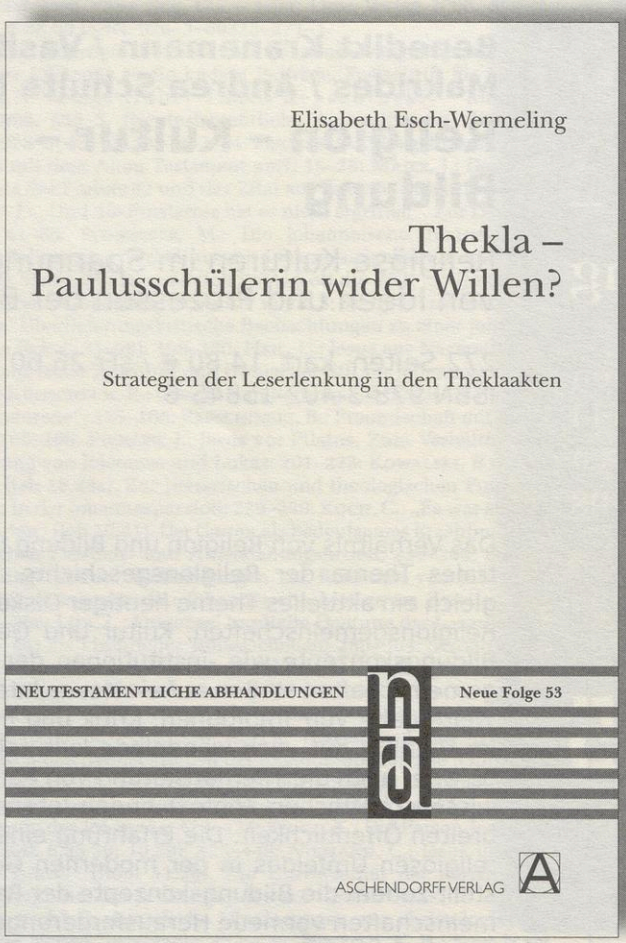
272 Seiten, kart. 14,80 € / sFr 26,60
ISBN 978-3-402-15845-6

Das Verhältnis von Religion und Bildung ist ein zentrales Thema der Religionsgeschichte. Es ist zugleich ein aktuelles Thema heutiger Diskussionen in Religionsgemeinschaften, Kultur und Gesellschaft. Bildungskonzepte wie -institutionen der Religionsgemeinschaften stoßen auf ein neues Interesse. Die Weitergabe von Traditionen, Kritik und Erneuerung im Hinblick auf sich wandelnde kulturelle Kontexte, aber auch die Thematisierung von Religionen im wissenschaftlichen Kontext finden Interesse in der breiten Öffentlichkeit. Die Erfahrung eines pluralen religiösen Umfeldes in der modernen Gesellschaft stellt zudem die Bildungskonzepte der Religionsgemeinschaften vor neue Herausforderungen.

Der Sammelband will Informationen und Anstöße für diese Diskussion liefern. Religionswissenschaftler, Theologen und Pädagogen des »Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt« und weitere Autoren untersuchen Themen der Religions-, Kirchen- und Bildungsgeschichte, u.a.: Wie ist das Verhältnis von Religion und Wissen im alten Rom? Wie tragen Klöster und Kirche im Mittelalter zur interdisziplinären Bildung bei? Das Bildungsprogramm der humboldtschen Universität wird ebenso berücksichtigt wie das Verhältnis von Religion und Bildung in der Weimarer Klassik. Die Beiträge wenden sich auch Fragestellungen der Gegenwart zu, darunter: Wie tragen Religionen zur Menschenbildung bei, was sagen sie zum Recht auf Bildung? Welche Bedeutung besitzt die Kunst für religiöse Bildung? Gibt es religiöse Wurzeln wissenschaftlicher Pädagogik? Vor welchen Herausforderungen steht religiöse Erwachsenenbildung heute? Eigene Beiträge widmen sich der jüdischen Pädagogik und dem islamischen Religionsunterricht in Deutschland. Mit Beiträgen von *Christian Albrecht, Peter Arlt, Christoph Bultmann, Manfred Eckert, Andreas Gotzmann, Michael Kiefer, Jürgen Manemann, Josef Pilvousek, Jörg Rüpke, Helmut Seemann, Maria Widl, Myriam Wijlens und Detlef Zöllner.*

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Neutestamentliche Abhandlungen
Neue Folge



Elisabeth Esch-Wermeling

Thekla – Paulusschülerin wider Willen?

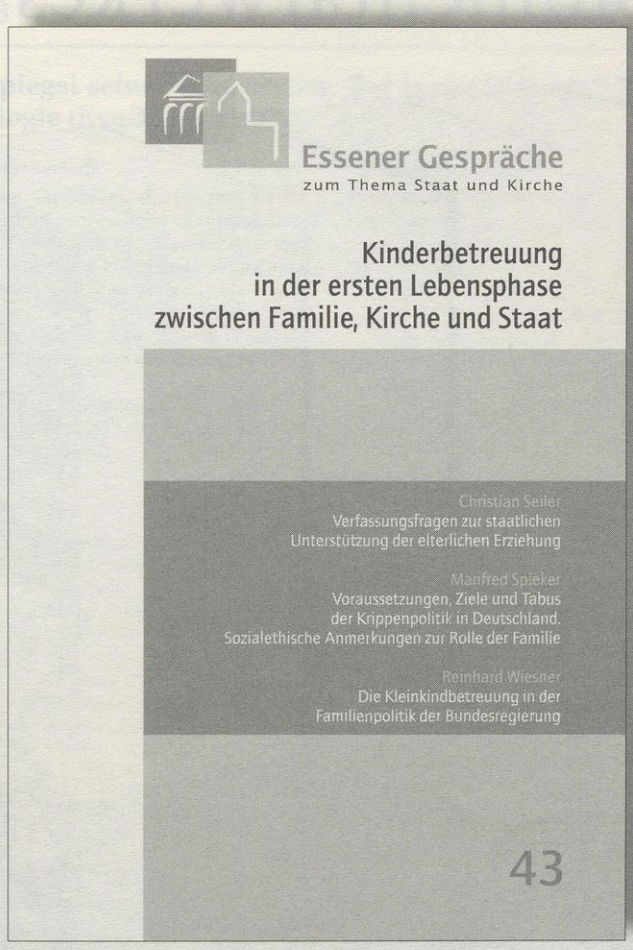
Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten

376 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
56,– € / sFr 95,–. ISBN 978- 3-402-11436-0

Dass die heilige Thekla in der Frühzeit des Christentums eine echte Berühmtheit war, wissen heute nur noch die wenigsten. Wenn überhaupt, dann ist sie als passionierte Schülerin des Apostels Paulus ein Begriff – doch die Analyse der Erzählung um diese außergewöhnliche Christin zeigt, dass sie ursprünglich wahrscheinlich alles andere als eine lammfromme Paulusschülerin war. Die vorliegende Arbeit macht sich auf die spannende Entdeckungsreise der literarischen Entwicklung und des Bedeutungsspektrums dieser Erzählung, den Akten des Paulus und der Thekla.
Zunächst stehen die in der Forschung seit längerem angenommenen, aber bislang nicht im Detail eruierten Verbindungslinien zwischen den Pastoralbriefen und den Theklaakten zur Diskussion. Die Analyse des Verhältnisses der beiden Textcorpora, die an entgegengesetzten Polen der Paulustradition stehen, fördert eine interessante Strategie der Theklaakten zutage: angetäuschte Einstimmigkeit lautet die Devise. Doch nicht nur in Bezug auf die Pastoralbriefe, sondern vor allem auch textintern lässt sich eine dezidierte Strategie der Leserlenkung aufzeigen. Auf der Grundlage einer fruchtbaren Symbiose aus diachronen und synchronen Analyseverfahren werden die Textstrategien der Theklaakten offengelegt, die den Leser auf eine bestimmte Rezeption einspuren. Ziel der Untersuchung ist es, die inhaltlichen Bedeutungsverschiebungen bzw. das sich eröffnende Bedeutungsspektrum der Erzählung detailliert zu benennen. Je nachdem, ob Thekla eher im Gesamtzusammenhang der Theklaakten oder im Rahmen der älteren Antiochia-Erzählung betrachtet wird, erscheint ihre Figur in einem anderen Licht. Ihre Beziehung zu Paulus ist hier ein prominentes Thema – allerdings längst nicht das einzige...

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Essener Gespräche zum Thema
Staat und Kirche



Kinderbetreuung in der ersten Lebensphase zwischen Familie, Kirche und Staat

2009, XII und 184 Seiten,
kart. 32,80 € / sFr 56,90.
ISBN 978-3-402-10561-0

In der aktuellen politischen Diskussion nimmt die Betreuung von Kindern vor Eintritt in den Kindergarten einen breiten Raum ein. Verschiedene politische Maßnahmen belegen die Bemühungen der Bundesregierung, die Rahmenbedingungen für eine Vereinbarkeit von Familie und Beruf spürbar zu verbessern und damit zugleich dem demographischen Abwärtstrend entgegenzuwirken.
Auch wenn eine weitgehende Übereinkunft besteht, dass die Gesellschaft familienfreundlicher werden muss und sich die Rahmenbedingungen für Familien verbessern müssen, bleiben doch verschiedene Fragen offen:

- Wann ist eine Gesellschaft familienfreundlich?
- Bedarf es hierzu einer Ausweitung außerfamiliärer Betreuungsangebote oder sollten Familien eher in die Lage versetzt werden, dass Eltern sich zumindest in der ersten Lebensphase selbst ihren Kindern zuwenden können?
- Von welchem Familienbild geht das Grundgesetz aus?
- Welche Erwartungen gibt es in diesem Bereich an die Kirchen?

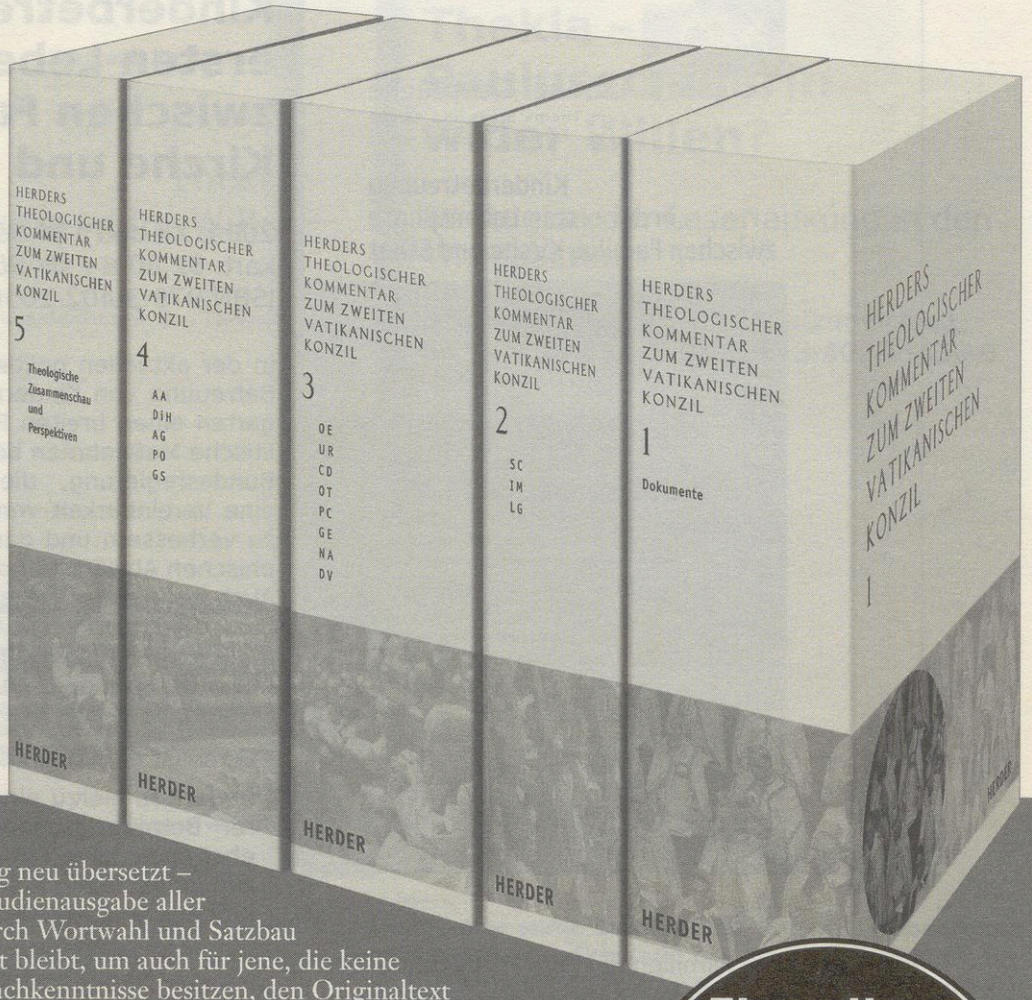
Mit diesen Fragen befasste sich das 43. Essener Gespräch unter der Überschrift »Kinderbetreuung in der ersten Lebensphase zwischen Familie, Kirche und Staat«.
Die Vorträge näherten sich der Thematik aus unterschiedlichen Disziplinen. Nach einer verfassungsrechtlichen Einführung zur staatlichen Unterstützung der elterlichen Erziehung erfolgte eine sozialethische Betrachtung der Rolle der Familie. Zum Abschluss wurde seitens eines Vertreters des Fachministeriums die Kleinkindbetreuung in der Familienpolitik der Bundesregierung dargestellt.

Im Rahmen der Aussprache wurde unter anderem das Verhältnis des elterlichen Erziehungsrechtes und des staatlichen Wächteramtes erörtert. Ein Teil der Diskussion widmete sich der Frage, ob den Eltern denn eine tatsächliche Wahlfreiheit zwischen außerfamiliären Betreuungsangeboten und der eigenen erzieherischen Wahrnehmung im familiären Bereich eröffnet wird. Weitere Themen waren unter anderem die Integration von Kindern aus anderen Kulturkreisen, das Familienwahlrecht sowie Finanzierungsfragen im Bereich der frühkindlichen Förderung.

Als Fazit des 43. Essener Gesprächs kann das Plädoyer eines Referenten gelten, nicht ständig, die im Umfeld von Familien bestehenden Probleme zu betonen, sondern die Familie in erster Linie als einen Raum der Persönlichkeitsentfaltung in den Vordergrund zu stellen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Preiswerte Sonderausgabe des aktuellen Kommentarwerkes



Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil
Sonderausgabe
in fünf Bänden
Herausgegeben von
Bernd Jochen Hilberath
und Peter Hünermann
Format: 13,9 x 21,4 cm
Insgesamt 4.028 Seiten
Paperback
jetzt nur € 78,–
SFr 129.– /€[A] 80,20
ISBN 978-3-451-29965-0

Band 1 enthält – vollständig neu übersetzt – eine lateinisch-deutsche Studienausgabe aller Konzilsdokumente, die durch Wortwahl und Satzbau sehr nah am amtlichen Text bleibt, um auch für jene, die keine vertieften lateinischen Sprachkenntnisse besitzen, den Originaltext verstehbar zu machen.

Die Bände 2-4 kommentieren die 16 Konzilsdokumente jeweils in drei Schritten:
- Ein erster Abschnitt klärt die spezifischen Vorfragen (Anlass, Vorbereitungsdokumente, theologische Vorarbeiten usw.).
- Es folgt eine Auslegung der einzelnen Kapitel und Abschnitte des jeweiligen Dokumentes – der eigentliche theologische Kommentar.
- Den Abschluss bildet eine zusammenfassende theologische und pastorale Würdigung.

Band 5 klärt hermeneutische Fragen und bietet eine Chronik der Konzilsereignisse sowie eine abschließende theologische Zusammenschau.

Einmaliger Sonderpreis:
jetzt nur € 78,–
(Komplettpreis gebunden € 358,–)

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

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

Nummer 3 | **2009** | **105. Jahrgang**

Calvin im Spiegel seiner Interpreten. Der lange Weg zur Überwindung von Vorurteilen am Beispiel der Sakramententheologie (Eva-Maria Faber) . . . . . Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 193

Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005, hg. v. Anatoly A. Alexeev / Christos Karakolis / Ulrich Luz (Johannes Oeldemann)

Müller, Christoph Gregor: Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission (Dieter Wagner)

Satake, Akira: Die Offenbarung des Johannes (Gerhard Maier)

Schramm, Christian: Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten (Robert Vorholt)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 199

Hack, Achim T: Codex Carolinus. Erster u. zweiter Halbband. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert (Arnold Angenendt)

Die Touler Vita Leos IX., hg. v. Hans-Georg Krause unter Mitwirkung von Detlev Jasper / Veronika Lukas (Pius Engelbert)

Goertz, Hans-Jürgen: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen (Volker Leppin)

Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, hg. v. Anna Ohlidal / Stefan Samerski (Michael Sievernich)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 205

Burger, Christoph: Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b–55). Aus den Jahren 1520/21 (Heinrich Petri)

Ioannis Calvini: Scripta didactica et polemica. Vol. 2: Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, hg. v. Mirjam van Veen (Eva-Maria Faber)

Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman, hg. v. Roman A. Siebenrock / Wilhelm Tolksdorf (Wolfgang Klausnitzer)

Zimmermann, Markus: Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini (Bernhard Hegge)

Balthasar, Hans Urs von: Priesterliche Spiritualität (Manfred Lochbrunner)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 212

Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Wolfgang Beinert)

Alferi, Thomas: „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …". Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion (Karlheinz Ruhstorfer)

Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie (Florian Bruckmann)

Wenzel, Knut: Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur (Jürgen Werbick)

Florek, Zdzislaw: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein (Waltraud Herbstrith)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 220

Zimmermann, Jens: Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf (Gunther Wenz)

Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie (Florian Bruckmann)

Denker, Jochen: Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs (Hans Hermann Henrix)

Neugebauer, Georg: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption (Erdmann Sturm)

Lewis, Albert: Responsorisch Kirche sein. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (Manfred Lochbrunner)

Ökumene . . . . . Sp. 231

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Žak (Ulrich H. J. Körtner)

Nüssel, Friederike / Sattler, Dorothea: Einführung in die ökumenische Theologie (Wolfgang Thönissen)

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen, hg. v. Dorothea Sattler / Gunther Wenz (Peter Neuner)

Jhi Jun-Hyung: Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung (Wolfgang Beinert)

Moraltheologie . . . . . Sp. 240

Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, hg. v. Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet (Philipp Schmitz)

Theologische Ethik – autobiografisch, hg. v. Konrad Hilpert (Herbert Schlögel)

Porsch, Hedwig: Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs (Wunibald Müller)

Schlegel, Alexander: Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer (Philipp Schmitz)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 245

Sellmann, Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen (Hermann-Josef Große Kracht)

Boff, Leonardo: Fundamentalismus und Terrorismus. Aus dem Portugiesischen von Walter O. Schupp (Norbert Mette)

Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Ernst Feil)

Weigel, George: Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche (Siegfried Wiedenhofer)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 251

Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, hg. v. Christian Grethlein / Helmut Schwier (Martina Blasberg-Kuhnke)

Hunze, Guido: Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten (Rudolf Englert)

Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, hg. v. Michael Domsgen (Maria Widl)

Wahl, Heribert: LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Bradford E. Hinze / Matthias Scharer (Ehrenfried Schulz)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 259

Bibliographie . . . . . Sp. 261

Calvin im Spiegel seiner Interpreten

Der lange Weg zur Überwindung von Vorurteilen am Beispiel der Sakramententheologie

Von Eva-Maria Faber

Ausgehend von Martin Luthers Wort, die Psalmen ließen in das Herz der Gläubigen schauen, fragt Herman Selderhuis in seiner Studie über die Psalmenkommentare Johannes Calvins, ob diese es erlauben, dem Reformator ins Herz zu schauen, und fügt hinzu: „Eine Frage, die […] notwendig vorangeht, ist, ob Calvin überhaupt ein Herz hatte. Kein Reformator ist herzloser porträtiert worden als dieser Franzose"[1].

Diese (kritisch gemeinte) Bemerkung lässt tief blicken, was die Härte und den plakativen Charakter gängiger Klischeevorstellungen über Calvin angeht. Das Calvin-Jahr 2009 (der Reformator wurde vor 500 Jahren, am 10. Juli 1509, in Noyon/Nordfrankreich geboren) gibt Gelegenheit, manche Vorurteile über Johannes Calvin und seine Theologie zu bearbeiten, wenn möglich auszuräumen. Dazu will auch der vorliegende Artikel und Literaturüberblick beitragen, der sich darum auch auf inzwischen schon ältere Studien bezieht, die aber immer noch zitiert werden, was der Überwindung von hart-

[1] Herman J. Selderhuis: Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 19.

J210

näckigen Fehleinschätzungen nicht gerade zuträglich ist. Gerade bei Interesse an Literatur aus dem katholischen Bereich spielen ältere Studien eine große Rolle, da die katholische Calvinforschung, wie zu zeigen sein wird, sich nicht gerade großer Blüte erfreut. Nach einem kurzen Blick auf Bücher, die im Calvin-Jubiläumsjahr die Gestalt des Reformators einer breiteren Öffentlichkeit nahebringen möchten, sollen einige Aspekte der fachtheologischen Calvin-Forschung beleuchtet werden. Wie schwierig eine authentische Würdigung der calvinischen Theologie ist, soll im zweiten Teil exemplarisch an seiner Sakramententheologie im Licht von deren vor allem katholischen Bewertungen gezeigt werden.

1. Calvinbilder im Umbruch

1.1. Calvin-Literatur zum Jubiläumsjahr 2009

Prädestination, Askese, Fall Servet – mit derartigen Stichworten kann kurz umrissen werden, mit welch hartnäckigen Klischees das Calvin-Bild (auch unter reformierten Christen und, das weiß ich aus eigener Erfahrung, ebenso unter Theologen und Theologinnen verschiedener Konfession) zu kämpfen hat. Deswegen ist es sehr zu begrüßen, dass auf dem Buchmarkt in den vergangenen Monaten eine beachtliche Anzahl von Titeln erschienen ist, welche einen einfachen und doch gediegenen Zugang zum Wirken und zur Theologie Johannes Calvins verschaffen. Kompetent und humorvoll tut dies der Bd „Calvin für zwischendurch" von Christopher Elwood[2], ein geglückter Versuch, theologiegeschichtliche Fragestellungen in populärer Darbietung nahezubringen. Mit Humor geschrieben und zu lesen ist Gerhard Röddings fantasievolle „Herausgabe" eines fiktiven Briefwechsels zwischen Luther und Calvin[3]. Daneben stehen nüchternere Einführungen wie die von Reiner Rohloff[4], Georg Plasger[5], der schöne Bd von Christian Link[6] und die vor allem an historischer Einordnung interessierte Darstellung von Peter Opitz[7]. Nochmals Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhang die schon 2005 erschienenen Beiträge von Eberhard Busch zu wichtigen Themen der Theologie Calvins[8]. Ein mehr essayistisch geplanter Bd, der sich der Initiative des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes verdankt, lässt Calvin im Kontext der Reformation, in seinen theologischen Akzenten sowie in seiner Wirkungsgeschichte Revue passieren[9]. Ebenfalls für eine breite Leserschaft gedacht, in der Aufmachung dafür jedoch weniger geeignet ist das von Herman J. Selderhuis herausgegebene „Calvin Handbuch"[10]. Es dürfte indes sehr brauchbar sein für Theologen, die nicht selbst in der Calvinforschung engagiert sind, aber doch kompakt solide Information über Calvin auf neuerem Stand benötigen. In kurzen Abschnitten wird durch jeweils ausgewiesene Autoren und Autorinnen über Lebensweg, Beziehungen, Denken und Wirkungsgeschichte Calvins informiert.

Begrüßenswert sind neuere Sammlungen ausgewählter Quellentexte. Zu nennen ist hier neben kleineren Bänden wie dem von Matthias Freudenberg und Georg Plasger zusammengestellten Calvin-Lesebuch[11] vor allem die seit 1994 erscheinende Calvin-Studienausgabe[12], deren 6. Bd (Auszüge aus dem Psalmenkommentar) 2008 erschienen ist. Diese verdienstvolle Studienausgabe macht wichtige bzw. exemplarische Texte Calvins in zweisprachiger Ausgabe zugänglich, unter anderem z. B. wichtige Schriften aus der Frühzeit Calvins, Streitschriften gegen die Nikodemiten oder die Libertiner wie auch seine Auseinandersetzung mit dem Konzil von Trient.

1.2. Theologische Calvinforschung[13]

Mit Klischees zu kämpfen hat nicht nur die populäre Meinung über den Reformator Johannes Calvin, sondern auch sein theologisches Image. Dies betrifft die Frage nach der authentischen Interpretation seiner Theologie schon im Ansatz, aber auch Einzelfragen. Nicht zuletzt die katholische Calvinliteratur steht zum Teil (immer noch) im Bann von Vorurteilen.

Die Schärfe mancher Auseinandersetzungen in der neueren Literatur zeigt an, dass frühere, als verzerrend angesehene Calvindeutungen noch nicht für überwunden gehalten werden. Eine Rezension von Raymond Blacketer von 1996 zu einer Übersetzung von Karl Barths Vorlesungen über Calvin von 1922 hält es für notwendig, sogar mehrfach zu unterstreichen, dass dieses Buch eine gute Quelle zum Studium der Theologie Barths sei, sich jedoch nicht zum Studium der Theologie Johannes Calvins eigne[14]. Richard A. Muller bemerkt rückblickend auf die 1938 erschienene Studie Wilhelm Niesels über die Theologie Calvins bissig: „Wilhelm Niesel's *Theology of Calvin* [...] is so fundamentally Barthian that one could run through it, replacing Calvin's name with Barth's and render the work no less accurate a description of its subject"[15]. Solche Kritik bricht auch in Mullers eigenen Studien zu Calvins Theologie durch[16]. Schon der Titel des 2000 erschienenen Werkes: „The Unaccommodated Calvin" zeigt die Richtung an. Gemeint ist nicht etwa der in seiner Zeit unangepasste, reformatorische Calvin, sondern der Calvin, den man heute nicht an zeitgenössische Fragen anpassen, sondern im Kontext der Theologie des 16. Jh.s interpretieren soll. Muller widmet sich dabei vor allem Untersuchungen der Methodik Calvins.

Die Studie von Muller kann als exemplarisch für die heutigen Annäherungen an Calvin gelten. Nach den oft kurzschlüssigen, harmonisierenden Deutungen, welche die Theologie Calvins auf einzelne Ideen reduzierten und sie als strenges, in einer einheitlichen Mitte zentriertes System darstellten, hat heute die Stunde der Historiker geschlagen. Favorisiert werden Detailstudien zu einzelnen, in ihrem zeitgenössischen Kontext beleuchteten Aspekten der Theologie Calvins. Korrekturen überkommener Calvinbilder verdanken sich der besseren Aufmerksamkeit für die kontextuelle Einbindung Calvins. Er ist Reformator und Theologe nicht im Alleingang, sondern in sogar sehr intensivem Austausch mit anderen Theologen, beginnend von Guillaume Farel über Martin Bucer und Heinrich Bullinger bis hin zu Philipp Melanchthon. Auf die Einbindung in den Schweizer Kontext etwa wirft ein kenntnisreicher, von Peter Opitz herausgegebener Sammelband Licht[17].

Auch das Verhältnis Calvins zur scholastischen Theologie wird so neu gewertet. Wird etwa in Karl Barths Calvindeutung ein abrupter Bruch postuliert, so lässt sich bei besserem Hinsehen zeigen, dass Calvin sich erst allmählich weitergehende Kenntnisse der scholastischen Theologie aneignet und von dort einzelne Denkfiguren und Methoden der Differenzierung durchaus übernimmt. So kann Calvin

[2] **Elwood,** Christopher: **Calvin für zwischendurch.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 195 S., kt. € 19,90 ISBN 978–3–525–63381–6.

[3] **Rödding,** Gerhard: **Luther und Calvin.** Briefe, die nie geschrieben wurden. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat 2008. 142 S., geb. € 12,90 ISBN 978–3–7615–5649–8.

[4] **Rohloff,** Reiner: **Calvin kennen lernen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 96 S., kt. € 8,90 ISBN 978–3–525–56967–2.

[5] **Plasger,** Georg: **Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 157 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–525–56966–5.

[6] **Link,** Christian: **Johannes Calvin.** Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche. – Zürich: TVZ 2009. 76 S., kt € 13,20 ISBN 978–3–290–17510–8.

[7] **Opitz,** Peter: **Leben und Werk Johannes Calvins.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 176 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–525–55000–7.

[8] **Busch,** Eberhard: **Gotteserkenntnis und Menschlichkeit.** Einsichten in die Theologie Johannes Calvins. – Zürich: TVZ 2005. 179 S., kt € 18,80 ISBN: 3–290–17366–6. Siehe dazu die Besprechung in ThRv 103 (2007), 385.

[9] **Hirzel,** Martin Ernst / **Sallmann,** Martin (Hg.): **1509 – Johannes Calvin – 2009.** Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag. – Zürich: TVZ 2008 (auch in französisch- und englischsprachiger Ausgabe erschienen). 293 S., kt € 18,80 ISBN 978–3–290–17494–1.

[10] **Selderhuis,** Herman J. (Hg.): **Calvin Handbuch.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 569 S., kt € 39,00 ISBN 978–3–16–149229–7 / € 79,00 ISBN: 978–3–16–149791–9.

[11] **Freudenberg,** Matthias / **Plasger,** Georg (Hg.): **Calvin-Lesebuch.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008. 191 S., kt € 14.90 ISBN 978–3–7887–2305–7.

[12] **Calvin-Studienausgabe.** Hg. von Eberhard Busch, Alasdair Heron, Christian Link, Peter Opitz, Ernst Saxer, Hans Scholl. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994ff.

[13] Es ist hier nicht möglich, einen auch nur annähernd umfassenden Überblick über die Vielzahl von Studien zur Theologie Calvins zu geben. Anliegen der folgenden Ausführungen ist es darum nur, exemplarisch Stoßrichtungen aufzuzeigen.

[14] Raymond A. Blacketer: Rezension zu Karl Barth: The Theology of John Calvin. In: CTJ 31 (1996), 571–574.

[15] Richard A. Muller: Rez. zu Thomas H. L. Parker, Calvin. An Introduction to His Thought. In: CTJ 31 (1996), 590f, 591.

[16] **Muller,** Richard A.: **The Unaccommodated Calvin.** Studies in the Foundation of a Theological Tradition. – New York: Oxford University Press 2000. 308 S. (Oxford Studies in Historical Theology), geb ISBN 0–19–511681–X. Mehr der Erforschung der reformierten Orthodoxie gewidmet ist **Muller,** Richard A.: **After Calvin.** Studies in the Development of a Theological Tradition. – New York: Oxford University Press 2003. 288 S. (Oxford Studies in Historical Theology), ISBN 0–19–515701–X.

[17] **Opitz,** Peter (Hg.): **Calvin im Kontext der Schweizer Reformation.** Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung. – Zürich: TVZ 2003. 336 S., geb € 39,00 ISBN 3–290–17252–X.

bisweilen ohne jede polemische Note von der scholastischen Theologie sprechen. Im Vergleich der lateinischen und der französischen Fassungen der Institutio vor allem der letzten Ausgabe tritt hervor, dass Calvin die kritische Anspielung auf die scholastische Theologie in der französischen Fassung nicht selten ausdrücklich speziell auf die Theologen der Sorbonne bezieht[18]. Die durchgängig kritische Sicht der Sorbonne lässt sich unschwer damit erklären, dass deren Theologie die Basis für die Verurteilung der reformierten Lehre in Frankreich und für die entsprechende Verfolgung der Reformierten darstellte.

Vor diesem Hintergrund differenzierterer Forschung nimmt die neuere Theologie in auffällig betonter Weise noch immer Bezug auf „die jahrelange Suche nach einem zentralen Lehrsatz in Calvins Theologie"[19], um eben dies entschieden zurückzuweisen. Die Suche nach einem „Zentraldogma" müsse ins Leere gehen bei einer Theologie, die nun einmal „einfach Theologie ist. [...] Alle Themen in Calvins Denken werden von Gott aus und im Hinblick auf Gott erörtert"[20]. Demgegenüber setzt Charles Partee in seiner Einführung in Calvins Theologie einen mehr christologischen Akzent: „Calvin often draws conclusions from principles, but his theology is centered on the person of Jesus Christ, not principles"[21]. Die berechtigte Abweisung eines „Zentraldogmas" erfolgt hier doch eher durch Erinnerung von Eckdaten jedweder christlichen Theologie, die natürlich auch bei Calvin gegeben sind. Die Abwendung von einer früheren starren Systematisierung seiner Theologie sollte nicht daran hindern, spezifische Anliegen herauszuarbeiten (was ja nicht der Behauptung gleichkommt, die ganze Theologie Calvins sei systemhaft darauf zugeschnitten).

Als überwunden gelten kann inzwischen die Fixierung auf den in der Institutio zu findenden „systematischen Calvin". Gewiss ist die Institutio ein wichtiges Hauptwerk Calvins. Sie bleibt zum Verständnis seiner Theologie unumgehbar. Calvin ist indes zwar ein systematischer Denker („the greatest systematic thinker among them [unter den anderen Reformatoren]"[22]), ohne aber ein Erbauer von Systemen zu sein. Eben deswegen ist das Interesse an anderen Schriften Calvins, zumal an seinen kerygmatischen und „exegetischen" Werken – Predigten und Kommentare – gewachsen. Dabei gilt es, Calvins Methodik zu beachten, über die er in mehreren Vorreden zu diversen Schriften Rechenschaft ablegt. Demzufolge sind die Kommentare als Vers-für-Vers-Exegese konzipiert, während eine systematische Darlegung der loci in der Institutio erfolgt. Es ist das Verdienst der in Anm. 16 genannten Studie von Muller, Calvins methodische Hinweise in diversen Vorreden minutiös zu untersuchen, um seiner Absicht und Methode auf die Spur zu kommen.

Im Gegenüber zur früheren Fixierung auf die Institutio besteht somit gewissermaßen ein Nachholbedarf an Studien über die exegetischen und kerygmatischen Werke Calvins. Die 2004 auf Deutsch erschienene Studie von Herman J. Selderhuis über Calvins Gotteslehre, wie sie sich vom Psalmenkommentar her darstellt, ist ein Beispiel dafür[23]. Ob man deswegen das Prinzip aufstellen darf: Die Institutio ist „notwendig im Lichte der Kommentare zu lesen und nicht umgekehrt"[24], sei dahingestellt. Angemessener scheint es mir gemäß den methodischen Reflexionen Calvins, Institutio und Kommentare in wechselseitiger Verwiesenheit aufeinander zu lesen: Die Institutio ist notwendig im Licht der Kommentare zu lesen *und* umgekehrt. Immerhin wollte Calvin in der Institutio die Summe der Religion so zusammenfassen und anordnen, „dass es jedem, der sich richtig daran hält, nicht schwer fallen dürfte zu entscheiden, was er insbesondere in der Schrift suchen und auf welches Ziel er alles in ihr Enthaltene ausrichten soll"[25]. Somit ist die Schrift und sind entsprechend die Kommentare Calvins vorzugsweise doch auch im Licht der Institutio zu lesen. Ähnliches gilt für die Predigten. Auch sie sind neu in das Interesse der Forschung gerückt, wie etwa die Abhandlung Wilhelmus Moehns über Calvins Predigten zur Apostelgeschichte zeigt[26].

Vielversprechende Ausgangsbasis, Calvins Theologie auf der ganzen Breite seines Werkes zu erforschen, ist die neu entstehende kritische Gesamtausgabe, von der seit 1992 fast 15 Bände erschienen sind[27]. Zuletzt wurde die für katholische Calvinforschung interessante Auseinandersetzung Calvins mit Albert Pighius über den freien Willen ediert[28].

1.3. Katholische Calvinforschung

Während die frühere reformierte Theologie Calvin auf „Zentraldogmen" festlegte, machte man auf katholischer Seite das Urteil über Calvin an katholischerseits negativ bewerteten Prägungen seiner Theologie fest. Der Vorwurf lautete auf Individualismus, Platonismus, Fideismus, Nestorianismus usw.

Ein neues und weniger negativ voreingenommenes Interesse an Calvin erwachte in der katholischen Theologie im Umfeld von zwei katholischen Studien über Nachfahren des Reformators: die Abhandlungen über die Theologie Karl Barths von Hans Urs von Balthasar[29] und von Hans Küng[30]. Die sich hier äußernde neue Aufgeschlossenheit für das Denken eines reformierten Theologen richtete sich bald ähnlich auch auf Johannes Calvin. Indiz für eine neue katholische Sicht auf Calvin ist die 1974 erschienene Habil.schrift des renommierten reformierten Theologen Hans Scholl unter dem Titel „Calvinus catholicus"[31] über die katholische Calvinforschung im 20. Jh. Dass ein reformierter Theologe die katholische Sicht Calvins einer Untersuchung wert erachtete, lässt erkennen, dass zu dieser Zeit die auf dem Boden katholischer Theologie gewachsenen Studien über Leben, Werk und Schriften Calvins auch reformierterseits als Bereicherung der Calvinforschung angesehen wurden.

Für Hans Scholl sah es 1974 so aus, als würde eine Zeit fruchtbarer katholischer Calvinforschung beginnen. Ihm lagen die jüngeren fundierten Calvinstudien von Alexandre Ganoczy vor. Dieser hatte 1964 seine Diss. „Calvin, théologien de l'église et du ministère" veröffentlicht. Sie wurde 1968 in deutscher Sprache unter dem Titel „Ecclesia ministrans" überarbeitet vorgelegt[32]. Zudem tat sich Alexandre Ganoczy mit zahlreichen anderen Büchern und Artikeln über Calvin hervor[33]. Er kann bis heute als der bedeutendste katholische Calvinforscher und -kenner angesehen werden. 1928 in Ungarn geboren, studierte er in Budapest, Paris und Rom Theologie und war von 1972 bis 1996 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik in Würzburg. In den vergangenen Jahren hat er sich mehr auf Fragen des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften verlegt.

[18] Vgl. Muller, Unaccomodated Calvin, 39–61.

[19] Selderhuis, Gott, 11.

[20] Selderhuis, Gott, 12.

[21] **Partee,** Charles: **The Theology of John Calvin.** – Louisville: Westminster John Knox Press 2008. 345 S., geb $ 49,95 € 43,99 ISBN 978–0-664–23119–4. Zitat bei Anm. 2.

[22] Partee, Theology 3; vgl. 27: „Calvin is a systematic thinker but not a system builder".

[23] **Selderhuis,** Herman J.: **Gott in der Mitte.** Calvins Theologie der Psalmen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 278 S., € 38,00 ISBN: 978–3–374–02176–5 (Original: God in het midden. Calvijns theologie van de Psalmen. Kampen: Kok 2000).

[24] Selderhuis, Gott, 13; vgl. auch 19.

[25] Vorrede zur Institutio: CO 2,1–4; so seit 1539: vgl. OS 3,6.

[26] **Moehn,** Wilhelmus H. Th.: **„God calls us to his service".** The Relation between God and his Audience in Calvin's Sermons on Acts. – Genf: Droz, 2001. 279 S., (Travaux d'Humanisme et Renaissance 345) $ 152,09 ISBN: 2–600–00483–1.

[27] **Ioannis Calvini Opera Omnia.** Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B. G. Armstrong et al. – Genf: Droz.

[28] Series IV: Scripta didactica et polemica. Vol. 3: **Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii.** Edidit Anthony N. S. Lane adiuvante Graham I. Davies. – Genf: Droz 2008. 469 S., Ln € 100,19 ISBN: 978–2-600–01144–0.

[29] Hans Urs von Balthasar: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln: Hegner 1951 (Einsiedeln: Johannes ^{4}1976).

[30] Hans Küng: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln: Johannes 1957 (Horizonte 2).

[31] Hans Scholl: Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. Freiburg i. Br.: Herder 1974 (Ökumenische Forschungen. I. Ekklesiologische Abteilung, 7).

[32] Alexandre Ganoczy: Le ministère dans l'église selon Calvin. Diss. Gregoriana 1963; ders.: Calvin, théologien de l'église et du ministère. Paris: Cerf 1964 (Unam Sanctam 48); ders.: Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. Freiburg i. Br.: Herder 1968 (Ökumenische Forschungen. I. Ekklesiologische Abteilung, 3).

[33] Vgl. zum Beispiel: Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice. Wiesbaden: Steiner 1966 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 40); zus. mit Stefan Scheld: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans. Wiesbaden: Steiner 1982 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 105); zus. mit Stefan Scheld: Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. Wiesbaden: Steiner 1983 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 114).

Parallel zu Alexandre Ganoczy ist Heribert Schützeichel, 1971 bis 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier, zu nennen, der 1972 eine Studie zum Glaubensverständnis Calvins vorlegte[34] und seitdem immer wieder einmal kleinere Beiträge über Calvins Schriften publiziert hat[35]. Im englischsprachigen Raum veröffentlichte Kilian McDonnell eine Studie über Calvins Ekklesiologie und Sakramententheologie[36]. Daneben erschienen kleinere Arbeiten, z. B. über die Frage des freien Willens[37].

Das Forschungsinteresse dieser Autoren lag bei traditionell „katholischen" Themen, ein durchaus charakteristischer Zug katholischer Calvinforschung insgesamt. Das Bemühen richtete sich nicht zuletzt darauf, alte Verwerfungen zu überwinden und die berechtigten Anliegen der Theologie Calvins auch in den kontroverstheologischen Fragestellungen herauszuarbeiten, um so heute neue Verständigungsmöglichkeiten zu schaffen. Dies wurde erleichtert durch Umbrüche in der katholischen Theologie selbst. Besonders deutlich wird dies an den Studien von Alexandre Ganoczy, insofern sich die französischsprachige Erstversion seiner Diss. von der deutschen Übersetzung signifikant unterscheidet. Ganoczy selbst schreibt im Vorwort zur Übersetzung seiner Studie über Calvins Theologie der Kirche und der Ämter, er habe in der ersten, französischen Fassung die Aussagen Calvins mit den Thesen der herkömmlichen römisch-katholischen Schultheologie verglichen, während er in der deutschen Neuausgabe von 1968 als Vergleichspunkt die dogmatischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils wähle[38]. Andererseits wirken auch bei Ganoczy und anderen alte Vorurteile doch noch weiter – bis in die nun abrisshaft vorzustellende neuere Forschungsliteratur hinein.

Der mit Alexandre Ganoczy geschehene verheißungsvolle Aufbruch ist, dies ist zuzugeben, nicht geradlinig weitergeführt worden. Katholische Calvinstudien sind in den Folgejahren nur vereinzelt publiziert worden. Drei davon seien hier näher vorgestellt.

Als Schüler von Alexandre Ganoczy hat sich Stefan Scheld 1988 mit einer Habil.schrift über die „Media salutis" qualifiziert[39]. Die Frage richtet sich auf „die Vermittlung des Heils durch sinnlich wahrnehmbare Realitäten" (3). In einer sorgfältigen Begriffsstudie wird sukzessiv das Auftauchen der Termini media, remedia, adiumenta und adminicula untersucht. In einer systematischen Zusammenfassung wird der Befund in schöpfungstheologischer, worttheologischer, christologischer und ekklesiologischer Perspektive ausgewertet. In dieser Arbeit finden sich viele hilfreiche Detailbeobachtungen, welche die Bedeutung sichtbarer Medien im Heilsverständnis Calvins hervortreten lassen. Die Einordnung dieser Beobachtungen scheint mir wegen des nur auf das Vorkommen bestimmter Begriffe fokussierten Interesses nicht immer hinreichend gelungen. Es werden m. E. auch manche Klischees weitertransportiert, die der Theologie Calvins nicht entsprechen.

Zwar wiederholt Scheld nicht ausdrücklich die Vorwürfe der älteren Calvinliteratur, Calvin habe „nestorianisch" die Einheit der Person Jesu Christi aufgelöst und es versäumt, die zwei Naturen miteinander zu vermitteln. Dennoch sieht er die Gefahr, „die personale Einheit Jesu Christi punktuell zu zerreißen und eine nicht durch das Menschsein hindurch vermittelte Ausstrahlung des Göttlichen sowie eine nichts Göttliches repräsentierende Menschlichkeit Jesu gesondert nebeneinander anzunehmen" (256). Anlass für solche Vorwürfe sind z. B. Calvins Auslegungen einzelner Evangelientexte, anlässlich derer er (gelegentlich unter Berufung auf Irenäus[40]) schreibt, dass in einzelnen Begebenheiten die Menschheit Jesu geruht, während die Gottheit gewacht habe, oder, wo Menschliches von Jesus berichtet wird, umgekehrt, dass die Gottheit geruht habe (vgl. 36f[41]). Hier werden dem Reformator Aussagen negativ ausgelegt, die sich ebenso in der katholischen Tradition finden. So schreibt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch, man solle erwägen, „was Christus unser Herr in seiner Menschheit leidet oder leiden wird" und „wie sich die Gottheit verbirgt", bzw. „wie die Gottheit, die sich im Leiden zu verbergen schien, nun so wunderbar in der heiligsten Auferstehung durch deren wirkliche und heiligste Wirkungen erscheint und sich zeigt"[42]. Es zeigen sich hier Schwierigkeiten, mit denen jede authentische Verhältnisbestimmung von Menschheit und Gottheit in Jesus Christus zu ringen hat, gerade dann, wenn sie Schlagseiten einer eher einseitig alexandrinisch geprägten Tradition auszubalancieren versucht, um einer kenotischen Dimension der Christologie besser gerecht zu werden.

1996 erschien eine Arbeit zur Eschatologie Calvins von Raimund Lülsdorff[43]. Rein formal ist etwas befremdlich, dass diese Habil.-schrift – gemäß eigener Ankündigung – in ihrem ersten Teil weniger eine Studie über Calvin denn „ein Calvin-Lesebuch" (23) ist, bei dem Bemerkungen des Autors lediglich den Gedankenfluss lenken. Sie lenken ihn immerhin durch eine einseitige Auswahl der Texte und die Wiederkehr des alten Platonismus-Vorwurfs, dem gegenüber dann eigens festgehalten werden muss, „dass Calvin wirklich christliche Anschauungen besitzt" (34). Der zweite Teil misst die in Kernsätzen zusammengefasste calvinische Eschatologie an katholischen Lehrsätzen, die hauptsächlich aus Denzinger, Catechismus Romanus und Katechismus der katholischen Kirche genommen sind. Ein Bewusstsein für einen hermeneutisch verantworteten Umgang mit Texten ist nicht zu erkennen.

Demgegenüber sehr erfreulich ist schließlich die Studie zum Begriff consensus bei Calvin im Vergleich mit seiner Verwendung bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon von Michael Becht[44]. Die im 16. Jh. ebenso wie heute brennend aktuelle Thematik des Konsenses betrifft sowohl die Frage nach der Wahrheitsfindung als auch das Bemühen um die Einheit zwischen Kirchen. Gegen den Vorwurf des Konsensbruches durch die altgläubigen Theologen halten die Reformatoren daran fest, im Konsens der wahren Kirche zu stehen. Zugleich musste innerhalb der reformatorischen Bewegung um Einmütigkeit gerungen werden. Becht untersucht den Konsensbegriff und verwandte Begriffe nach allen Regeln der Kunst und arbeitet bei Calvin neben einer stark theologisch gefärbten Verwendung des Begriffs ein nuanciertes Verständnis von Konsens als Einmütigkeit im Sinne einer harmonisch gefügten und versöhnten Verschiedenheit heraus. Charakteristisch für Calvin ist sodann eine zurückhaltende Bewertung des Konsenses als Kriterium für die Wahrheit. Jedenfalls wird deutlich, wie sehr Calvin – entgegen manchen Vorurteilen – durchaus bereit und fähig war, auf dem Weg der Wahrheitsfindung behutsam und geduldig „hinüber und herüber auf einander zu hören" (CO 10,345).

Neben diesen deutschsprachigen Werken sei auf einige fremdsprachige Studien wenigstens kurz hingewiesen. 1994 veröffentlichte der Franziskaner Dennis E. Tamburello eine englischsprachige Studie „Union with Christ. John Calvin and the mysticism of St. Bernard"[45]. Er hebt die mystische Dimension des Denkens Calvins hervor, das hinsichtlich des Motivs der *Unio cum Christo* Bernhard von Clairvaux verwandt ist. Nicht nur die Nähe Calvins zur katholischen Tradition verdient Aufmerksamkeit, sondern auch die wechselseitigen Beeinflussungen noch in der Zeit der Kontroverstheologie. Zu würdigen ist hier die Studie von Benni Grigoriose Koottanal über die

[34] Heribert Schützeichel: Die Glaubenstheologie Calvins. München: Hueber 1972 (Beiträge zur Ökumenischen Theologie 9).

[35] Vgl. etwa: Heribert Schützeichel: Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter. Trier: Paulinus 2005.

[36] Kilian McDonnell: John Calvin, the Church, and the Eucharist. Princeton: Princeton University Press 1967.

[37] Georges Bavaud: Les rapports de la grâce et du libre arbitre. Un dialogue entre saint Bernard, saint Thomas d'Aquin et Calvin. In: Verbum Caro 14 (1960), 328–338.

[38] Ganoczy, Ecclesia, 5.

[39] Stefan Scheld: Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin. Stuttgart: Steiner 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 125). Hinzu kommen weitere Studien, die Scheld gemeinsam mit Alexandre Ganoczy publizierte: s. o. Anm. 33.

[40] Vgl. CO 45,105 (Kommentar zu Lk 2,40) ohne Stellenangabe; vgl. aber Irenäus, Adv. haer. III,19,3 (FC 8/3,240f).

[41] Siehe dazu auch schon Ganoczy, Ecclesia, 53, seinerseits zurückverweisend auf eine Studie des reformierten Theologen Max Dominicé von 1933.

[42] Geistliche Übungen Nrn. 195, 196 und 223, zitiert nach der Übersetzung des spanischen Autographs in: Ignatius von Loyola: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Würzburg: Echter 1998 (Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe 2), 184.186.198.

[43] **Lülsdorff,** Raimund: **Die Zukunft Jesu Christi.** Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht. – Paderborn: Bonifatius 1996. 394 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 63), € 71,00 ISBN 978–3–87088–921–0.

[44] **Becht,** Michael: **Pium consensum tueri.** Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. – Münster: Aschendorff 2000. XIV, 589 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 144), € 72,60 ISBN 978–3–402–03808–6.

[45] Dennis E. Tamburello: Union with Christ. John Calvin and the mysticism of St. Bernard. Louisville: Westminster John Knox Press 1994 (Columbia Series in Reformed Theology). Siehe ähnlich den in Anm. 21 genannten Titel von Carl-A. Keller sowie auch Partee, Theology, passim und Carl-A. Keller: Calvin mystique. Au coeur de la pensée du Réformateur. Genf: Labor et Fides 2001 (Petite Bibliothèque de Spiritualité).

Eucharistietheologie des Franz von Sales im Horizont calvinischer Theologie[46].

Bemerkenswert ist schließlich eine Studie zu einem Einzelthema: die an einem konstruktiven Dialog mit Calvins Abendmahlstheologie interessierte Studie des am Istituto Superiore di Scienze Religiose San Luca in Catania lehrenden Francesco Diego Tosto[47]. Er untersucht verschiedene Schriften Calvins, von der Institutio über verschiedene Schriften zwischen 1535 und 1547, den Consensus Tigurinus bis hin zu Schriften aus der Kontroverse mit Westphal, und findet dabei mehr Konvergenzpunkte, als oft angenommen wurde. Testo hebt hervor, dass Calvin den Weg zwischen einem zwinglianischen Symbolismus und einem lutherischen Realismus sucht. Er vertrete die Auffassung einer realen und geistlichen, geistgewirkten Präsenz (60). Besonders hervorgehoben wird Calvins weiterführende Perspektive, welche sich nicht auf verschiedene Modelle der Realpräsenz fixieren lässt, sondern die Eucharistie in einem viel weiteren, pneumatologisch und ekklesiologisch zu fassenden Bezugsrahmen ansiedelt (220).

2. Calvins Sakramentsverständnis in der Diskussion

2.1. Zur Beharrungskraft parallelistischer Deutungen

Die Diagnose, dass die theologischen Auffassungen über Calvin mitunter an Vorurteilen kranken, lässt sich an einem klassischen kontroverstheologischen Thema exemplifizieren: an der Sakramententheologie. Ein neuralgischer Punkt der Auseinandersetzung im Blick auf den Reformator Johannes Calvin ist die Bedeutung des sichtbaren Zeichens für die theologische Qualität des Sakramentsgeschehens. Dabei sind sich reformierte, lutherische und katholische Interpreten sogar bemerkenswert einig in ihren Interpretationen, sie unterscheiden sich aber diametral in der Bewertung des Befundes.

Immer wieder wird Calvin ein Sakramentsverständnis zugeschrieben, demzufolge äußeres Sakramentsgeschehen und innere Wirkung parallele Vorgänge sind. Exemplarisch zu nennen ist hier für die ältere Forschung die 1926 erschienene Studie von Joachim Beckmann, der den strengen Parallelismus Calvins auf Augustinus zurückführt[48]. Auch der barthianisch geprägte Calvin-Forscher Wilhelm Niesel konstatiert ein paralleles Zueinander von Sache und Zeichen. Die Verbindung zwischen Zeichen und Sache sei weder eine räumliche noch eine zeitliche, sondern gründe im Heiligen Geist: „Das ‚zugleich', das von Zeichen und Sache gilt, ist ein göttliches. Der göttliche Augenblick, in dem der Heilige Geist sein Werk vollbringt, durch das der Dienst der Zeichen an uns kräftig wird, ist mit dem Augenblick des Sakramentsvollzugs nicht zu verwechseln"[49]. Demgegenüber hält in neuerer Zeit Olivier Millet im Blick auf das Abendmahl eine zeitliche Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem fest, deklariert dies aber betont als Reduktion: Calvin lehne „jede Verbindung ‚örtlicher' oder ‚räumlicher' Art zwischen den Zeichen und dem Leib und Blut Christi ab. Die einzige Verbindung zwischen den Zeichen und dem Bezeichneten gehört in die Dimension der Zeit"[50]. Den Grund für diese scharfe Unterscheidung sieht Millet darin, „dass die Theologie Calvins wie die der anderen reformierten Theologen zwischen den ‚fleischlichen' und den ‚geistlichen' Wirklichkeiten einen radikalen Gegensatz aufstellte, da die ‚geistlichen' Realitäten nicht von den ‚fleischlichen' getragen werden könnten"[51]. Auch im neuen Calvin Handbuch verfolgt der Beitrag zu den Sakramenten eine solche Sicht. Es werden starke Schwankungen in der Entwicklung der Sakramentsauffassung diagnostiziert, wobei ein „symbolischer Parallelismus" als hauptsächlicher Grundzug angenommen wird. Demnach ist „Calvins Sakramentsbegriff [...] geprägt von der Dualität des neoplatonisch-augustinischen Denkens zwischen Äußerem und Innerem, Sichtbarem und Unsichtbarem, sinnlich Wahrnehmbarem und innerlich Wahrnehmbarem, Zeichen und Sache, körperlich und geistig, Mund und Herz. Diese Dualität soll überzogenen Sakramentsrealismus, Sakramentsautomatismus und Verehrung der Elemente verhindern. [...] Mit der Zweiheit von Zeichen und Gnade geht zweierlei Empfang einher: äußerlicher mit den Sinnen und innerlicher durch Geist und Glaube. Beide erfolgen parallel und analog, was Calvin häufig mit dem komparativen Wortpaar ‚gleichwie/wie ..., so auch' (*sicut/ut ... ita*) andeutet"[52].

Wie ein Echo dazu lesen sich lutherische und katholische Calvin-Interpretationen, die aber die diagnostizierte sakramententheologische Position Calvins ihrerseits kritisch beurteilen und dahinter tieferliegende (problematische) theologische Voreinstellungen vermuten. So schreibt der Lutheraner Hans Graß: „Das Motiv für die sorgfältige Unterscheidung des irdischen und des himmlischen Faktors in der Gnadenmittellehre wird darin gesehen werden müssen, dass Calvin Gott und Christus ihre Freiheit und Ehre wahren will, denen eine direkte Gebundenheit an das äußerlich leibliche Ding und eine direkte Gegebenheit für *alle* Menschen nicht zieme, während lutherisches Denken gerade dieser Gebundenheit und Gegebenheit sich getröstet"[53]. Albrecht Peters deutet die calvinische Sakramentenlehre kritisch als Zuspitzung der spätscholastischen Sakramententheologie. „Die worthaft-leiblichen Sakramentsvollzüge sind [in der Spätscholastik] nur noch die ‚causa sine qua non' dafür, dass Gott, welcher sich an seine eigene Anordnung (institutio divina) und Zusage (pactum) gebunden hat, die entsprechende innere Gnade schenkt, welche das äußere Symbol bezeichnet. Bei den Reformierten löst sich jener Rückbezug der inneren an die äußere Handlung bis hin zu einem rein zeitlichen Miteinander. Luther dagegen scheut sich nicht, das irdische Element selber als Begegnungsgestalt Gottes anzusprechen"[54]. Differenzierter, aber gleichwohl in derselben Richtung begegnen die Ausführungen von Gunther Wenz im Artikel „Sakrament" der Theologischen Real-Enzyklopädie. Die positive Wertung der Sakramente durch Calvin, der sich „gegen die spiritualistische Unterschätzung der Sakramente nicht minder entschieden abgrenzt wie gegen ihre abergläubische Überschätzung"[55], wird ausführlich dargestellt. Festgehalten wird dann aber auch, dass nach Calvin „strenger noch als zwischen Verheißungswort und vollendeter Wirklichkeit zwischen Sakrament und der vom Sakrament bezeichneten Sache unterschieden werden [muss]. Während bei Luther die traditionelle Unterscheidung von Bild und Wahrheit ganz im Dienste ihres Zusammenseins steht, betont Calvin, ohne diesen Zusammenhang einfachhin zu leugnen, dass sie nicht so sehr miteinander zusammenhängen, dass sie nicht getrennt werden könnten, und dass auch in der Verbundenheit selbst stets die Sache von dem Zeichen unterschieden werden muss, damit [zu ergänzen: nicht] auf das eine übertragen werde, was dem anderen zu eigen sei"[56].

Auch von römisch-katholischer Seite wird ein Parallelismus beanstandet. Alexandre Ganoczy skizziert zwar Calvins positive Sicht der Sakramente als Medien des Entgegenkommens Gottes zum leibhaftigen Menschen, nimmt als Vorzeichen der Deutung aber doch „die unabkömmliche Antithese: unendlich weit ist der Abstand zwischen Wort und Mitteln"[57]. Kritisch vermerkt er, Calvin weise „jegliches Verursachen, selbst das instrumentale, von den Sakramenten [...] zurück"[58]. Es sei Calvins Sakramentsprinzip, dass er Zeichen und Gnade, sakramentalen Vollzug und göttliches Wirken nicht als Einheit betrachte, sondern streng unterscheide, weil Gott seine Gnade „niemals [...] dauerhaft an Wesen, Wort und Tat der Kreatur" binde[59]. Dies entspricht der Meinung Louis Villettes, demzufolge Calvin die Heterogenität der verschiedenen Ordnungen – der Materie,

[46] Vgl. **Koottanal,** Benni Grigoriose: **Eucharist is love.** A Dogmatic and Hermeneutic Understanding of the Salesian Eucharistic Theology in the Calvinistic Era. – Münster: Lit 2005. 392 S. (Dogma und Geschichte 5), € 29,90 ISBN 978–3–8258–8249–5.

[47] **Tosto,** Francesco Diego: **Calvino punto di convergenza.** Simbolismo e presenza reale nella santa cena. – Napoli: Edizioni scientifiche italiane 2003. 336 S. € 26,60 ISBN 88–495–0451–9.

[48] Vgl. Joachim Beckmann: Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin. Tübingen: Mohr 1926, 35.

[49] Wilhelm Niesel: Die Theologie Calvins. München: Kaiser ^{2}1957, 222. Vgl. dazu oben 1.2.

[50] Olivier Millet: Die reformierten Kirchen. In: GCh 8 (1992) 47–121, 80.

[51] Millet, Kirchen 80.

[52] Wim Janse: Sakramente. In: Selderhuis, Calvin Handbuch 338–349, 340. Wim Janse hat an verschiedenen Orten zum Thema Sakramente publiziert; vgl. Calvin's Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (Reformed Historical Theology 5), 37–69, sowie Anm. 78.

[53] Hans Graß: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung. Gütersloh: Bertelsmann 1940 (BFChTh 2,47), 192; vgl. ebd., 190–221.

[54] Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd 4: Die Taufe. Das Abendmahl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 83.

[55] Gunther Wenz: Art. Sakrament. I. Kirchengeschichtlich. In: TRE 29 (1998), 663–684, 675.

[56] Wenz, Sakrament, 676 mit Bezug auf Inst. IV,14,15.

[57] Ganoczy, Ecclesia ministrans, 80.

[58] Ganoczy, Ecclesia ministrans, 85.

[59] So Ganoczy, Ecclesia ministrans, 186; vgl. 75–94.

des Geistes und der Gnade – unterstreichen will[60]. Die Studie von Kilian McDonnell bringt noch einen etwas anderen Akzent in diese Deutung. Er sieht Calvin in Abhängigkeit vom spätmittelalterlichen, platonisch geprägten Denken, welches eine „Flucht vor Zweitursachen" zur Folge habe. Um die Transzendenz Gottes zu betonen, schwäche Calvin den ursächlichen Charakter der kirchlich-sakramentalen Vermittlungen ab[61]. Er werde so aber der inkarnatorischen Struktur der Heilsordnung nicht gerecht[62].

Blicken wir in die neuere katholische Literatur, so begegnen etwas nuanciertere Urteile. Die schon genannte Studie des Ganoczy-Schülers Stefan Scheld ist nicht zuletzt eine Auseinandersetzung mit der früheren Arbeit von McDonnell, deren einseitige Sicht Scheld nicht unterstützen möchte. Anders als McDonnell arbeitet Scheld heraus, wie Calvin den sichtbaren Heilsvermittlungen Bedeutung zuerkennt. Die Sakramentszeichen seien durchaus im Sinne einer „inkarnatorischen Linie" zu deuten[63]. Dennoch hält auch Scheld die sichtbare Zeichendimension des Sakraments in der Theologie Calvins für unterbelichtet. Er diagnostiziert eine gewisse Unverbundenheit zwischen den sichtbaren Medien und der geistigen bzw. geistlichen unsichtbaren Seite des Heilsgeschehens, bereits beginnend in der Christologie, deren Kritik oben schon zu Gehör kam. „Die Untersuchung der Medialität Christi zeigte jedoch, dass die Verbindung von Gottheit und Menschheit in der einen Person des Mittlers bei Calvin nicht immer mit letzter Konsequenz durchgehalten ist, was als Ergebnis einer bestimmten Denkstruktur auch die Lockerung der Verbindung von sakramentalem Zeichen und sakramentaler Sache zur Folge haben könnte"[64].

In wiederum weniger differenzierter Weise finden sich die älteren parallelistischen Deutungen bis in die neuere Zeit hinein in dogmatischen Handbüchern. Gerhard Ludwig Müller verdächtigt schon die lutherische Theologie, die sinnlichen Elemente seien für sie lediglich „appendices des heilsvermittelnden Wortes"[65]. Umso mehr wird Calvin im Blick auf die Abendmahlstheologie vorgeworfen: „Das Sakrament ist für ihn nicht bloß ein subjektives Anregungsmittel für den Glauben. Aber es ist weniger als ein Gnadenmittel, d. h. kein Zeichen, mit dem unlösbar eine Heilsgabe verbunden wäre"[66]. Zwar wird im Allgemeinen die im Vergleich zu Huldrych Zwingli höhere Wertschätzung der Sakramente durch Calvin wahrgenommen. Dennoch gilt auch Franz Courth das sakramentale Zeichengeschehen nicht als ein die Heilsmitteilung direkt tragender Faktor: „Mehr noch als Glaubensfeier der Gläubigen sind die sakramentalen Zeichen *Anlass* für das Wirken des Heiligen Geistes. Dies darf aber nicht so verstanden werden, als ob die Sendung des Geistes und der Vollzug der Sakramente ineinandergriffen. Deren Empfang ist für Calvin kein *unmittelbarer* Faktor der Heilsübermittlung. Vielmehr besteht ein Parallelismus zwischen beiden"[67]. Sehr krass heißt es bei Benedetto Testa: Calvin „trennt die rechtfertigende Kraft, die nicht vom materiellen Element abhängt, entschieden vom Sakrament, das ein sichtbares Zeichen ist"[68]. Testa beruft sich auf die Einschätzung von Louis Bouyer, hinter der reformatorischen/calvinischen Auffassung stehe eine platonisierende Tendenz. „Es ist die Neigung, alles auf das Spirituelle zu verkürzen, das Leibliche, sinnlich Wahrnehmbare – in der Religion – zumindest für überflüssig und zweideutig zu halten. Je mehr man sich der Vermittlung durch sinnlich Wahrnehmbares enthält, desto ‚spiritueller' ist man"[69].

[60] „La doctrine calviniste souligne au contraire l'hétérogénéité des divers ordres, conception qui s'inspire d'une vue plus exclusive de la transcendance divine. Entre le domaine de Dieu et le monde de l'homme, il y a tout au plus ‚tangence', mais non interpénétration": Louis Villette: Foi et sacrement. De saint Thomas à Karl Barth. Paris: Bloud & Gay 1964 (TICP 6), 173.

[61] „Causality has been restored to God. Neither the Church nor the sacraments are causes of grace in the traditional sense. The flight from secondary causality is seen as a return to transcendence": McDonnell, Calvin, 39.

[62] „The evangelic passion for God's freedom and sovereignty made it impossible for Calvin to conceive of God committing himself to a sacramental engagement of real incarnational dimensions": McDonnell, Calvin, 370.

[63] Vgl. Scheld, Media salutis, 153.

[64] Scheld, Media salutis, 266; vgl. 128.

[65] Gerhard Ludwig Müller: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg i. Br.: Herder 1995, 645.

[66] Müller, Dogmatik, 704.

[67] Franz Courth: Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg i. Br.: Herder 1996 (HDG 2/1c), 32.

[68] Benedetto Testa: Die Sakramente der Kirche. Paderborn: Bonifatius 1997 (Amateca 9), 38.

[69] Zitiert bei Testa, Sakramente, 39 mit Bezug auf Louis Bouyer: Wort – Kirche – Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht. Mainz: Grünewald 1961, 51 (korrekt müsste es heissen: 64). Der in der deutschsprachigen Ausgabe des Buches von Testa zitierte Text ist wohl infolge der Umwege der Übersetzung nicht identisch mit dem Text der angegebenen deutschsprachigen Ausgabe und bezieht sich auf eine falsche Seitenzahl. Das Buch von Bouyer erschien französischsprachig erstmals 1960 und wurde 1991 neu aufgelegt.

Bei diesem – bis hierher einseitigen – Durchblick entsteht der Eindruck, dass sowohl auf katholischer wie auf reformierter Seite eher unökumenische Voreinstellungen auch über Calvininterpretationen bestimm(t)en. Wird auf katholischer Seite vielleicht gern der Verdacht genährt, dass Calvin ein (aus katholischer Sicht) defizitäres Sakramentsverständnis vertritt, während reformierte Stimmen die Spuren sakramentalen Denkens bei Calvin lieber verwischen woll(t)en?

Nicht unerwähnt bleiben dürfen schließlich Interpretationsrichtungen, welche von der parallelistischen Deutung der calvinischen Sakramententheologie Abstand nehmen. Eine (ältere, 1995 aber neu aufgelegte) Studie des reformierten Theologen Ronald S. Wallace versucht eine differenzierende Sicht ohne direkte Kritik an einer parallelistischen Deutung, indem er von „parallel relationship", „close and intimate connection" ebenso wie von „sharp and clear distinction" zwischen Zeichen und Bezeichnetem spricht[70]. Zitate, die verschiedene Deutungsrichtungen stützen können, werden hier aber zu sehr nur parataktisch nebeneinander gestellt, als dass dem Interpretationsproblem damit abgeholfen wäre. Hilfreich ist der Hinweis Paul Jacobs auf die Differenz zwischen Calvins Theologie und der späteren Entwicklung: Von einem (und zwar auch nur eingeschränkten) Parallelismus könne erst im Heidelberger Katechismus die Rede sein: „Was bei Calvin als Einheit bezeugt wird, wird hier als parallellaufend betont"[71]. Gelegentlich wird zwar in neueren Studien die parallelistische oder auch dialektische Deutung älterer Literatur noch rezipiert, jedoch besser erkannt, dass die „spannungsreichen und nicht immer leicht deutbaren Aussagen Calvins, die vielfach auch noch durch die aktuelle Auseinandersetzung mitgeformt sind"[72], doch einer gründlichen Deutung bedürfen. Mit wünschenswerter Klarheit formuliert Burkhard Neumann im Artikel „Sakrament" der dritten Auflage des LThK: „Eine bloße Parallelisierung v[on] äußerem Zeichen u[nd] innerer Wirkung trifft wohl nicht Calvins Verständnis"[73]. Auch die schon erwähnte Studie von Testo betont die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem, die Calvin auch im Kontext des Consensus Tigurinus nicht gelockert sehen wollte[74].

Der Durchblick sollte erkennen lassen, wie unterschiedlich und geradezu gegensätzlich die Bewertungen der sakramententheologischen Position Calvins ausfallen. Auch die neuere Literatur ist vor Klischeevorstellungen nicht bewahrt. Selbst wo diese vermieden werden, bleiben die Konturen der Theologie Calvins in katholischer, z. T. auch lutherischer Theologie doch eher blass.

Es ist hier nicht möglich, eine ausführliche Analyse der Sakramentstheologie Calvins vorzulegen[75]. Gleichwohl soll anhand einiger Quellentexte in groben Strichen angedeutet werden, welches weiterführende Potential die Sakramentstheologie Calvins eigentlich enthält. Dabei geht es mir hier vor allem um die Einsicht, dass Calvin in bemerkenswerter Weise Auffassungen entwickelt hat, die im katholischen Bereich heute Frucht einer umfassenden Erneuerung der dogmatischen und liturgietheologischen Betrachtungsweise der Sakramente sind.

2.2. Calvins Eintreten für ein integrales Sakramentsverständnis

Anhaltspunkt für die Meinung, Calvin schließe eine real vermittelnde Bedeutung der Sakramente aus, indem er Sakramentsvollzug und Gnadenmitteilung als bloß parallele Vollzüge deute, bieten Formulierungen, in denen Calvin syntaktisch parallel von Sakrament und Gnade spricht.

„Diese Gaben reicht er [Gott] so wahrhaftig und gewiss unserer Seele innerlich dar, so gewiss wir sehen, wie unser Leib äußerlich abgewaschen, untergetaucht und [von Wasser] umgeben wird. Es

[70] Ronald S. Wallace: Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament. Edinburgh: Scottish Academic Press ^{5}1995 (^{1}1953), 164.

[71] Paul Jacobs: Pneumatische Realpräsenz bei Calvin. In: Regards contemporains sur Jean Calvin. Paris: PUF 1965 (CRHPhR 39), 127–139, 135.

[72] Ulrich Kühn: Sakramente. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, ^{2}1990 (HST 11), 107.

[73] Burkhard Neumann: Art. Sakrament. VI. Kirchen der Reformation. In: LThK^{3} 8 (1999), 1447–1449, 1448.

[74] Testo, Calvin, 144.

[75] Umso erfreulicher ist es, dass an der Kath.-Theol. Fak. in Mainz eine katholische Studie über Calvins Abendmahlsverständnis im Entstehen ist (Frank Ewerszumrode).

liegt hier nämlich eine Analogie oder ein Gleichnis vor – so die sicherste Regel, die bei den Sakramenten Geltung hat –, damit wir in den leiblichen Dingen die geistlichen betrachten, als ob sie vor unseren Augen lägen, weil es dem Herrn gefallen hat, sie unter solchen Bildern darzustellen. Nicht weil solche Gnaden an das Sakrament angebunden und darin eingeschlossen wären und sie uns durch deren Kraft verliehen würden [1536: und weil das Sakrament ein Mittel oder Werkzeug wäre], sondern nur deswegen, weil der Herr uns durch dieses Zeichen seinen Willen bezeugen wollte, dass er uns dies alles gewähren will. Und er weidet die Augen nicht mit einem nackten Schauspiel, sondern führt uns an die gegenwärtige Sache heran und erfüllt, was er im Bild darstellt, zugleich wirksam (quod figurat, efficaciter simul implet)" (Inst. IV,15,14; der letzte Satz ist 1559 in Ausführungen von 1536 ergänzt). Hinzu treten Äußerungen zur Bedeutung der Amtsträger im Sakramentsgeschehen, die ein Nebeneinander von göttlichem und menschlichem Tun suggerieren: „Hier ist auch anzumerken, dass Gott das, was der Diener in der äußeren Handlung abbildet und bezeugt, im Innern durchführt, damit nicht auf den sterblichen Menschen übertragen wird, was Gott sich allein vorbehalten hat" (Inst. IV,14,17; 1559).

Sakramentsvollzug und Gnadenmitteilung scheinen hier nur durch ein äußeres Band miteinander verknüpft. Dabei haben syntaktische Parallelisierungen (tam – quam) sowie insbesondere das „simul" dazu geführt, die äußere Verbindung als bloße Gleichzeitigkeit auszulegen. Eine solch parallelistische Deutung verfehlt jedoch die zwinglianischen Positionen entgegnende Stoßrichtung der Aussage. Zwingli wendet sich gegen die Überzeugung, mit dem äußerlichen Vollzug des Sakraments sei eine innerliche Reinigung verbunden[76]. Eben dies will Calvin hingegen festhalten, und zwar, wie Paul Jacobs mit Recht meint, gerade durch die Vergleichspartikel „so – wie", mit denen er „nicht zwei parallel laufende, aber voneinander getrennte Geschehnisse, sondern ein Geschehen, in dem beides miteinander verwoben ist"[77], meint. Auch das „simul" ist genauer zu beleuchten. Im Zeitkontext wird es von Heinrich Bullinger nicht als unterscheidende, sondern als verbindende Bestimmung gelesen, die ihm aus seiner Sicht problematisch erscheint. Deswegen wird auf dem Weg zum Consensus Tigurinus der Kompromiss eines „similiter" notwendig (vgl. CO 7,704.713), was Calvin nicht abhält, in seinen eigenen Texten das „simul" stehen zu lassen oder (wie in Inst. IV,15,14) sogar zu ergänzen. Ihm scheint an der verbindenden Sicht durchaus gelegen zu sein. Deswegen ist das Sakrament nicht ein nacktes Schauspiel. Die Auslegung von Wim Janse, Calvin verwende in Inst. IV,15,14 positiv zwinglianische Formulierungen und bezeichne die Taufe als nudum spectaculum[78], um sie so zu relativieren, halte ich für eine Fehlinterpretation. Ausgesagt ist vielmehr das Vertrauen, Gott stelle doch wohl mit der Taufe *nicht* ein nacktes Schauspiel vor Augen, weil er das Zeichen erfülle.

Damit ist schon deutlich, dass die Interpretation der Sakramentstheologie Calvins auch von der Frage abhängt, wie man seine Auffassung des Sakramentszeichens einschätzt. Liegt eine parallelistische Auffassung nahe, weil Calvin dem Zeichen keine positive Bedeutung zuerkennen kann? Unübersehbar sind markante Aussagen gegen die Überschätzung des Sakramentszeichens. Calvin wehrt ein grobes, materialistisches Missverständnis hinsichtlich der Bedeutung des irdischen Elementes ab, als würde das Wasser inwendig reinigen (vgl. Inst. IV,15,2; der Text von 1536 wird 1539 noch verstärkt; COR 2,16,267: Komm. zu Eph 5,26; 1548). Dies entspricht immerhin augustinischer ebenso wie (hoch-)scholastischer Theologie (vgl. Thomas von Aquin, STh III,66,1 und 3). Damit verbunden ist das stete Bemühen, das Wirken Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist als Ursprung des Heilsgeschehens festzumachen. Den Sakramenten ist nicht eine verborgene Kraft anzudichten, die sie aus sich selbst hätten oder in sich selbst trügen; ihre Bedeutung haben sie aus dem Wirken des Heiligen Geistes (vgl. Inst. IV,14,9.14.17; 1536 und 1539). In dieser Hinsicht verwirft Calvin 1559 dann auch die für ihn sonst durchaus akzeptable aristotelische Lehre von den verschiedenen Kausalitäten, um die eine und entscheidende Urheberschaft Gottes für die Gnade nicht zu verstellen (vgl. Inst. IV,14,16). Ebenso lehnt er das (durch Hugo von St. Viktor begründete) Verständnis der Elemente als „Gefäße" der Gnade ab, weil es die Gabe vom Geber zu isolieren droht (vgl. Inst. IV,14,17; 1539). Differenzierend äußerte sich dazu aber auch Thomas von Aquin (vgl. STh III,62,3 und 4). Zu erwähnen ist hier auch, dass Calvins Betonung, die Gnade sei nicht an die Sakramente angebunden, einem geläufigen und vielfach zitierten scholastischen Axiom entspricht (Deus virtutem suam non alligavit sacramentis: Petrus Lombardus, Sent. IV,1,5; Thomas von Aquin, STh III,64,7).

Eine Zwischenbemerkung sei hier erlaubt. Mit den eingestreuten Hinweisen auf die scholastische Tradition sollen hier nicht Abhängigkeiten festgestellt werden. Dazu wäre eine eingehendere Untersuchung zu Calvins Kenntnissen der scholastischen Theologie notwendig. Es gilt aber – auch heute noch – achtsam zu sein, um Calvin nicht an verengten oder gar verzerrt wiedergegebenen Vorstellungen katholischer Tradition zu messen. Was auf den ersten Blick als „calvinische Neuheit" erscheint, könnte sich als scholastisches Gemeingut erweisen. Mehr noch: Bei allem Respekt vor den Autoren macht es nachdenklich, wenn Calvin in katholischer Literatur des 20. Jh.s an problematischen Sakramentsvorstellungen gemessen und deswegen negativ beurteilt wird. Ist es im Ernst Calvin vorzuwerfen, wenn seiner Ansicht nach der Amtsträger nicht als „ein gleichberechtigter Partner oder ein zweiter Urheber"[79] gelten kann? Muss eigens vermerkt werden, dass nach Calvin die Kraft des Sakramentes nicht aus dem Zeichen kommt, sondern durch den Geist Gottes (als sei man katholischerseits anderer Meinung)[80]? Kann kritisch gemeint sein, dass „die sinnliche Seite des Sakraments nicht als der eigentliche Bezugspunkt des Glaubens gelten [kann], sondern nur als dessen Durchgangspunkt"[81]? Solche Aussagen eignen sich nicht als kontroverstheologische Problemanzeigen, sondern lassen eher erkennen, dass Calvin zu Recht auf Reflexionsbedarf hinweist.

Gemäß traditionellen Deutungen geht Calvin einen Mittelweg zwischen Sakramentsüberschätzung und Sakramentsunterschätzung. Bei genauem Hinsehen kritisiert er aber nicht wirklich Sakramentsüberschätzung, sondern eher eine falsche, überzogene Sicht des Sakramentszeichens. Trotz seiner entsprechenden Aussagen zieht er den Vorwurf auf sich, er führe die Gnade auf die natürlichen Sakramentszeichen zurück und übertrage so die Ehre Gottes auf Kreaturen (vgl. Inst. IV,14,10.12; 1539 und 1536). Dies allein schon ist Indiz für die Differenziertheit seiner Auseinandersetzung mit der katholischen Sakramentsauffassung. Dass er in dieser Situation nicht den einfacheren Weg gewählt hat, sich die zwinglianische Position anzueignen, ist eine beachtliche theologische Leistung, die mehr ist als ein bloßer Mittelweg. Die eigentliche Pointe seiner Position scheint mir in seiner integralen Sicht des Sakramentes zu liegen.

Calvins großes Anliegen ist es, das Sakrament nicht aus dem größeren Ganzen des Heilsgeschehens zu isolieren. Die Gnade beginnt nicht beim Sakrament, sondern in Gottes ewigem Heilswillen, der in Jesus Christus Wirklichkeit wird und im Heiligen Geist die Menschen ergreift. Konkret ist es darum im Sakrament nicht das Wasser, das reinigt, sondern Christi Blut (Inst. IV,15,2 und ebenso Thomas von Aquin, STh III,66,3 ad 3). Ziel andererseits ist nicht der äußerliche Vollzug des Sakraments, sondern das Ankommen und die Annahme der Gnade auf Seiten des Menschen sowie dessen Antwort und Wachstum im Glauben. Dies erklärt die harte Abweisung der Lehre, die Sakramente seien wirksam, wenn ihnen nicht ein Riegel vorgeschoben wird (vgl. Inst. IV,14,14; 1536), und das Ringen um die Kraft der Sakramente im Blick auf die Unwürdigen (vgl. Inst. IV,14,15 und 16; 1543). Ebenso deutlich ist zugleich die Kritik an jenen, welche die Bedeutung der Sakramente in Frage stellen, weil der Glaube ebensogut auch ohne sie auskommt. In Calvins dynamischem Verständnis von Christsein sind die Sakramente unverzichtbar für einen Glauben, der gestärkt und gemehrt werden muss und dafür alle Wohltaten Gottes – auch die Sakramente – annehmen muss (vgl. Inst. IV,14,5–8; ein 1536 im Grundentwurf verfasster Text, der bis zum Schluss verschiedentlich erweitert wird).

Mit Blick auf den Ursprung der Sakramente im Wirken Gottes und ihre Zielrichtung vertritt Calvin je länger je mehr eine instrumentale Sicht der Sakramente. Dieser Auffassung steht er in der Institutio von 1536 noch eher kritisch gegenüber, wie die oben angeführte, später veränderte Formulierung in Inst. IV,15,14 zeigt. Immerhin bezeichnet

[76] „Quod qum externe sacramentum peragas, certo interne peragatur mundatio": CR 90,757 (De vera et falsa religione).

[77] Jacobs, Pneumatische Realpräsenz, 128.

[78] Vgl. Janse, Sakramente, 344. Wenngleich Calvin in der Tauftheologie in der Tat wohl stärker von Zwingli beeinflusst ist als in der Abendmahlsauffassung, ist ihm auch in diesem Bereich nicht eine dualistische Verachtung des Äußerlichen vorzuwerfen: vgl. Wim Janse: The Controversy between Westphal and Calvin on Infant Baptism, 1555–1556. In: Perichoresis 6 (2008), 3–43, 13.

[79] Ganoczy, Ecclesia ministrans, 186.

[80] Vgl. Neumann, Sakrament, 1448.

[81] Scheld, Media salutis, 128.

aber auch die Erstausgabe der Institutio die Sakramente andernorts schon als „Mittel und Werkzeuge" (Inst. IV,14,12; 1536).

Dieses auf Gesamtschau bedachte Denken wiederholt sich auf niedrigerer Ebene, wenn es um das Verständnis der Struktur des Sakramentes geht. Interessant ist hier Calvins Umgang mit der augustinischen Unterscheidung von Wirklichkeit (res) und Zeichen (sacramentum) bzw. figura und veritas. „Die [...] Unterscheidung zwischen dem Sakrament und der von dem Sakrament bezeichneten Sache (res sacramenti) [...] bedeutet nicht nur, dass bildhaftes Zeichen (figura) und Wahrheit dort [im Sakrament] enthalten sind (illic contineri), sondern auch, dass sie nicht so zusammenhängen, dass sie nicht getrennt werden könnten. Und noch in der Verknüpfung muss immer die Sache vom Zeichen unterschieden werden, damit wir nicht auf das eine übertragen, was dem anderen zukommt" (Inst. IV,14,15; 1543). Der Text wird meist als Beleg für die Tendenz Calvins zur Unterscheidung zitiert. Ihm ist aber auch zu entnehmen, dass nach Calvin beide, figura und veritas, der Sakramentswirklichkeit zuzuordnen sind.

An dieser Stelle ist die terminologische Beobachtung aufschlussreich, dass Calvin die augustinische Unterscheidung von res und sacramentum vorzugsweise als Unterscheidung von veritas und figura formuliert. Im ersten Begriffspaar bezeichnet das Wort sacramentum gleichzeitig das äußere Zeichen (das sacramentum tantum) und das Sakrament als ganzes, so dass die Zuordnung der res zum Sakrament zumindest begrifflich mitunter unklar bleibt. Ist, wenn die res vom sacramentum unterschieden wird, mit sacramentum das äußere Zeichen oder das Sakrament als ganzes gemeint? Im letzteren Fall läge die res außerhalb des Sakramentes. Bei Verwendung des Begriffspaars veritas und figura hingegen bezeichnet der Sakramentsbegriff jene Wirklichkeit, die beides: äußeres Zeichen (figura) und Wahrheit/Sache (veritas/res) umschließt. Die veritas ist also mit dem Sakrament verbunden. Das Sakrament als solches muss demnach nicht zurückgelassen werden, um die Wahrheit des Sakramentes zu erlangen. Zu kurz gegriffen wäre es lediglich, bei der figura stehen zu bleiben. Der Zusammenhang der figura mit der veritas ist Calvin nicht fraglich (s. o. das Zitat aus Inst. IV,14,15; deutlich z. B. auch CO 36,133: Komm. zu Jes 6,7; 1551: „In sacramentis rem nobis cum signo exhiberi. Nec enim Dominus sacramentum porrigens pascit oculos nuda et inani figura, sed veritatem ipsam coniungit [...] Hoc autem in primis tenendum est, veritatem a signis separandam non esse, tametsi distingui debeat").

Auffällig ist, dass Calvin in vielen „relativierenden" Äußerungen Bezug speziell auf das für sich betrachtete äußere Zeichen (die figura, das elementum, das signum externum) nimmt. Zielrichtung seiner Kritik ist nicht die Wertschätzung des Sakramentes, sondern die Isolierung des materiellen Zeichens aus dem Ganzen, als dürfe es für sich genommen Ruhepunkt des Vertrauens sein. Die Unterscheidung des äußeren Zeichens von dem, was Gott im Sakrament schenken will, intendiert Calvin zufolge, „dass wir nicht zu sehr am äußeren Zeichen hängen" (Inst. IV,14,16; 1543 unter Berufung auf Augustinus). An einer früheren Stelle stellt er sich selbst den Einwand, dass die Sakramente als vergängliche Dinge allzu leicht den Blick auf die geistlichen, ewigen Verheißungen verstellen könnten. *Gegen* (!) diese Sakramentskritik hält Calvin die Zuversicht, dass gläubige Menschen gleichsam von selbst über das fleischliche Schauspiel hinausblicken, so dass der Einwand hinfällig werde: „Wenn ein Gläubiger die Sakramente mit den Augen betrachtet, dann hängt er nicht an jenem fleischlichen Schauspiel, sondern steigt in frommer Betrachtung auf den beschriebenen Stufen der Analogie zu den erhabenen Geheimnissen auf, die in den Sakramenten verborgen sind" (Inst. IV,14,5; 1539).

Zu beachten ist hier, dass der Überstieg nicht das Sakrament hinter sich lässt. Es ist nicht ein Überstieg über das Sakrament hinaus, sondern ein Aufsteigen in der Sakramentswirklichkeit selbst, von dem äußerlichen Augenschein, zugespitzt beschrieben als carnale spectaculum, zu den *in* den Sakramenten verborgenen Geheimnissen. Die Aufmerksamkeit soll sich nicht auf die äußeren Dinge richten, sondern auf das Wort und das Werk Jesu Christi, „damit wir nicht zweifeln, dass Jesus uns durch das Sakrament seinen Leib und sein Blut gibt" (CO 6,196: Genfer Gottesdienstordnung; 1542). Nicht das isolierte Sakraments*zeichen*, wohl aber das Sakrament als Ganzes hat vermittelnde Funktion.

Anzumerken ist, dass die gebräuchliche Übersetzung der Institutio von Otto Weber den Begriff symbolum durchgängig mit Merkzeichen übersetzt und so eine rein äußerliche Zeichenfunktion auch dort suggeriert, wo im Text dafür kein Anhaltspunkt ist. Es wäre eigens zu prüfen, ob Calvin zufolge der Symbolbegriff eine Mehrdimensionalität, in der das Sichtbare vermittelnde Funktion für eine tieferliegende Wirklichkeit hat, begrifflich einfängt.

Im Gesamtgefüge des Sakramentes ist es das Sakramentswort, welches den Sinn des Zeichens erschließt und als Predigtwort der Ausrichtung der Empfänger auf die Sakramentsgabe hin dient. Es ist die Verheißung, „die – mit klarer Stimme vom Diener [Amtsträger] gepredigt – das Volk bei der Hand nimmt und dorthin führt, wohin sich das Zeichen richtet und wohin es uns lenkt" (Inst. IV,14,4; 1543). Das Wort bezeugt, dass das äußere Zeichen nicht in sich, sondern für etwas anderes steht, sorgt also dafür, dass es in seiner Relationalität und darum in seiner Vermittlungsintention erkannt werden kann. In diesem Sinne spricht Calvin gut augustinisch davon, dass die Zeichen aus dem verkündigenden Wort wirksam sind (vgl. CO 45,112: Komm. zu Lk 3,3; 1555) und sogar selbst durch das Wort belebt und beseelt werden und ein neues Wesen erhalten[82].

Die Kritik Calvins an der Überschätzung der Sakramente ist also streng genommen eine Kritik an der Fixierung auf das Zeichen unter Vernachlässigung des Gesamtvollzuges. Eine entsprechende Wendung nimmt die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Einheit des Sakramentsgeschehens in Calvins Evangelienkommentar bezüglich der Johannestaufe. Hier gesteht er zwar bezüglich der Amtsthematik den Sinn von Unterscheidungen zwischen göttlichem und menschlichem Handeln zu, doch wird deutlich, dass diese Distinktionen ihm letztlich widerstreben: „Alles ließe sich beilegen durch dieses eine Wort, dass die ganze Einsetzung des Herrn ihn als Urheber und die Kraft des Geistes zusammen mit dem darstellenden Zeichen (figura) und dem Diener umfasst" (CO 45,123: Komm. zu Mt 3,11f; 1555). Streitfälle und Verkehrungen, so beklagt Calvin, führen zu der Versuchung, zusammengehörige Komponenten des Sakramentsgeschehens aufzuteilen und zu trennen, während man dem Geheimnis des Sakramentes am besten nahekommt, wenn es als Einheit erfasst wird. Calvin zeigt sich hier auf überraschende Weise als Befürworter eines integralen Sakramentsverständnisses. In diesem Sinne überträgt Calvin die Regel, die er zu Beginn des vierten Buches der Institutio für die Kirche im Anschluss an Mk 10,9 formuliert, dass der Mensch nicht scheiden solle, was Gott zusammengefügt hat, auch auf das Sakramentsverständnis: „Il ne faut pas donc que nous prenions ces signes comme choses visibles et figures qui soyent pour paistre noz sens spirituelz, mais que nous sachions que Dieu y conioinct sa vertu et sa verité, et la chose et l'effect est auec la figure; il ne faut point separer ce que Dieu a conioinct" (SC 1,137: Pred. über 2 Sam 6; 1562).

Kommen wir auf einen letzten Hinweis für ein integrales Sakramentsverständnis Calvins. Es stammt aus dem Kontext der Theologie des kirchlichen Dienstamtes. Schon in der ersten Fassung der Institutio hat Calvin offenkundiges Interesse an der Handauflegung, mit der in der frühen Kirche nach 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 diejenigen, welche einen Dienst übernehmen sollten, Gott dargestellt wurden. Trotz der Einordnung dieses Abschnittes in die Ausführungen über die falschen Sakramente misst Calvin dem Ritus der Handauflegung hohe Bedeutung zu als Symbol, mit dem die Apostel dem Herrn denjenigen empfahlen, dem sie die Gnade des Heiligen Geistes durch Gebet erbitten wollten (CO 1,191). Dabei drückt nach Calvin die Geste der Handauflegung aus, dass der Geist nicht aus den Aposteln selbst, sondern „von oben" kommt. Diese Handauflegung sei, so Calvin 1543, bei wahren und rechtmäßigen Ordinationen ein Sakrament (Inst. IV,19,31). Sie gilt ihm als Zeichen, das nicht leer bleibt, weil der Geist nichts in der Kirche umsonst eingesetzt hat. Die katholische Praxis kritisiert er jedoch wegen der Überlagerung der Handauflegung durch sekundäre Zeremonien (vgl. v. a. Inst. IV,19,25–31). Auch dadurch bedingt gibt er in den Ordonnances ecclésiastiques von 1561 – wohl unter Einfluss politischer Instanzen von Genf – das Vorhaben der Wiederherstellung auf (vgl. CO 10,95).

Bemerkenswert ist nun aber Calvins sakramentstheologische Einschätzung der Handauflegung. In den relevanten Schriftstellen findet Calvin unterschiedliche Beschreibungen der Ordinationshandlung vor: 1 Tim 4,14 steht „durch Weissagung mit Handauflegung" (Calvin übersetzt: per prophetiam cum impositione manuum presbyterii), 2 Tim 1,6 „durch die Auflegung meiner Hände" (per impositionem manuum mearum). Die erste, differenziertere Fassung im 1. Timo-

[82] „Quia, donec verbo suo terrestre elementum Deus vivificet, nobis sacramentum non efficitur. [...] Quia non subest verbum, tanquam anima, inanes sunt ac lusoriae umbrae. Quare teneamus, doctrinae virtute fieri ut signa novam naturam induant": CO 45,823 (Komm. zu Mt 28,19). Vgl. auch Inst. IV,14,18; 19,2; 1536.

theusbrief veranlasst ihn zu unterscheiden zwischen der Mitteilung der Gnade durch Weissagung und ihrer Zuwendung durch Handauflegung (vgl. CO 52,302; 1548). Da diese Formulierung durch den griechischen Text bedingt ist, berechtigt dies allein noch nicht zu der Vermutung, dass hier die vermittelnde Funktion der Handauflegung abgeschwächt werde. Im Kommentar zu 2 Tim 1,6 stellt Calvin selbst die Frage, ob bei der Ordination die Gnade durch das äußere Zeichen mitgeteilt wurde. Seine Antwort: „Wenn immer man Diener ordinierte, wurden sie durch die Gebete der ganzen Kirche Gott anempfohlen, und auf diese Weise wurde ihnen die Gnade von Gott erwirkt, nicht aber durch die Kraft des Zeichens wurde sie ihnen gegeben, obgleich das Zeichen nicht vergeblich und unnütz geübt wurde: es war ein untrügliches Kennzeichen jener Gnade, die sie aus der Hand Gottes selbst empfingen. […] Außerdem steht bei Paulus das Zeichen für die ganze Sache bzw. Handlung. Er weist nämlich darauf hin, dass Timotheus mit der Gnade versehen wurde, als er Gott als Diener dargestellt wurde. In dieser Redeweise liegt also eine Synekdoche vor" (CO 52,349f).

Diesen Hinweis auf die Redefigur der Synekdoche könnte man als Schlüssel zum Verständnis der Sakramente ganz allgemein nehmen. Es ist Calvins Anliegen, die Gnadenmitteilung nicht fälschlicherweise den strikt für sich genommenen Zeichen zuzuschreiben, sondern dem Geschehen als ganzem. Deswegen liest er Formulierungen, in denen das äußere Zeichen, also das irdische Element oder die Geste, als Sakrament benannt wird, als Synekdoche, in der ein Teil für das Ganze steht. Die Redefigur der Synekdoche, und analog das Sakrament, hat aber missverstanden, wer den isolierten Teil mit dem Ganzen identifiziert, statt ihn mit dem Ganzen zusammenzuschauen. Calvins Anliegen ist es also, im Verständnis der Sakramente einer Auflösung des Gesamtgefüges der sakramentalen Handlung zu wehren.

Dass Calvin bei der Auslegung der Sakramentswirklichkeit den Geschehenscharakter der Sakramente akzentuiert, wird bestätigt durch einen ausdrücklichen Hinweis mit fast definierendem Charakter: Calvin hebt die eigentlichen Sakramente von allgemeinen Zeichen ab, indem er (schon 1536) auf ihren Handlungscharakter hinweist. „Constant autem non simplicibus signis […] sed ceremoniis; aut (si mavis) signa quae hic dantur, ceremonia sunt" (Inst. IV,14,19). In der Zeremonie aber spielt nicht nur das Zeichen und das Handeln von Menschen eine Rolle. Sie ist ein Gesamtgefüge, in dem das Feiern der Menschen von Gottes Gnade erfüllt wird.

Damit erweist sich Calvin als Vorreiter einer Sakramentsauffassung, die in der katholischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft heute höchst aktuell ist – was hier nicht mehr zu zeigen, sondern nur zu erinnern ist.

Exegese / Bibelwissenschaft

Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005, hg. v. Anatoly A. Alexeev / Christos Karakolis / Ulrich Luz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 311 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 218), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149560–1

Der Bd dokumentiert die Vorträge, die bei der dritten Tagung von Neutestamentlern aus Ost und West in St. Petersburg gehalten wurden. Die Tagungsreihe, die auf eine Initiative der „Studiorum Novi Testamenti Societas" zurückgeht, begann 1998 in Neamt (Rumänien) und wurde 2001 im Rila-Kloster (Bulgarien) fortgeführt. Im August 2005 fand die dritte Tagung in den Räumen der von Baptisten gegründeten, aber allen Konfessionen offen stehenden „Christlichen Universität" in St. Petersburg statt. Zielsetzung der Gespräche ist es, die „Kollegen in Osteuropa aus ihrer immer noch großen Isolation zu befreien" (VII). Dabei geht es – anders als der Untertitel suggeriert – keineswegs nur um einen Dialog zwischen orthodoxen Exegeten auf der einen und ihren katholischen, evangelischen und anglikanischen Kollegen auf der anderen Seite. Zu den Gesprächsteilnehmern zählten auch „westlich" geprägte Orthodoxe und „östliche" Protestanten, so dass sich bei der Konferenz verschiedene Gesprächsebenen und Kontexte überlagerten.

Von den 14 Beiträgen, die der Bd enthält, stammen sechs von orthodoxen Autoren, für die anderen zeichnen Exegeten aus verschiedenen westlichen Traditionen verantwortlich. Neun Beiträge sind in englischer Sprache verfasst, fünf Artikel und das Resümee sind deutschsprachig. Inhaltlich liegt der Schwerpunkt auf Beiträgen zur neutestamentlichen Ekklesiologie und zur Bedeutung der Eucharistie für die Einheit der Kirche (je vier Artikel). Je zwei Beiträge befassen sich mit der innerkirchlichen Vielfalt im Urchristentum, dem Missionsverständnis der frühen Christen und der Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Ekklesiologie.

Eine zuverlässige Grundlage für die Debatte um das Verständnis der Einheit der Kirche im NT bietet der Beitrag von *James D. G. Dunn* (3–22), in dem dieser die Erkenntnisse seiner jahrzehntelangen Forschungen zu dieser Thematik zusammenfasst. Da das Papier nur verlesen wurde, ist ein „Postscript" angefügt, in dem der Autor auf schriftlich formulierte Anfragen aus den Arbeitsgruppen der Konferenz reagiert. Darin spiegeln sich wichtige Aspekte der Diskussion wider – ein Element, das man bei den anderen Vorträgen vermisst und das nur zum Teil durch das abschließende Resümee aufgefangen wird. Die weiteren Beiträge des ersten Teils befassen sich mit dem Verständnis der Kirche als einer eschatologischen Realität (*Jannuari Ivliev*, 23–32), der Beziehung zwischen lokaler und universaler Kirche (*Stelian Tofana*, 33–44) sowie der Ekklesiologie der Apostelgeschichte (*Alexander Loveday*, 45–78). Der Anglikaner Loveday vertritt in seiner umfangreichen Studie die These, dass in Apg die Ortskirche als „lokale Inkarnation" (53) des Volkes Gottes beschrieben und dadurch die Einheit der Kirche trotz unterschiedlicher Prägung der Gemeinden begründet werde. Insbesondere die Bestimmungen des „Apostelkonzils" im Blick auf das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen (Apg 15,22–29) böten „eine Lösung für das tägliche Dilemma, die Koinonia in einer multiethnischen, polyzentrischen Kirche zu bewahren" (77).

Die beiden Beiträge, die unter der Überschrift „Geschichtliche Vielfalt der Kirche im Urchristentum" stehen, befassen sich aus unterschiedlicher Perspektive mit den Sozialstrukturen der frühen Kirche. Der Heidelberger Neutestamentler *Gerd Theißen* geht der Frage „Kirche oder Sekte?" (81–101) anhand der Auseinandersetzungen um den Ritus, das Ethos und den Mythos nach und kommt zu der Schlussfolgerung, dass sich bereits die frühe Kirche durch eine „inklusive Sozialstruktur" (101) auszeichnete, die unterschiedliche Strömungen zu integrieren vermochte, weshalb man „schon im Urchristentum Strukturen und Mentalitäten einer Kirche feststellen" könne (101). Die griechische orthodoxe Theologin *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi* verweist in ihrem Beitrag auf die aktive Beteiligung von Frauen an der frühchristlichen Mission (103–117). Obwohl Frauen im Kontext der patriarchalen Sozialstrukturen der damaligen Zeit nicht gleichberechtigt waren, habe es die Vorstellung gegeben, dass „die Geschlechterhierarchie durch die Taufe aufgelöst worden ist" (116).

Von den vier Beiträgen im dritten Teil des Buches, die sich mit dem Verhältnis von „Eucharistie und Einheit der Kirche" befassen, ist v. a. der Beitrag des griechischen orthodoxen Exegeten *Petros Vassiliadis* bemerkenswert (121–145). Vassiliadis geht darin auf den Wandel der Interpretation der neutestamentlichen Aussagen zur Eucharistie in der Geschichte der Exegese ein und arbeitet drei Paradigmen der Interpretation heraus. Er selbst hebt das eschatologische Verständnis des Herrenmahls hervor, das erst später durch eine soteriologische Begrifflichkeit überlagert worden sei. Vassiliadis' Beitrag ist ein herausragendes Beispiel für die Rezeption der exegetischen Debatte im Westen durch die orthodoxe Theologie. Die weiteren Beiträge dieses Teils stammen von *Martin Ebner*, der die markinische Abendmahlsüberlieferung auf dem Hintergrund des narrativen Gesamtkonzepts des Markusevangeliums neu interpretiert (147–168), von *Otfried Hofius*, der untersucht, welche Bedingungen für die Gewährung von eucharistischer Gemeinschaft sich aus dem NT ableiten lassen (169–183), und von *David G. Horrell*, der sich gegen die verbreitete Redeweise von „paulinischen", „petrinischen" u. a. Gemeinden wendet und die in der Eucharistie grundgelegte Gemeinschaft der unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb der frühen Kirche hervorhebt (185–203).

Die beiden Beiträge des vierten Teils zum Thema „Mission und Einheit der Kirche" befassen sich mit dem Missionsverständnis in den synoptischen Evangelien (*Hans Kvalbein*, 207–229) sowie im 1. Petrusbrief (*Armand Puig i Tàrrech*, 231–247). Unter der Überschrift „Wirkungsgeschichtliche Aspekte" vereint der fünfte Teil zwei Beiträge ganz unterschiedlichen Charakters: *Dmitrij F. Bumazhnov* legt eine Detailstudie zum Verständnis des Begriffs „monachos" (Mönch) im 2.–4. Jh. vor (251–264), während *Alexander Negrov* über die Prinzipien der orthodoxen Hermeneutik bei der Interpretation biblischer Texte reflektiert (265–275). Leider greift er dabei ausschließlich auf Beispiele aus den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jh.s zurück, so dass sein Beitrag wenig erhellend im Blick auf die gegenwärtige Situation der orthodoxen Exegese ist. Ein Ausspruch von Georges Florvosky, den Negrov zitiert, dürfte den orthodoxen Zugang zu den biblischen Texten dennoch treffend charakterisieren: „Only the inner memory of the Church fully brings to life the silent testimony of the texts" (273). Der aus orthodoxer Sicht stets zu wahrende Vorrang der kirchlichen Tradition vor der individuellen Auslegung ist damit deutlich markiert.

Das „Resümee der Diskussionen" (277–287) aus der Feder von *Christos Karakolis* bietet einen sehr guten, unter systematischen Aspekten geordneten Einblick in die Debatte unter den 74 Tagungsteilnehmern. Die Probleme in der Verständigung zwischen Exegeten aus ganz unterschiedlichen Traditionen werden deutlich benannt. Sie beginnen damit, dass die meisten orthodoxen, aber auch einige evangelikale Exegeten „immer noch" an der „traditionelle(n) Autorschaft" aller Bücher des NT festhalten (279) und enden keineswegs damit, „dass orthodoxe Theologen ihr heutiges ekklesiologisches Verständnis oft auch auf die neutestamentliche Ekklesiologie projizieren" (282). Karakolis formuliert sein Resümee als orthodoxer Exeget bemerkenswert selbstkritisch: „Die heutige orthodoxe Theologie hat

oft das Problem, dass sie losgelöst vom historischen Kontext ihre eigene Wahrheit in den Texten begründet sehen will" (282). Leider wird die westliche Exegese nur ansatzweise kritisch hinterfragt, obwohl die letzte Aussage vermutlich auch auf manche „westliche" Interpretation biblischer Texte zutrifft. Bei aller Selbstkritik plädiert Karakolis allerdings keineswegs für eine unkritische Übernahme westlicher exegetischer Methoden: „Die eigentliche Herausforderung für die Orthodoxie besteht aber darin, dass sie wissenschaftliche Exegese treibt, ohne sich zu assimilieren und ihren besonderen Charakter [...] zu verlieren. Die Orthodoxie sollte also eine Weise finden, den Geist ihrer eigenen Tradition zu bewahren und parallel dazu die Sprache und die wissenschaftlichen Erkenntnisse unserer Zeit konstruktiv zu gebrauchen" (284). Diesem Ziel diente der Austausch zwischen den Exegeten aus Ost und West auf dem Symposion in St. Petersburg. Damit die orthodoxe Theologie diesem Ziel näher kommt, müssten Bände wie der vorliegende nicht nur im Westen, sondern auch im Osten publiziert werden.

Paderborn Johannes Oeldemann

Müller, Christoph Gregor: **Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008. 88 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 215), kt € 22,80 ISBN: 978–3–460–03154–8

Beim Stichwort „frühchristliche Mission" denken viele ausschließlich an Männer, wie etwa Petrus und Paulus, die das Evangelium verkündet haben. Liest man jedoch den außerordentlich interessanten „Streifzug durch die frühchristliche Literatur" (66), zu dem der Neutestamentler und Rektor der Theol. Fak. Fulda, Prof. Dr. Christoph Gregor Müller, mit seiner jüngsten Veröffentlichung einlädt, ergibt sich ein anderes Bild.

Im Kontext der Ausbreitung des Evangeliums – v. a. bei der paulinischen Völkermission – kommt Ehepaaren eine „ganz besondere Bedeutung" (66) zu. Dies belegt M. exemplarisch am Beispiel der Paare *Priska und Aquila* (17–36), *Andronikus und Junia* (37–40), *Philologus und Julia* (41), *Tryphäna und Tryphosa* (41f) sowie *Philemon und Apphia* (43–46). Dass Ehepaare – und dabei nicht zuletzt Frauen – damals eine besondere Rolle gespielt haben, dürfte für manche befremdlich wirken, zumal das Frauenbild des Apostels Paulus bis in unsere Tage als repressiv gilt und sein Verhältnis zur Ehe geradezu klischeehaft negativ gesehen wird. Obwohl Paulus eine besondere Vorliebe „für eine charismatisch gelebte Ehelosigkeit" (47) zeigt, setzt er sich differenziert mit Fragen von Eheleuten auseinander – wohl vor dem Hintergrund der damals sehr hohen Scheidungsquoten (vgl. ebd.) und der in der frühchristlichen Zeit weit verbreiteten religionsverschiedenen Ehen (vgl. 48). Ganz abgesehen davon wird in 1 Kor 7 „eine Hochschätzung der Ehe erkennbar, die sich in spezifischer Form in der Wertschätzung des Paulus gegenüber solchen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dokumentiert, die als Eheleute unterwegs sind." (9)

Zu diesen gehören u. a. Priska und Aquila. Deren Missionstätigkeit ist von einer ausgesprochen hohen Mobilität geprägt. Gerade in ihrem Miteinander können sie als „mobiles Missionszentrum" (67) gekennzeichnet werden. Ihr Haus – wie im Übrigen die Häuser vergleichbarer Paare – zeichnet sich durch einladende Offenheit und Gastfreundlichkeit aus. So sind deren Häuser zu „Stammzellen christlicher Gemeinden" und zu „Biotopen des Glaubens" geworden (vgl. ebd.). Bevor Priska und Aquila Mitarbeiter des Paulus wurden, waren sie – wie wahrscheinlich auch Andronikus und Junia – bereits als eigenständiges Missionspaar tätig.

Die Arbeit dieser Paare ist darüber hinaus vom Merkmal der Teamarbeit geprägt. „‚Teamfähigkeit' spielt in der gegenwärtigen Gesellschaft eine zentrale Rolle." (10) Doch auch schon Paulus hat bei seiner Missionsarbeit auf das Team gesetzt. Gerade die Teamfähigkeit wird von Paulus anerkannt und geschätzt, denn er ist alles andere als ein Einzelkämpfer, vielmehr ein „Teamplayer" gewesen.

Das Leben der Ehepaare in der christlichen Antike wird in dieser Publikation nicht romantisiert (vgl. 32). Dem Autor bleibt durchaus bewusst, wie sehr sich die menschliche Zweierbeziehung zu allen Zeiten als eine der schwierigsten Lebensaufgaben erwiesen hat (vgl. 32).

Dass man in M.s Buch auch manche Detailinformationen über den beruflichen Alltag in frühchristlicher Zeit erfährt, ermöglicht Leserinnen und Lesern, den Blick für diese bewegte Zeit des jungen Christentums zu schärfen. Überdies zeigt der Autor am Beispiel der genannten Ehepaare nicht nur Aspekte, die für die paulinische Mission entscheidend gewesen sind, vielmehr gibt er auch Impulse für eine Kirche der Gegenwart, die sich als „missionarische Kirche" verstehen will. Damit zeigt M. Aspekte für eine zeitgenössische Pastoral auf. Denn wenn es zutrifft, dass zunehmend Menschen unserer Tage „nach dem ‚Eingang' fragen, der in die Kirche hineinführt", dass es entscheidend sei, „wen sie in diesem Eingangsbereich treffen" und „wie sie dort empfangen werden" (Bischof Joachim Wanke), dann gibt es im Neuen Testament entsprechende Wegweiser bzw. Orientierungsgestalten gerade auch unter den Ehepaaren, die im Zusammenhang mit der paulinischen Mission genannt werden (vgl. 67).

Viele interessante Aspekte aus der Theologie und Wirkungsgeschichte des Apostels Paulus sind im Laufe des „Paulus-Jahres" in Publikationen, Vorträgen und Seminaren angesprochen worden. Doch kaum oder vielleicht nur in Nebensätzen beachtet ist die Rolle von Ehepaaren im Kontext der paulinischen Mission. Diese Lücke schließt Christoph Gregor Müller mit seiner neuesten Veröffentlichung.

Dieses Buch zu lesen, setzt exegetisches Interesse voraus, es ist aber in einer gefälligen, sogar für Laien verständlichen Sprache geschrieben, ohne dabei die komplexen Zusammenhänge zu banalisieren. Darin unterscheidet sich diese wissenschaftliche Arbeit sehr deutlich von vergleichbaren. Ganz gewiss bleiben die Briefe des Paulus eine schwere Kost. Doch dieses Buch ermöglicht einen interessanten Zugang zu einem besonderen Aspekt der paulinischen Mission. Vor allem jenen, die sich mit inhaltlichen Fragen des pastoralen Prozesses befassen, der zu einer missionarischen Erneuerung der Pfarrgemeinden führen soll, kann die Lektüre dieses Buches nachhaltige Gedanken zum Nachdenken geben.

Künzell Dieter Wagner

Satake, Akira: **Die Offenbarung des Johannes**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 429 S. (KEK, 16), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–525–51616–4

Der Vf., Akira Satake, hat sich schon vor über 40 Jahren mit seiner Untersuchung „Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse" (WMANT 21, 1966) einen Namen gemacht; sie wird bis heute häufig zitiert. Inzwischen lebt er als emeritierter Prof. für Neues Testament in Tokio.

S. kommt mit seinem Kommentar in einer Zeit heraus, die eine dichte Folge deutschsprachiger Apokalypse-Auslegungen erlebt. Z. B. sind im Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht derzeit auf derselben Seite die Offenbarung des Johannes von Akira Satake (KEK) und von Traugott Holtz (NTD) angekündigt, hinzu treten wohl in Bälde Hermann Lichtenberger und Gerhard Maier (HTA).

S. hat seinem eigenen Vorwort zufolge „mehr als zwanzig Jahre" an diesem Kommentar gearbeitet (5.5). Entstanden ist eine sorgfältige Auslegung, deren Ergebnisse in einem noblen sachlichen Ton vorgetragen werden. Thomas Witulski hat das Verdienst, „die Überarbeitung sprachlicher Feinheiten im Deutschen in der letzten Phase der Arbeit übernommen" zu haben (ebd.).

Nach einem Literaturverzeichnis (11–30) folgt die Einleitung (31–118) und die Auslegung (119–429). In die Auslegung sind immer wieder Exkurse eingearbeitet. Dass die Einleitung ein rundes Viertel des Bdes beansprucht, ist bei einem Werk über die Offenbarung gerechtfertigt. Die Einleitung behandelt sieben größere Themen: Text, Verfasser, Adressaten, Abfassungszeit, Gliederung, Entstehung der Offenbarung, Theologie.

Naturgemäß kommt gerade bei der Offenbarung den Einleitungsfragen besonderes Gewicht für die Auslegung zu. S. geht davon aus, dass der Vf. ursprünglich jüdischer Apokalyptiker war (33. 68). Er sei wohl „aus Anlass des ersten jüdischen Krieges [...] aus Palästina nach Kleinasien ausgewandert" und erst „nach seiner Ankunft in Kleinasien mit dem Christentum enger in Berührung gekommen" (35). S. entdeckt auch einen Grund für seine schließliche Hinwendung zum Christentum (nach Offb 5,1ff): hier kann er endlich die eschatologische Erfüllung verkündigen (ebd.). S. stützt seine Ansicht u. a. darauf, dass die Gottesprädikationen jüdischen Charakter verrieten, dass der Christos-Titel selten verwandt werde, und dass der Stoff der Offenbarung nur teilweise christlich überformt sei (36). Darin erinnert er an Bultmanns These, dass die Offenbarung „ein schwach christianisiertes Judentum" enthalte. Die Frage stellt sich, ob S. dem Gewicht der Jesusüberlieferung in der Offenbarung tatsächlich gerecht wird. Im Übrigen schließt sich S. jener von ihm vorausgesetzten Mehrheit von Forschern an, die aufgrund von Offb 21,14 eine Abfassung durch den Apostel Johannes ablehnen und auch eine gemeinsame Autorschaft für Johannesevangelium und Offenbarung verneinen (38).

Der Vf. der Offenbarung hat zu den Adressaten in Offb 1,11ff ein besonderes Verhältnis: sie sind „durch die Wirksamkeit des Sehers selbst entstanden" (47). Paulinisch sind sie jedenfalls nicht. Warum? Weil sie „nicht hierarchisch strukturiert sind" (48f). Hier schlägt S.s Untersuchung von 1966 immer noch durch. Eigenartig mutet an, dass er den Gemeinde-Engel von Offb 3,2 als „die gesunden Gemeindeglieder" interpretiert (50).

In der Datierung beharrt S. auf einem domitianischen Zeitansatz, also ca. 95 n. Chr. Dafür macht er geltend, dass Irenäus als früher kirchengeschichtlicher Zeuge „hohe Glaubwürdigkeit" beanspruchen könne (52). Der Rez. fragt sich, weshalb dem Irenäus in der Verfasserfrage nicht dieselbe Glaubwürdigkeit zugesprochen wird.

Wie viele andere greift S. bei seiner Erklärung auf „die Legende von wiederkommenden (sic!) Nero" zurück (53). Und wie schon oft geschehen, sieht S. Babylon als eine Bezeichnung für Rom an (ebd.).

Die Entstehung der Offenbarung stellt sich S. so vor, dass der Vf. in seiner Zeit als jüdischer Apokalyptiker schon verschiedene „Einheiten" der Offenbarung verfasst und später zu einem Gesamtwerk zusammengefasst hat (68). Nur Kap. 1–3 und 22,6ff sind auf Patmos entstanden, woraus die zweite Auflage resultiert. Das Übrige existierte als „erste Auflage" schon früher (5.72f).

Interessant sind S.s Beobachtungen zur Theologie der Offenbarung. Er hält zunächst fest, dass Christus „als gleichwürdig mit Gott betrachtet", das heißt

doch wohl als göttliche Person aufgefasst wird (88). Seltsam aber ist angesichts der Rolle, die das Lamm in der Offenbarung spielt, S.s Urteil, dass der „Topos des Todes Christi als des Sühnetodes [...] nur rudimentär" vorkomme (84).

War der Vf. wirklich – wie S. annimmt – längere Zeit ein jüdischer Apokalyptiker, dann mutet es auch seltsam an, wenn der Vf. der Offenbarung „dem Judentum gegenüber recht kalt" gewesen sein soll (109). Widerspruchsvoll sind nicht zuletzt die Aussagen S.s über die Eschatologie der Offenbarung. „Die Naherwartung durchzieht das ganze Buch" schreibt er (114). Andererseits sei die Naherwartung in manchen Teilen der Offenbarung „abgeschwächt" (115). Der Vf. habe hier eben nichts „Klares und Entscheidendes zu sagen" (118). Ausgerechnet hier, worin doch ein Grund zur Konversion des Vf.s zum Christentum lag?

Insgesamt wird man S.s Kommentar mit Respekt zur Hand nehmen. Man wird oft daraus Gewinn ziehen, wenn auch die Auslegung gegen Schluss (z. B. bei Kap. 16) manchmal knapp erscheint. Der Kommentar ist aber m. E. kein echter Durchbruch in der Forschungs- und Auslegungsgeschichte.

Tübingen Gerhard Maier

Schramm, Christian: **Alltagsexegesen.** Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2008. 544 S. (SBB, 61), geb. € 52,00 ISBN: 978-3-460-00611-9

Die im Sommersemester 2007 von der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. in Münster angenommene Diss. Christian Schramms liegt seit wenigen Wochen ohne nennenswerte Überarbeitungen als 61. Stuttgarter Biblischer Beitrag vor.

Zum Aufbau:

1. Gleich zu Beginn seines Buches konstatiert S. unter der Überschrift „Einblick" (13–28) ein grundlegendes Dilemma, in dem sich die wissenschaftliche und universitär betriebene Exegese seiner Einschätzung nach befindet: Dass sie nämlich einerseits keinen Blick mehr habe für die aus der Begegnung mit der Heiligen Schrift erwachsenden alltäglichen Fragestellungen der „Normal-Gläubigen" (13), und diese deshalb andererseits den Forschungsergebnissen der Bibelwissenschaft kaum noch Interesse entgegenbrächten. Der Weg von der Exegese zur Bibellektüre in der Gemeinde gerate deshalb immer häufiger zu einer Sackgasse, in der die Exegeten um sich selbst und ihre je eigenen Fragestellungen kreisen, ohne sie in der Welt konkret gelebten Glaubens verorten zu können.

Angesichts der so skizzierten Problematik zielen die Überlegungen des Autors darauf, die selbstverschuldeten Blockaden kritischer Bibelwissenschaft zu überwinden und ihr im Sinne eines kritischen Korrektivs jenes hermeneutische Verstehensmodell an die Hand zu geben, das S. „Alltagsexegese" nennen und im Rahmen seiner Arbeit auf sozial-empirischer Basis entwickeln und beschreiben will. Dabei soll sein Forschungsinteresse den Verstehensprozessen heutiger Bibelleser gelten. Die leitende Frage dürfe nicht lauten: „Versteht ihr überhaupt, was ihr lest?" (vgl. Apg 8,30), sondern vielmehr „Wie versteht ihr, wenn ihr lest?" (21).

Der folgende – mangels weiterer Publikationen mit drei Seiten überschaubare – Forschungsüberblick (24–28) zeigt, dass hier (zumindest auf Seiten der Theologie) Neuland betreten wird.

2. Das methodisch-theoretische Fundament der Arbeit stellt S. im ersten Teil seines Buches vor (29–131). Entsprechend der anfangs skizzierten Grundidee, dass nur der interdisziplinäre Dialog von Soziologie und Exegese die Bibelwissenschaft aus ihrem lebensfernen Elfenbeinturm befreien kann, will er den Prozess des Bibel-Lesens in seinem konkreten Vollzug betrachten. Im Hintergrund seiner Methodik steht das auf die Studien K. Mannheims (1893–1947) zurückgehende soziologische Grundparadigma, wonach sich alles alltägliche Leben in konjunktiven Erfahrungsräumen vollzieht. Darum sei auch die Lektüre biblischer Texte im Sinne verstehender Sinnkonstruktion nicht einfach loszulösen von ihren zugehörigen konjunktiven Erfahrungsräumen. Mit dieser soziologischen Theorie im Hintergrund entwickelt der Vf. eine ihm angemessen erscheinende Methodik zur Analyse solcher Verstehensvorgänge: Jeder Leser, präjudiziert S., konstruiert auf je eigene Weise mit unterschiedlichen Strategien Sinn; der vorliegende Bibeltext sei dabei nur ein Faktor unter vielen. Als grundsätzlichster Ort der Genese konjunktiver Erfahrungsräume und von daher auch als bevorzugtes Untersuchungssubjekt stellt sich dem Vf. aus exegetischer wie soziologischer Sicht eine deutschsprachige, seit Längerem „real existierende Gruppe" (37) dar, aus Gründen der Repräsentation und der konkreten Fragestellung schließlich zwölf nach unterschiedlichen Kriterien und Parametern zusammengesetzte Bibelgesprächszirkel. Ihnen sollen zwecks empirischer Datenerhebung zwei neutestamentliche Perikopen – „provokant und herausfordernd" Mt 5,38–48, „eher unbekannt, aber narrativ" Mk 5,24b–34 (67f) – vorgelegt werden, um das Bibelverstehen, d. h. das Textverstehen als solches wie auch in seiner Abhängigkeit vom zugehörigen Orientierungsrahmen, „unter die forschende Lupe" zu nehmen (53). Als Datenerhebungsmethode wählt S. – im Anschluss an zahlreiche soziologische Studien (vgl. 54 Anm. 40) – ein ermittelndes Gruppendiskussionsverfahren, das die Selbstläufigkeit des Diskurses garantiert.

Wegen seiner methodischen Orientierung an der Theorie des konjunktiven Erfahrungsraumes entscheidet sich S., diesem Theoriefeld auch im Rahmen des Auswertungsverfahrens auf soziologischer Seite treu zu bleiben und die ihm prädestiniert erscheinende dokumentarische Methode der Interpretation zu wählen. Auf exegetischer Seite indes muss eine adäquate Auswertungsmethode erst noch entwickelt werden. S. nimmt sich dieser Aufgabe an und entwirft – „sukzessive, tastend und rekonstruktiv" (76) – ein vierschrittiges Verfahren.

Der erste Schritt legt die Methode fest: S. entscheidet sich für eine zweipolige Systematisierung (86). Als Pole dienen ihm die Begriffe ‚textintern' und ‚textextern' und daran anschließend eine zweigeteilte Auflistung entsprechender Kategorien (semantische Beobachtungen, narratologische Analyse, Textkritik, Motivkritik usw.). Die Auflistung dieser Kategorien versteht er als „Sammlung einzelner (Textauslegungs-)Werkzeuge (= Methoden), die in einem Werkzeugkasten enthalten sind" (88). Mit Blick auf die Gruppen sei daher jeweils zu prüfen, welche analytischen „Werkzeuge" in welcher Weise benutzt wurden. Die Gruppendiskussionen sollen also dahingehend untersucht werden, ob und inwiefern die Gruppen methodisch auf die genannten Pole zurückgreifen.

Der zweite Schritt der Auswertung umfasst die Textwahrnehmung und die Hypertextrekonstruktion. S. geht davon aus, dass jede Gruppe die schriftliche Vorlage anders liest, unterschiedliche Passagen herausgreift, die Reihenfolge variiert, Elemente völlig neu kombiniert, weitere Texte und Zitate (biblisch oder auch außerbiblisch) ins Spiel bringt, locker und mehr oder weniger wild durcheinander assoziiert und auf diese Weise ihren je eigenen, spezifischen Text erstellt (vgl. 93). So entsteht ein Gebilde, das der Vf., einen Begriff aus der Computerwelt, näherhin des Internets, aufgreifend, ‚Hypertext' nennt. Im Zuge des Analyseverfahrens geht es darum, die Gruppendiskussion hinsichtlich der je eigenen Textwahrnehmung zu untersuchen – „mit der Überlegung im Gepäck, dass aus dem schriftlich vorliegenden linearen Text (= Hypertextbasis) ein gruppenspezifischer Hypertext geschaffen wird" (vgl. 111).

Der dritte Schritt der Analyse geht davon aus, dass jede Gruppe sich selbst positioniert, indem sie sich einerseits an positiv bewertete Vorbilder anlehnt und andererseits von negativ beurteilten Kontrastbildern absetzt. Diese Positionierung gilt auch im Blick auf den von der Gruppe konstruierten Hypertext, der seitens der Gruppe eine Bewertung erfährt. Diese positive oder auch kritische Bewertung gilt es dann wahrzunehmen.

Die durch diese drei Schritte ermittelten (Einzel-)Erkenntnisse sollen nun noch in einem vierten und letzten Schritt im Blick auf das Ganze gebündelt und zusammengefasst werden. Wesentlich soll es dabei um die Suche nach Gesamtstrategien der Sinnkonstruktion und des Textverstehens gehen. Der Vf. selbst bietet hier ein knappes Fazit, wenn er betont, dass es letztlich darum geht, den zentralen Clou jeder Gruppe griffig auf den Punkt zu bringen (115).

3. Der zweite Teil des Buches widmet sich in detaillierten Einzelbesprechungen über 331 lange Seiten hinweg der empirisch-rekonstruktiven Auswertung des sozio-exegetischen Experimentes (132–472). Was sich am Ende „herauskristallisiert" (466) kann S. knapp zusammenfassen (466–472). Der Befund erscheint überraschend ernüchternd: „Jede Gruppe ist in vielerlei Hinsicht ein Fall für sich" (466). Dennoch versucht der Vf., seine Ergebnisse im Blick auf erkennbare Lesestrategien zu bündeln, indem er aus dem vorliegenden empirischen Material 6 mögliche Lesestrategien ermittelt:

a) Übersetzen:
   – Implizit-selbstverständliches Übersetzen
   – Problematisierendes Übersetzen
b) Kritisieren:
   – Kritisieren von Welt/Alltag/Gesellschaft mit Hilfe des Bibeltextes
   – Kritisieren des Bibeltextes, ausgehend von der heutigen Welt
c) Selektieren
   – Konzentration auf die positiven Elemente
   – Auswahl der negativen, störenden Gesichtspunkte

4. Der dritte Teil des Buches liefert Erkenntnisse und Resultate (473–507). Insofern es S. an dieser Stelle darum geht, einen „Schlussstrich [zu] ziehen und [den] Ertrag [zu] erheben" (473), stellt er zwei Leitfragen: 1. Welche Ernte kann von diesen etwas ungewöhnlichen hermeneutischen Beobachtungsfeldern eingebracht werden? 2. Welche Rezepturen kann die wissenschaftlich-universitäre Exegese mit Blick auf die eigene Zukunftsfähigkeit aus diesen hermeneutischen Labors mitnehmen? (Ebd.). Leicht triumphierend stellt der Vf. daraufhin fest, dass jenseits aller historischen oder idealisierten (Re-)Konstruktionen den wirklichen, konkreten, greifbaren, heutigen LeserInnen auf empirischem Wege nachgespürt worden sei und deshalb im Rahmen des alltagsexegetischen Experiments der Überstieg von textimmanenten zu wirklichen Lesern (U. Luz) tatsächlich gelungen sei. Die erfüllten Voraussetzungen dazu benennt S. selbst in knappen Zügen: Eine modellhafte Konzeption des Textverstehens sei erarbeitet worden, die mit dem Begriff des Hypertextes operiere, weil festzustellen sei, dass trotz identischer schriftlicher Textvorlage jede Gruppe im Grunde einen eigenen Text ausgelegt und diskutiert habe. Die ausgeteilten schriftlichen Texte stellten also nur eine Hypertextbasis dar, aus der im Vollzug diverser gruppendynamischer Prozesse ein virtueller Hypertext entstehe. Dies aber sei der entscheidende Prozess im Rahmen der Sinnkonstruktion und des Textverstehens (475).

Im Licht rezeptionsästhetischer Vollzüge betont S. zudem die aktiv-produktive Mitwirkung der Bibel-Leser bei der Sinnkonstruktion. Noch bevor der Text zu lesen und zu verstehen gesucht werde, seien bereits prägende Einflüsse vorhanden, die die Auslegung maßgeblich bestimmten. Auslegung bzw. Interpretation ereigne sich somit vor, während und nach der Lektüre, teilweise sogar jenseits davon (480). Auf dieser Basis erfolgt schließlich die Begründung des Ausdrucks „Alltagsexegesen" im Unterschied zur isoliert dastehenden wissenschaftlichen Exegese. So kann es kaum wundern, dass Christian Schramms

Analyse in einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine wechselseitige Befruchtung von Exegese im Sinne kritischer Begleitung und alltagsexegetischer Lektüre im Zeichen der Bodenhaftung mündet. Der Begründung dieses Plädoyers dient schließlich auch der vergleichsweise knappe Ausblick am Ende des Buches (508–523).

Zur Einschätzung:
Christian Schramm schreibt mit Leidenschaft. Und er betritt exegetisches Neuland. Das macht sein Buch interessant. Dass er die bibelwissenschaftliche Zunft darüber hinaus in das interdisziplinäre Gespräch über Ansätze, Methoden und Theorien der Soziologie führt, markiert – noch vor jeder inhaltlichen Erhebung – einen wissenschaftlichen Gewinn, weil Interdisziplin zum Kerngeschäft der Wissenschaft gehört und insbesondere die Theologie unter den Bedingungen der Moderne voranbringt. Der Leser staunt, wie sich die gemeinschaftliche Lektüre der Heiligen Schrift, zu der das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich und anerkennend ermutigt (vgl. Dei Verbum 25), aus soziologischer Perspektive darstellt und zu welchen Ergebnissen das von S. gewählte und beschriebene Auswertungsverfahren führt. Die methodischen Linien der Arbeit sind stringent, die einzelnen Schritte nachvollziehbar und in sich gut begründet. Dem Grundanliegen des Autors, den Fragehorizont heutiger Menschen mit den Antwortversuchen wissenschaftlich betriebener Exegese – zumindest annähernd – wieder in Einklang zu bringen, können die „Alltagsexegesen" durchaus dienstbar sein. Man wird allerdings fragen dürfen, ob das von S. behauptete Dilemma, wonach sich die universitäre Exegese aufgrund ihrer verwissenschaftlichten Verstiegenheit kein Gehör bei den Menschen mehr zu verschaffen vermag, in dieser strengen Sicht zutrifft. Zahlreiche Gegenbeispiele raten hier m. E. zu mehr Milde im Urteil und vor allem zu größerer Differenzierung. Umgekehrt würde es die empirischen Analysen des Buches aus theologischer Sicht weiterführen, wenn auch die „Alltagsexegesen" ihrerseits – bei aller verständlichen Sympathie – kritischer ausgewertet würden. Diese Arbeit müsste wesentlich bei der Kategorie des „Hypertextes" ansetzen. Die Frage ist, ob nicht der von S. soziologisch diagnostizierte, mitunter doch erhebliche Abstand zwischen dem vorliegenden biblischen Text, verstanden als „Hypertextbasis", und der Bibelgesprächssubstanz, „Hypertext" genannt, ein theologisches Problemfeld erkennbar werden lässt, das nach einer adäquaten Klärung verlangt. Die kann aber m. E. nur herbeigeführt werden, wenn im weitesten und im engsten Sinne geklärt ist, was Auslegung der Heiligen Schrift theologisch bedeutet und welche Auslegungsinstanzen dazu nötig sind. Christian Schramm öffnet den Blick für solche Fragehorizonte. Sein Buch ist darum der Rede wert.

Bochum Robert Vorholt

Kirchengeschichte

Hack, Achim T: **Codex Carolinus**. Erster u. zweiter Halbband. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert. – Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 2006/2007. 696/594 S. (Päpste und Papsttum 35,1/2), Ln € 178,00/162,00 ISBN: 978–3–7772–0621–9/978–3–7772–0701–8

Kaum zu glauben, dass eine der wichtigsten, weil zeitdirekt berichtenden Quellen zur Karolingerzeit erst jetzt systematisch bearbeitet worden ist, wohingegen die karolingischen Annalen von jeher auf Aussagegehalt und Richtungstendenzen hin- und hergewendet worden sind. Gemeint ist der Codex Carolinus, jene 91 Papstbriefe, die Karl der Große gegen 791 zu einem Codex vereinen ließ. Zwar sind diese Briefe für Einzelaussagen ausgebeutet, aber nie aufs Ganze untersucht worden. Dabei sprechen hier die Päpste unmittelbar, und wieviel mehr noch sprächen sie, wenn nicht die Gegenüberlieferung der Karolinger an die Päpste bis auf ein Palimpsest-Stück verloren gegangen wäre. Achim Hack kommt mit seiner Habil.schrift das Verdienst zu, den Codex Carolinus unter allen nur erdenklichen Aspekten angegangen zu haben: zuerst die äußeren Fragen nach Entstehung, Datierung und Kodikologie, sodann die inneren „briefwissenschaftlichen" Fragen nach dem Genus von Brief und Papstbrief, von Protokoll und Eschatokoll, von Topik und Politik, weiter noch – geradezu ungewohnt – von Schlussgebet und Segensbitten. Dass gerade in Papstbriefen Gebet wie auch Liturgie vorkommen, kann kaum verwundern, und H. hat gerade hier intensiv gearbeitet: einerseits Karls Bitten um Gebetsunterstützung, wie andererseits die päpstlich den Karolingern gewährten Liturgie-Leistungen. Herausgestellt wird dabei auch die Compaternitas und damit das aus der Tauf- bzw. Firmpatenschaft abgeleitete geistliche Bündnis als Kern der beidseitigen Amicitia. Aber noch manch Anderes, allzu oft Übergangenes wird hervorgekehrt, so die für den Briefverkehr notwendigen Botschafter und ihre Rolle, nicht zuletzt die dabei ausgetauschten Geschenke. Immer geht H. mit großer Umsicht zu Werke. Zum Vergleich benutzt er das Briefkorpus Gregors des Großen wie ebenso dasjenige des Bonifatius und Lulls. Dadurch gewinnen die Aussagen zum Codex Carolinus an Breite und Profil.

Die verdienstvolle Arbeit ist dringlichst zu empfehlen. Dennoch sind zwei Anmerkungen fällig, die zu machen schwer fällt, weil H.s Untersuchung zu wichtig ist und nicht beeinträchtigt werden soll. Es betrifft das über 50 Seiten lange Schlusskapitel „Resümee und Ausblick". Hier sind zwei Themen untergebracht, die selbständig hätten behandelt werden sollen: die Langobarden-Frage und die Petrus-Idee. Im Blick auf die Langobarden sei nur der Punkt der Königssalbung angeführt: Während die karolingischen Annalen von der 781 vollzogenen Königssalbung an Karls Söhnen Ludwig und Pippin berichten, ist darüber weder in den Papstbriefen noch im Liber pontificalis ein Wort zu finden. Wohl aber berichtet der Liber pontificalis von dem langobardischen Ansinnen, der Papst möge die Söhne von Karls Bruder Kalmann, mit denen deren Mutter bei den Langobarden Zuflucht gesucht hatte, zu Königen salben, was natürlich höchstpolitischer Zündstoff gewesen wäre. Zum anderen hätte die Rolle, die dem Apostelfürsten Petrus für die Karolinger zugesprochen wurde, noch ergänzt werden können um Aussagen aus den Libri Carolini, denen zufolge sich Karl als Apostel der Sachsen ansah und damit als „isapostolos" mit Petrus einschätzte.

Alles in allem: eine vorzügliche und hoffentlich bald rezipierte Arbeit, die neue Einsichten bringt und viele wichtige Akzente setzt.

Münster Arnold Angenendt

Die Touler Vita Leos IX., hg. v. Hans-Georg Krause unter Mitwirkung von Detlev Jasper / Veronika Lukas. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2007. (VI) 314 S. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, LXX), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–7752–5391–8

Die jetzt nach langer Vorbereitungszeit unter Berücksichtigung aller bekannten Handschriften neu edierte Vita des lothringischen Reformpapstes Leo IX. (1049–1054) hat in den vergangenen Jahren vermehrte Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Abgesehen von der umfangreichen Voruntersuchung Krauses *Über den Vf. der Vita Leonis IX papae* (DA 32, 1976, 49–85) sind zwei Übersetzungen der Vita zu nennen, beide erstmals in der jeweiligen Sprache: 1997 erschien die französische von Monique Goullet zusammen mit dem von Michel Parisse herausgegebenen lateinischen Text[1]; 2004 die hervorragend kommentierte englische von I. S. Robinson[2]. Zwei Werke seien hier noch angeführt, die der Vf. nicht mehr in seine Ausgabe einarbeiten konnte, die aber an mehreren Stellen auf die Vita Leonis IX zu sprechen kommen: *„Léon IX et son temps". Actes du colloque international organisé par l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg-Eguisheim, 20–22 juin 2002*, édités par Georges Bischoff et Benoît-Michel Tock (2006), sowie die kirchengeschichtliche Diss. (Pont. Università Gregoriana) meines Schülers Michele Giuseppe D'Agostino, *„Il Primato della Sede di Roma in Leone IX (1049–1054)". Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano* (2008).

Leo IX. wurde schon sofort nach seinem Tode als Heiliger verehrt. Das erklärt die große Zahl zeitgenössischer hagiographischer Texte, die zumindest Teile seines Lebens behandeln. Conradin von Planta, „Le dossier hagiographique de Léon IX", in: Léon IX et son temps, 217–232 zählt sieben mittelalterliche Viten des Heiligen auf. Von ihnen sind die drei wichtigsten: Die beneventanische, sog. Borgia-Vita (BHL 4827a); die in einer Hs. der Bibl. Vallicelliana (Rom) überlieferte sog. Poncelet-Vita (BHL 4818g), und schließlich die Touler Vita, um die es hier geht (4818), die einzige nördlich der Alpen entstandene. Sie ist auch die umfangreichste und auf weite Strecken für den Historiker ergiebigste des ganzen Dossiers.

K. hat nicht weniger als 23 Textzeugen der Vita ausfindig machen können. Die frühesten sind aus dem 11., die späteste aus dem 18. Jh. Der Walther Holzmann-Schüler H. Tritz zählte in seiner beachtlichen, 1952 veröffentlichten Bonner Diss. 21 Hss auf, von denen die Hs Münster, UB 214/2, die er noch

[1] La Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul). Texte présenté et édité sous la direction de Michel Parisse, avec une traduction de Monique Goullet (CHFMA 38) (1997). Vgl. auch M. Goullet in: Léon IX et son temps, 202–203.

[2] The Papal Reform of the Eleventh Century. Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII. Translated and annotated by I. S. Robinson (2004).

benutzen konnte, dort 1945 verbrannt ist[3]. Sigmaringen, Fürstl. Hohenzoll. Hofbibl. 9 befindet sich seit 1948 in der Bibliothèque Bodmeriana in Cologny-Genève als Cod. 127. Neu hinzugekommen sind zwei Hss: Die vom Editor als textlich besonders wertvoll eingestufte Papierhs. Saint-Dié, Maison Pierre Fourier, s. n., eine Abschrift des Franziskaners Claude Vuillemin aus den Jahren 1788–1791. Leider ist dieser Bd derzeit verschollen. J. Dahlhaus konnte ihn noch für seine Diss. 1986 benutzen und von ihm einen Mikrofilm anfertigen. Neu ist auch in der Liste Stuttgart, WLB, Bibl. 2° 57 (um 1120–1125), aus Zwiefalten. Die Ausgabe von M. Parisse beruht nur auf zwei Hss, die allerdings auch die ältesten und wichtigsten sind: Bern, Burgerbibl. Cod. 24 (in beiden Editionen, wie schon vorher von Tritz, als B1 geführt) und ebd. Cod. 292 (= B2).

K. konnte bei seiner constitutio textus an die Arbeit von Tritz anknüpfen und sie im Wesentlichen bestätigen bzw. erweitern. Demnach repräsentieren die beiden Berner Hss zwei Stränge, die sich durch die ganze Überlieferungsgeschichte der Vita durchziehen: einen Touler und einen Metzer Zweig. Durch Textveränderungen usw. entstanden später drei Fassungen: eine Reimser, eine Sekundäre Fassung und jene des Großen Österreichischen Legendars, das in der Hss.liste gut vertreten ist. Die Editio princeps von J. Sirmond (1615) ist mehrfach nachgedruckt worden, u.a. von J.-P. Migne, PL 143, 465–504 und von J. M. Watterich, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862, ND 1966) 127–170, beide Male über J. Mabillon, Acta SS OSB, s. 6/2. Der Sirmond-Text entspricht der Reimser Fassung, die zum Touler Zweig gehört. Die Benutzer der Neuausgabe von K. seien darauf hingewiesen, dass die Gliederung in Kap. derjenigen des Archetyps entspricht. Die unterschiedliche Kapitelzählung der Reimser Fassung, nach der seit Jahrhunderten die Vita zitiert wird, ist in Klammern beigefügt. Das wird vermutlich noch zu kleineren Verwirrungen führen. Da K. auch die späteren Zusätze einzelner Hss in seiner Edition berücksichtigt – gedruckt in derselben Type –, ist der Vitentext jetzt deutlich länger als bisher bekannt. Auch hier ist die Gefahr von Missverständnissen bei der Benutzung nicht auszuschließen.

Der edierte Wortlaut ist, soweit ich das feststellen konnte, von einer bisher nicht erreichten Qualität. Ein hübsches Beispiel ist dafür I, 6 (114^{18}): pre coevis] preco eius $B_2\,\rho\,B\ddot{o}$; precio eius $\ddot{O}_H\,\ddot{O}_A$; preciosum $\ddot{O}_Z\,\ddot{O}_W\,\ddot{O}_M$. Man sieht, wie sich der Text verschlechtert! Die bisherigen Editionen haben alle „praeco eius"!

II, 9 (4) (190^{24}) ist der Ortsname „Dalamarcie" unheilbar verderbt und sollte deswegen, wie in der Philologie üblich, mit Kreuzen gekennzeichnet werden. Gemeint sein kann sowohl Dalmatien als auch Dänemark.

Die Übersetzung ist im Allgemeinen genau und elegant. Ein kanonistisch geschulter Leser wird jedoch stutzen, wenn „consecrare" mit „einsegnen" (184^{12}) und S. 186^{8} „ad apostolicam euntem consecrationem" mit „Einsegnung als Apostelnachfolger" übersetzt wird.

Zwei vom Vf. angeschnittene Fragen verdienen eine besondere Beachtung: Die Verfasserfrage und die „Standortbestimmung des Autors" (16). Der erste der beiden behandelten Gegenstände kann rasch erledigt werden, weil der Vf. das Entscheidende dazu schon 1976 gesagt hat. Die Vita wird bis heute in der wissenschaftlichen Literatur einem „Wibert" bzw. „Pseudo-Wibert" zugeschrieben. Der als Basistext gewählte Berner Cod. 24 schreibt: „a humberto archiepiscopo Romae composita". (Leider wird im App. der Ed. darauf nicht hingewiesen). Nun kommt Humbert von Silva Candida als Autor mit Sicherheit nicht in Frage. Auch die Vermutung von St. Haarländer, Vitae episcoporum (2000) 519, der Autor sei Abt Widrich von St-Evre, wird vom Vf. S. 6 m. E. mit Recht zurückgewiesen. Schon Tritz S. 235 vermutete, dass „umberto" zu „uuiberto" verlesen wurde. Der Vf. schließt sich S. 5 dieser Konjektur an, die auch ich für wahrscheinlich halte. Die Vita bleibt also anonym. Ihr Autor war sicher kein Römer, sondern kam aus Oberlothringen. Es sollte sich jetzt einbürgern, sie als „Touler Vita" zu bezeichnen.

Von weitreichender Bedeutung ist das zweite Thema, bei dem es auch, wie der Vf. S. 10 betont, um die „Darstellungsabsicht" der Vita geht.

Die Vita ist nicht aus einem Guss, sondern im Abstand mehrerer Jahre geschrieben worden. Als Zeitgrenzen kommen in Frage: Etwa 1049/50 und 1060 (letzter Termin: 1066). Der Unterschied zwischen der ausführlichen Darstellung des Lebens Brunos von seiner Jugend und seiner Bischofszeit in Toul und dem hagiographisch verherrlichenden, aber auf Zweitinformationen beruhenden italienischen Teil des Papstlebens ist überdeutlich. Das bedeutet aber nicht, dass wir es mit zwei Autoren zu tun hätten, wie mitunter vermutet wurde. Die Grenze liegt auch nicht an der Schnittstelle von Buch I und Buch II, sondern früher. Es ist jedoch K. zuzustimmen, dass der größere Teil von Buch I bei der Fortsetzung der Arbeit so stark überarbeitet wurde, dass ein klarer Einschnitt nicht mehr feststellbar ist.

Ein Schlüsseltext zur „Standortbestimmung des Autors" dürfte der in der Forschung immer wieder diskutierte Wahlvorbehalt Brunos bei seiner Designation zum Papst durch Heinrich III. auf dem Reichstag zu Worms Nov./Dez. 1048 sein. Bruno soll nach Vita II, 4 (2) (180/181) seine Zustimmung an die Bedingung geknüpft haben, dass „er die einmütige und ohne Zwiespalt erteilte Zustimmung (*consensum*) des ganzen Klerus und des Volkes von Rom (*totius cleri ac populi Romani*) erhalte". Nach dem Vf. (16) ist die Authentizität dieser conditio „nicht zu halten". Sie entspreche späterer, gregorianischer Denkweise etwa von Bruno von Segni und Bonizo von Sutri in ihren Parallelberichten. Demgegenüber halte ich an der Historizität dieses Vorbehaltes fest. Matthias Schrör hat in seiner umsichtigen Untersuchung *„Iussit eum Papa Rome residere" – Halinard von Lyon und die Papstwahl von 1048/49"* (RQ 100 [2005] 30–50) wahrscheinlich gemacht, dass Bruno von Toul ein Kompromisskandidat auf dem Stuhl des hl. Petrus war. Der eigentlich Erwünschte der Römer war wohl Erzbischof Halinard von Lyon, der aber ablehnte. In diese Konstellation passt der Wahlvorbehalt Brunos bestens! Leider hat der Vf. diesen Aufsatz nicht berücksichtigt. Die Touler Vita ist zwar ein Dokument der vorgregorianischen Zeit, aber sie zeigt auch schon an, wohin der Weg führte. Darin liegt ihr überbiographischer Wert für die Kenntnis des 11. Jh.s.

Rom Pius Engelbert

[3] H. Tritz, Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. Eine Untersuchung ihrer Überlieferung und Entstehungsgeschichte, in: Studi Gregoriani 4 (1952), 191–364.

Goertz, Hans-Jürgen: **Radikalität der Reformation**. Aufsätze und Abhandlungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 378 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 93), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–525–55200–1

Hans-Jürgen Goertz hat sich gelegentlich zu Tillichs Selbstbeschreibung „Auf der Grenze" bekannt. Schon diese Selbstverortung mit Hilfe eines Systematikers und Religionsphilosophen ist charakteristisch für den dezidierten Sozialhistoriker aus Hamburg: Er hat als Systematischer Theologe begonnen und die Besonderheiten des deutschen Staatskirchenrechts haben ihn, der selbst aus der mennonitischen Tradition kommt, auf dem Weg zu einer wissenschaftlichen Laufbahn von der Theologischen in die Philosophische Fakultät wandern lassen. Anreger für beide Seiten der Grenze, Historiker wie Theologen, ist er geblieben, und auch der Titel der vorliegenden Aufsatzsammlung kann nicht verbergen, dass er die darin angesprochene „Radikalität der Reformation" nicht in deren Zentrum, nicht bei Zwingli und schon gar nicht bei Luther sucht, sondern dort, wo man, verlegen um genaue Begriffe, statt wie einst Luther von „Schwärmern" nun vom „linken Flügel" oder eben den „radikalen Reformatoren" spricht.

Die in dem Bd versammelten 15 Aufsätze entstammen nicht dem gesamten reichen Forscherleben von G., auf dessen fulminanten Anfang mit der Diss. über äußere und innere Ordnung bei Thomas Müntzer im Jahre 1967 G. im Vorwort verweist. Vielmehr umfassen sie nicht ganz zwanzig Jahre, und wenn man hier genauer wird, wird deutlich, wie spannend gerade dieser Zeitraum ist: Die frühesten hier aufgenommenen Aufsätze stammen aus dem Jahr 1989, also aus jenem Jahr, das im Großen den Zusammenbruch der DDR markiert und im engeren Bereich der reformationshistorischen Forschung das weitgehende Ende des Konzeptes einer „frühbürgerlichen Revolution" und eines staatlich geförderten Müntzerbildes als Sozialrevolutionär.

Aus den Aufsätzen von G., der sich in den Jahren zuvor als Forscher profiliert hatte, der für Müntzer und die Täufer die theologischen Momente ernst nimmt und sie gleichwohl unter vorwiegend sozialhistorischen Gesichtspunkten analysiert, gewinnt man den Eindruck, dass die massive Änderung der forschungspolitischen Großwetterlage eher Stimulus als Irritation war. „Die Forschung steht jetzt nicht mehr vor der Aufgabe, Müntzer in die eine oder andere Tradition zu stellen" (99), so resümiert er einmal fast entspannt die offener gewordene Fragesituation.

Dass er die klassischen Themen beibehalten hat, sieht man den jüngsten Beiträgen an: Noch unveröffentlicht war bislang sein Beitrag über „Apokalyptik in Thüringen" (97–118). Dieser führt ebenso tief in theologische Debatten über das Verhältnis von Apokalyptik und Mystik bei Müntzer hinein wie der Beitrag über das Schriftverständnis im linken Flügel der Reformation (188–215), ein Beitrag, dem man seine Herkunft aus einem Handbuch deutlich anmerkt.

Auch die sozialhistorischen Fragestellungen, mit denen G. wiederholt für Furore gesorgt hat, begegnen in diesem Bd wieder: Die Frage nach dem Verhältnis von Klerikern und Laien, die G. immer wieder mit der Chiffre des „Antiklerikalismus" verbunden hat, wird auch hier behandelt. In seinem Aufsatz über „Karlstadt, Müntzer und die Reformation des ‚gemeinen Mannes'" (54–96) erinnert G. daran, dass er bei seinem vielfach in verzerrter Form kritisierten Konzept des Antiklerikalismus nicht daran dachte, ein Hauptmotiv der Reformation darzustellen, wohl aber deren „Sitz im Leben", ein Milieu, in dem sich die Reformation entfaltete und das sie zugleich radikalisierte (56f). Freilich würde man sich gelegentlich wünschen, dass die Impulse, die innerhalb des Wittenberger und Zürcher Lagers zur Ablösung von einer Klerusverfassung der Kirche führten, stärker gewürdigt würden; so gleitet G. etwa in seiner Studie über „Merkmale radikaler Religiosität" unter dem Titel „Das zögernde Reich" (119–163) sehr rasch vom Konzept des allgemeinen Priestertums in Luthers Adelsschrift zur Anwendung antiklerikal inspirierter Kritik gegen Luther durch Müntzer und Karlstadt über (134–138) – und bestätigt so, dass der Begriff der „radikalen Reformation" für den linken Flügel droht, die Radikalität des

reformatorischen Hauptstroms unterzubestimmen. Es ist irritierend, dass diese Tendenz sich hier einerseits durchaus in einem jüngeren Aufsatz wiederfindet, ebenso aber auch in einem anderen erst wenige Jahre alten Beitrag eine sehr viel ausgewogenere Darstellung über den Weg „Von der Kleriker- zur Laienkultur" (238–266) zu lesen ist, die insbesondere auch die Bildungskultur im Kontext der Wittenberger Reformation würdigt.

Schon diese Rede von „Kleriker-" und „Laienkultur" zeigt an, wie G. seine klassischen Themen in die neuen Fragestellungen, den cultural turn der Geschichtswissenschaften einzeichnet. Ausdrücklich findet sich bei ihm ein „Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept" zum Verständnis der Täufer, in das sich dann auch die Einzelstudien zur Täuferforschung einzeichnen lassen, die am Ende des Bdes zu Fragen des Bilderstums, täuferischer Aufstände in der Schweiz, der Gütergemeinschaft in Mähren und der Gender-Typiken unter den Täufern versammelt sind. In diesen kulturhistorischen Horizont gehört auch die im Rahmen des Bdes schon vergleichsweise alte Studie über Träume und Visionen aus dem Jahre 1989, in der das ganze Panorama reformatorischen Umgangs mit diesen Phänomenen aufgeschlüsselt wird.

Dass G. von neuen Fragestellungen nicht unberührt bleibt, scheint Ausdruck einer großen Neugier zu sein. In den Überschriften der Beiträge begegnen gerne Begriffe wie „neu" (343) oder „revisionistisch" (292) zur Bezeichnung des eigenen Vorgehens, ja gelegentlich versucht er auch, Foucault für die Reformationsforschung fruchtbar zu machen (246; 269ff), wobei freilich der Eindruck entsteht, dass Foucaults schmales Bändchen „Was ist Kritik" G. erheblich stärker beeinflusst hat als seine zum Teil ebenfalls zitierten umfassenden Monographien mit diversen Diskursanalysen.

Das zeigt auch den immer wieder stark theoretischen Zugriff von G., der sich auch in typologisierenden Studien niedergeschlagen hat – neben den genannten Ausführungen zu Merkmalen radikaler Religiosität ist hier auch der Beitrag „Eine ‚bewegte Epoche'" zu nennen, der sich der „Heterogenität reformatorischer Bewegungen" widmet (23–53): Ein Jahr, bevor die „Reformationstheorien" von Hamm, Moeller und Wendebourg erschienen (Göttingen 1995), hat G. hier bereits zu dem in diesem Disput umstrittenen Moellerschen Konzept einer „lutherischen Engführung" kritisch Stellung genommen und für eine breitere Einordnung in ein sozialhistorisches Verständnis gesellschaftlicher Bewegungen plädiert.

Auch hierüber mag und kann man streiten (und es ist etwas bedauerlich, dass die Diskussion um den vorzüglichen Reformationstheorien-Bd den Ansatz von G. doch stark in den Hintergrund hat treten lassen). Aber gerade darin besteht das Anregende und Weiterführende dieser Studien: dass hier gar nicht erst der Versuch gemacht wird, Abschließendes zu schreiben, sondern vielmehr die Offenheit des Denkens geübt wird. Für diese Anregungen und ihre Sammlung in einem Bd darf die reformationshistorische Forschung dankbar sein. Dank und Freude wären sogar noch größer, wenn ein Register die Beiträge erschließen würde.

Jena Volker Leppin

Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, hg. v. Anna Ohlidal / Stefan Samerski. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 337 S. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 28), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–515–08932–6

Der vorliegende Sammelband präsentiert die Ergebnisse eines Workshops über jesuitische Frömmigkeitskulturen in Ostmitteleuropa, der 2003 im Rahmen eines Projekts zur Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa stattfand. Herausgeberin und Herausgeber vom Geisteswissenschaftlichen Zentrum Ostmitteleuropa (GWZO) in Leipzig betonen in der Einleitung den Anschluss an die Konfessionalisierungsforschung, die hier exemplarisch anhand der von Jesuiten getragenen Frömmigkeitskulturen in Ostmitteleuropa durchgeführt wird. Eine konzeptionelle Grundentscheidung besteht darin, auf ordensimmanente Ansätze und die Vorstellung des stringenten Ordensprogramms zu verzichten und eher von einem wechselseitigen Rezeptionsprozess auszugehen, der andere Einflüsse und das regionale Umfeld einbezieht. Jesuiten sollen also weniger als agierende Subjekte der Konfessionalisierung betrachtet werden, sondern mehr in der Binnendifferenzierung und der Interaktion mit dem politischen, kulturellen und religiösen Umfeld. Durch diese Perspektive soll einerseits eine „Entmythologisierung" des Ordens und andererseits eine „Bodenhaftung" des Konfessionalisierungsprogramms ermöglicht werden. „Wird das komplexe Gebilde ‚Gesellschaft Jesu' einer Binnendifferenzierung unterzogen und an den lokalen Kräftefeldern mit ihrer je eigenen Lebenswelt und Glaubenspraxis gespiegelt, werden multifunktionale Phänomene und ein Zwang zum Arrangement mit dem situativen Kontext wenigstens in der Anfangszeit des Ordens deutlich." (9)

Die interdisziplinär angelegten mikrohistorischen Studien sind locker in drei Abschnitte gegliedert, die jeweils die „vertikale" und die „horizontale" innerkonfessionelle Interaktion sowie die „interkonfessionelle" Interaktion behandeln. Die Beiträge zur vertikalen Interaktion erörtern Vernetzungspunkte zwischen verschiedenen hierarchischen Ebenen. Einen guten Überblick über „Jesuitenliteratur und Frömmigkeitspraxis in Ungarn" verschafft der erste Beitrag von Gábor Tüskés, der geistliche Literatur und konkrete Frömmigkeitspraxis in der kontextuellen Rezeption beschreibt, in diesem Prozess u. a. auf die herausragende Gestalt des Péter Pázmány verweist und Formen einer „überkonfessionellen Frömmigkeit" entdeckt (35). Maria Craiun behandelt mit Blick auf Liturgie, Sakramente, Heiligenkult und Theater einleuchtend die Transformationsprozesse im frühmodernen Transsylvanien (Siebenbürgen). Einen magistralen Beitrag zur „jesuitischen Bildpolitik zwischen Überwältigung und Überprüfbarkeit" liefert Jens Baumgarten am Beispiel der Jesuitenkirchen in Glatz und Breslau, indem er ausgehend von Bellarmins *teologia del visible* und den Traktaten von G. Paleotti und D. Ottonelli den Transfer dieses ästhetischen Modells in Schlesien darstellt. Dessen Umsetzung interpretiert er mit den Kategorien des für den Barock wesentlichen „Transitorischen" und des „Performativen", wodurch die visuelle Wahrnehmung der Gläubigen habe kontrolliert und die Produktion innerer Bilder diszipliniert werden sollen. „Ohne das rechte Bild kein rechter Glaube" (92). Stefan Samerski stellt in einem eingehenden Aufsatz die Revitalisierung einer religiösen Bruderschaft am Beispiel der Annenbruderschaft in Olmütz dar, wobei er ein „Ringen zwischen Olmützer lokaltypischen und zentralorganisierten jesuitischen Devotionsformen" feststellt. Der „Statuenschmuck der Prager Karlsbrücke in der Bildpropaganda der Gesellschaft Jesu" ist der Titel des Beitrags von Michal Šronk, der die Einfügung jesuitischer Skulpturengruppen (Ignatius von Loyola, Francisco Xavier und Francisco Borja) erzählt, aber auch die urbanistische Relevanz erläutert. Im Abschnitt über die „horizontale" Interaktion, der Beiträge über Kooperation und Konfrontation auf strukturell gleicher Ebene bündelt, untersucht Helga Penz unter der Frage „Jesuitisieren der alten Orden?" die Kooperation der Jesuiten mit den österreichischen Stiften, die eine eigenartige Klosterlandschaft ausbildeten. Dabei werden „strategische Partnerschaften" deutlich, die Integration in alte Netzwerke und die Reaktivierung alter Traditionen, aber auch das spannungsvolle Zueinander von Tradition und Innovation. István Fazekas befasst sich mit der Jesuitenfrömmigkeit und Priesterausbildung am „Pazmaneum", dem Ungarischen Seminar in Wien, wobei der Vf. quellengestützt auf Hausordnung, Leben und Frömmigkeitsformen eingeht, ohne die disziplinären Konflikte zu verschweigen. Nur in diesem Beitrag kommen die ignatianischen Exerzitien mehr als beiläufig zur Sprache (170f). Ein weiterer Beitrag (Petr Mat'a) vergleicht unter dem Titel „Zwischen Heiligkeit und Betrügerei" die Arme-Seelen-Frömmigkeit zweier „charismatischer" Gestalten der Zeit, des Karmeliten Cyrillus a Matre Dei, der eng mit dem Kult des Prager Jesuskinds verbunden ist, und des Exjesuiten Hieronymus Gladich in Preßburg, dessen Verhalten doch eher als marginal anzusehen ist. Anna Ohlidal befasst sich in ihrer Lokalstudie mit der Rolle der Jesuiten bei der Wiedereinführung von Wallfahrten nach Sankt Johann und Altbunzlau, die nicht zuletzt dem Kult böhmischer Heiliger (Ivan, Wenzel) dienten. Schließlich untersucht Martinio den „Anteil der Jesuiten an der Errichtung der Kalvarienberge in der Österreichischen Provinz" des Ordens, die im 17. Jh. außer Teilen des heutigen Österreich auch Slowenien, Kroatien und Serbien, Ungarn, die Slowakei und Rumänien umfasste (Karte S. 255). Im dritten Abschnitt des Sammelbandes, welcher Beiträge zur interkonfessionellen Interaktion zwischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen umfasst, analysiert Lilya Berezhnaya mit eschatologischem Fokus das homiletische Werk der zwei polnischen Jesuiten Piotr Skarga und Tomasz Modzianowski im multikonfessionellen Kontext des polnisch-litauischen Großreichs, während Pál Ács die „Revision protestantischer Geschichtsvorstellungen" im Predigtwerk des berühmten ungarischen Jesuiten (und späteren Erzbischofs und Kardinals) Péter Pázmány untersucht und damit ein kleines wissenschaftliches Kabinettstück liefert. Im letzten Beitrag des Bdes untersucht Marcin Wisocki die „Rezeption jesuitischer Ideen in der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenkunst Pommerns" am Beispiel des Stettiner protestantischen Pastors Daniel Cramer, der einerseits von der „jesuitischen Seuch" sprach, doch andererseits emblematische Grundfiguren rezipierte, wie denn auch die Emblematik des flandrischen Jesuiten Hermann Hugo pommerisch aufgegriffen wurde.

Insgesamt bieten die mikrohistorischen Studien einen interdisziplinären Überblick über die jesuitische Frömmigkeitskultur, die in Ostmitteleuropa spezifische Synthesen mit den vorgefundenen kulturellen und religiösen Mustern einging. Der Zeitraum umfasst 130 Jahre der frühen Neuzeit (1570–1700), schließt also das 18. Jh. aus. Die Regionalstudien beziehen sich vornehmlich auf Ungarn und Siebenbürgen, Polen und Schlesien, Böhmen und Pommern sowie auf die mehrere Nationen umfassende *Provincia Austria Societatis Iesu*. Der Bd siedelt sich, was die historiographische Ausrichtung angeht, im Rahmen des Paradigmas der Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung an und bietet durch die meist stark quellenbezogenen Lokalstudien ein buntes Bild der multikonfessionellen Zeit und des multikulturellen Raums, das freilich nicht in allen Aspekten die Tendenz zur konfessionellen Abgrenzung bestätigt. Die Beiträge sind durchweg solide gearbeitet und dokumentiert und zeigen eine erfreulich breite Forschung zur Frömmigkeitsgeschichte. Von besonderer Bedeutung ist der materialreiche und sorgfältig edierte Bd dadurch, dass zahlreiche Beiträge Quellen und Literatur in mittelosteuropäischen Sprachen wie Polnisch, Ungarisch, Tschechisch erschließen, die sonst mangels Sprachenkenntnis verschlossen bleiben. Dass die jesuitische Programmatik, die John O'Malley meisterhaft nach den

Kategorien einer pastoralen Triade und der Schulbildung systematisiert hat, in jeweiligen Kontexten neue, oft überraschende Synthesen herausbildet, ist trivial. Nichttrivial sind dagegen die Ergebnisse, die der Bd in seinen Mikrostudien lokal oder regional exemplarisch herausarbeitet. Dabei dürfte den ignatianischen Exerzitien, deren Rolle nur in der institutionellen Form der Priesterausbildung am Pazmaneum thematisiert wird, eine größere Bedeutung zukommen, als die Studien erkennen lassen; dies dürfte damit zusammenhängen, dass diese typische Frömmigkeitspraxis in ihrer spirituellen und ethischen Nachhaltigkeit erheblich schwerer zu erschließen ist als schriftliche Dokumente oder architektonische Artefakte. Gewiss wird man die jesuitische Programmatik nicht auf die Konfessionalisierungsproblematik reduzieren können, da diese nicht ihr Ziel war und sie überdies auch in außereuropäischen Kulturkontakten zum Tragen kam; dort löste sie ganz anders geartete kontextuelle Rezeptionsprozesse und Synthesen aus, die in der jüngsten Zeit verstärkt interdisziplinär erforscht werden (cf. 8f, Anmerkungen). Daraus ergibt sich das Forschungsdesiderat eines interkulturellen Vergleichs kontextueller Frömmigkeitskulturen der frühen Neuzeit. Der vorliegende illustrierte Bd bietet dafür immerhin ein gewichtiges Teilstück, dessen Bearbeitung aus politischen Gründen lange Zeit brach lag.

Frankfurt a. M. Michael Sievernich

Theologiegeschichte

Burger, Christoph: **Marias Lied in Luthers Deutung.** Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55). Aus den Jahren 1520/21. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 209 S. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 34), geb. € 79,90 ISBN: 3–16–149066–5

Ein Kommentar zu einem Kommentar mag ungewöhnlich sein. Aber eine durchgehende Auslegung eines Textes ermöglicht wohl doch eine umfassende Präsentierung des kommentierten Textes. Eine mehr systematische, nur an einzelnen Themen oder gar nur Begriffen orientierte Untersuchung wird auf manche interessante und wichtige Aspekte kaum eingehen können. Allerdings wird sich die Mühe, einen Text Satz für Satz auszulegen und zu kommentieren, wohl nur lohnen, wenn die Vorlage selber von einiger Bedeutung ist. Christoph Burger hält Luthers Übersetzung und Auslegung des Magnifikat auch für theologisch gehaltvoll und wichtig. Deshalb bedauert er es auch, dass dieses Werk des Reformators bisher in der Forschung nicht die Beachtung gefunden hat, die es eigentlich verdient hätte. Das mag damit zusammenhängen, dass Luthers Kommentar eher seinen „erbaulichen" Schriften zugerechnet wurde (und wird) als seinen eigentlich theologischen. Der Vf. übersieht natürlich nicht das pastorale Anliegen des Autors. Ein Zeichen dafür ist schon die Tatsache, dass Luther „Marias Lied" auf Deutsch ausgelegt hat. Er dachte also auch an Laien als mögliche Leser. Durch die schon 1525 erschienene lateinische Ausgabe sollten auch Gebildete in den Kreis möglicher Interessenten einbezogen werden. Darum erscheint dem Vf. die Charakterisierung als „Erbauungsschrift" nicht angemessen; er sieht in dem von ihm behandelten Text eher ein Beispiel für „Frömmigkeitstheologie". B. will die Magnifikatauslegung „in den Zusammenhang der Aktivitäten des Theologieprofessors Luther für Laien" (1) stellen. Mit dem Bemühen, die „Ergebnisse der eigenen theologischen Arbeit für die Frömmigkeit breiterer Schichten fruchtbar" zu machen (V), steht Luther aber in einer Reihe mit anderen spätmittelalterlichen und reformatorischen Theologen.

Der Kommentar zu „Marias Lied" hat wohl doch eine stärkere Beachtung gefunden, als es die einleitende Bemerkung des Vf.s nahelegt. Im Literaturverzeichnis zu seiner eigenen Arbeit werden sechs neuere Übersetzungen und Ausgaben aufgelistet, die wohl für einen breiteren Kreis von Lesern gedacht sind. Außerdem findet sich die Magnifikatauslegung in einigen Sammlungen lutherischer Schriften. In der wissenschaftlichen Theologie ist sie ebenfalls nicht übersehen worden. H. Gorski (Die Niedrigkeit seiner Magd, Ffm. 1987, 60) behauptet sogar, dass sie „in der bisherigen Deutung von Luthers Mariologie eine große Rolle gespielt" hat. Auch er nimmt, wie seine Ausführungen (60–70) zeigen, Luthers Text theologisch ernst. Das gilt ebenso für H. Düfel (Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968, 113–134); er will das „Bild Marias in Luthers Auslegung des Magnifikat" aufzeigen. Als eine „Fundgrube" für die Mariologie des Reformators und für seine Meinung zur Marienverehrung hat sein Kommentar also schon seit Langem gegolten. Beide hier genannten Autoren wollen, wie sie ausdrücklich bemerken, mit ihren Untersuchungen auch einen Beitrag zum ökumenischen, v. a. zum lutherisch/römisch-katholischen Gespräch leisten. Luther hat in seiner Schrift Maria zweimal um ihre Fürsprache gebeten. Das erschien häufig als ein möglicher Ansatzpunkt für eine Verständigung zwischen den Konfessionen. Wie diese Bitte an Maria aber zu verstehen ist und was sich daraus ableiten lässt, ist wohl bis heute umstritten. Zu allem Genannten findet man in B.s Werk sicher auch eine Menge von Informationen und Hinweisen. Dennoch sind die Mariologie und die Marienverehrung Luthers sowie das ökumenische Gespräch über Maria keine Schwerpunkte in seinen Ausführungen.

Luther hat seine Übersetzung und Auslegung von „Marias Lied" (Lk 1,46b–55) in den Jahren 1520/21 verfasst, in einer Zeit also, die für ihn selber und für die Zukunft der von ihm angestoßenen Bewegung wichtig, ja entscheidend war. Zur gleichen Zeit erschienen von ihm noch andere bedeutende Schriften. Seine Theologie ließ sich sicher schon in ihrer Eigenart erkennen. Die Intention B.s ist m. E. darauf ausgerichtet aufzuzeigen, wie Luther einen wichtigen, ihm sehr vertrauten biblischen Text (das Magnifikat ist ein fester Bestandteil jeder Vesper) versteht und auslegt. Da es sich um ein Gebet handelt, das nach Lukas Maria gesprochen hat, die von Gott erwählt wurde, Mutter der Sohnes Gottes zu werden, ist nicht nur darauf zu achten, was gesagt wird, sondern man muss auch auf die Beterin schauen; denn an ihr lässt sich u. U. erkennen, wie und mit welcher Einstellung auch wir beten sollen.

Der eigentlichen Kommentierung von Luthers Schrift stellt B. eine längere Einleitung voran. Sie soll wohl zur Klärung von Fragen dienen, die sich bei der Lektüre ergeben können. Auf Bemerkungen über die Exegese Luthers folgt ein Abschnitt, der überschrieben ist: „Nur mit den Augen des Glaubens ist zu erkennen, wie Gott im Verborgenen tätig ist." Das kann m. E. als ein gewisser Vorgriff auf ein Thema verstanden werden, das in Luthers Kommentar selber vorkommt und zu dem der Vf. an entsprechender Stelle weitere Ausführungen macht. Ähnlich sind auch die Erklärungen zu den „Einfältigen" zu interpretieren. Die Einordnung der Schrift in ihren historischen Kontext ist aufschlussreich und informativ. Das gilt auch für den Vergleich von Luthers Kommentar zum Magnifikat mit Zwinglis und Müntzers Auslegung des ersten Kapitels des Lukasevangeliums. Die Einleitung insgesamt ist interessant; manches ist meiner Meinung nach aber zum Verständnis nicht unbedingt erforderlich.

Der „Widmungsbrief" an den Herzog Johann Friedrich von Sachsen ist für Luthers Verständnis des Magnifikat aufschlussreich. Er versteht den Lobpreis Marias nicht als einen politisch-sozialen Text, sondern, wie er es auch für Maria annimmt, als ein Gebet, in dem v. a. das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott thematisiert wird. Denn die „Niedrigen" und die hohen Herren sowie die Mächtigen, von denen im Magnifikat die Rede ist, sind nicht unbedingt nur die materiell Armen bzw. die in der Gesellschaft Angesehenen, die Reichen und Regierenden. Letztere sind zwar besonders der Versuchung ausgesetzt, sich selbst zu überheben und hoffärtig zu werden. Aber das muss nicht so sein. Der „Widmungsbrief" und das „Schlusswort", das ebenfalls an den jungen Herzog von Sachsen gerichtet ist, legen es nahe, die Magnifikatauslegung auch als eine Art Fürstenspiegel zu betrachten. Ganz ohne Relevanz für den gesellschaftlich-politischen Bereich ist Marias Lobpreis aber doch nicht. Allerdings könnte man sich für eine simple und unreflektierte Übertragung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse kaum auf Luther berufen.

Es würde zu weit führen, B.s Kommentierung in allen Einzelheiten vorzustellen. In ihr wird durchweg auf, wie mir scheint, überzeugende Weise deutlich, dass auch diese Schrift Luthers ganz den Besonderheiten seiner Theologie entspricht. So wird die Bedeutung des Glaubens betont. Dass der Mensch Gott gegenüber nichts ist und von sich aus nichts zu seinem Heil beitragen kann, das findet er auch im Lobpreis Marias wieder. Sie ist sich ihrer Niedrigkeit bewusst. Wenn sich Gott ihr zugewandt und an ihr Großes getan hat, dann ist das ein Grund, Gott zu danken und ihn zu preisen. Wie Gott wirkt bzw. das Eigentümliche seines Handelns erläutert Luther ausführlich im Anschluss an entsprechende Aussagen im Magnifikat. So handelt Gott z. B. schon dadurch, dass er den Menschen „ansieht". Maria hält viel von Gott (vgl. 47), weil er ihre Niedrigkeit, ja ihre „Nichtigkeit" angesehen hat. Man könnte noch vieles aufzählen, was Gott groß und mächtig erscheinen lässt, dem dann jeweils Gegensätzliches gegenüberzustellen wäre, was vom Menschen gelten würde (vgl. z. B. 91).

Im Schlussteil stellt der Vf. in sechs Abschnitten dar, was für ihn das Charakteristische der lutherischen Interpretation des Magnifikat darstellt. Hervorgehoben wird „Gottes Art, anzusehen und zu handeln". Die Bestimmung der Hochmütigen als Menschen, die auf sich selbst vertrauen statt auf Gott und ihm dadurch Glauben und Lob verweigern. „Gottes Weise, zu erniedrigen und zu erhöhen", wird noch einmal zusammenfassend beschrieben. Sehr kurz ist der Abschnitt über die rechte Weise ‚Maria zu ehren' ausgefallen. Die Neubewertung des Wortes *„humilitas"* durch Luther verweist nochmals auf das Thema, um das es ihm wohl v. a. geht. Schließlich wird noch einmal kurz darauf aufmerksam gemacht, dass die Schrift Luthers auch als „Fürstenspiegel" gelesen werden kann. Dadurch soll der Kreis der Adressaten keineswegs eingeschränkt werden. Gemeint sind die (alle) „Einfältigen", denen Gottes gnädige Zuwendung gilt; die einzig angemessene Antwort aber sind: „Gottesliebe, Gotteslob, vertrauensvoller Glaube" (185).

Durch B.s Kommentar wird eine bekannte und wohl auch beliebte Schrift des Reformators umfassend ausgelegt. Dass auch aktuelle Themen nur kurz behandelt werden, kann mit den Möglichkeiten, aber auch mit den Einschränkungen zusammenhängen, die eine durchlau-

fende Kommentierung mit sich bringt. Lesenswert ist das hier vorgestellte Werk für jeden, der sich dafür interessiert, wie Luther versucht hat, den spirituellen Gehalt seiner Theologie einem größeren Kreis von Lesern nahe zu bringen.

Coesfeld Heinrich Petri

Ioannis Calvini: Scripta didactica et polemica. Vol. 2: Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, hg. v. Mirjam van Veen. – Genf: Droz 2007. 149 S. (Ioannis Calvini Opera Omnia, Series IV), Ln CHF 87,00 ISBN: 978–2–600–01105–1

Die kritische Calvin-Edition legt mit der Brieve instruction eine polemische Schrift Calvins gegen die Täufer vor. Sie stellt eine Zurückweisung der Schleitheimer Artikel von 1527 dar und setzt sich in erster Linie mit der täuferischen Praxis der Gläubigentaufe und der Exkommunikation sowie mit dem Verständnis der weltlichen Obrigkeit und dem Eidverbot auseinander. Hinzu kommt (gegen Melchior Hoffman) eine Auseinandersetzung mit der Theologie der Inkarnation und mit der schon von Bullinger und Zwingli den Anabaptisten zugeschriebenen Lehre vom Seelenschlaf (welche bereits Thema von Calvins Psychopannychia aus dem Jahr 1534 war).

Die Ausgabe vermerkt Varianten der zweiten Ausgabe von 1545 im kritischen Apparat. Hingewiesen wird auf relevante Texte in zeitgenössischen Quellen sowie auf parallele Stellen in anderen Schriften Calvins (v. a. Institutio, Psychopannychia).

Die Einführung von Mirjam van Veen informiert skizzenhaft über den Hintergrund des Kampfes der Schweizer Reformatoren gegen die Anabaptisten, um schärfer herauszuarbeiten, warum es Calvin war, der aufgefordert durch Guillaume Farel 1544 diese Streitschrift gegen die Täufer verfasste. Sie wird in Abhängigkeit von vorausgehenden Auseinandersetzungen der Reformatoren (Zwingli, Bucer) mit den Täufern gesehen. Unerwähnt bleiben die früheren Erfahrungen und persönlichen Kontakte Calvins mit Täufern, vor allem während seiner Straßburger Zeit. Vor allem aber werden die Differenziertheit der Auseinandersetzung Calvins mit den Täufern und die thematische Brisanz der Schrift zu wenig herausgearbeitet. Dazu ist in zwei neueren Beiträgen von Hans Scholl (Einleitung zur Ausgabe und Übersetzung der Brieve Instruction in Bd 3 der Calvin-Studienausgabe [1999] sowie in einem Aufsatz von 2003) Erhellenderes zu lesen. Die Bibliographie (26–31) wirkt etwas zufällig zusammengestellt.

Chur Eva-Maria Faber

Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman, hg. v. Roman A. Siebenrock / Wilhelm Tolksdorf. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 442 S. (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 19), brosch. € 68,50 ISBN: 3–631–51130–2

Die 19. Folge der Internationalen Cardinal-Newman-Studien, besorgt von Roman A. Siebenrock und Wilhelm Tolksdorf, liegt vor. Eine „Newman-Renaissance", die Heinrich Fries in einem Artikel von 1974 in der deutschsprachigen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg (Matthias Laros, Otto Karrer, Erich Przywara, Theodor Haecker) und nach 1945 (neben den Genannten Heinrich Fries, Werner Becker, Johannes Artz und – wenn Luxemburg in der Newman-Forschung zu Deutschland gerechnet werden kann – Nicolas Theis) diagnostizieren konnte, ist zwar in der gegenwärtigen Theologie nicht festzustellen. Der Blick auf die Liste der Vf. der Beiträge der 19. Folge zeigt aber auch, dass sich im Augenblick ein gewisser Generationenwechsel zu vollziehen scheint. Verdiente Newmanforscher wie v. a. Günter Biemer, der sieben – einen davon in englischer Sprache – der insgesamt 16 Beiträge des Sammelbandes verantwortet, aber auch Hermann Pius Siller (107–125) und Karl-Dieter Ulke (179–195) werfen spezifische Schlaglichter auf das Werk Newmans. Geradezu programmatisch ist der Artikel „John Henry Newmans Aktualität. Ein Versuch zur Entfaltung seiner Bedeutsamkeit in der heutigen Kirche" (21–59) von Biemer. Der Ehrenvorsitzende der Deutschen Newman-Gesellschaft weist nicht zu Unrecht auf die durchaus bestehende Gefahr hin, „dass manche, die Newman zitieren, nur in seiner Begrifflichkeit ihre eigenen Gedanken oder ihre Denkrichtung bestätigen lassen wollen" (23). Es hat sich (verglichen mit der Zeit Newmans) inzwischen ein sozial- und geistesgeschichtlicher Wandel ereignet, der zumindest die Frage provoziert, ob es wissenschaftlich redlich ist, bestimmte Vorschläge Newmans gleichsam unübersetzt heute nur zu repetieren. Der bekannte und oft zitierte Artikel Newmans „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine" war für Jan H. Walgrave 1985 Anlass zur Äußerung einer gewissen Skepsis angesichts vorliegender Umfrageergebnisse (vgl. 42). Die Bestandsaufnahme, die Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben" im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997, vorgelegt hat, und die Konsequenzen, die er und andere Autoren wie Matthias Kroeger oder Harry M. Kuitert aus diesem Befund ziehen, können sich nicht nur nicht auf Newmans Theologumenon berufen, sondern entsprechen genau dem, was der gerade ernannte Kardinal in seiner „Biglietto Speech" (1879) als die Haltung des „Liberalismus" in der Religion beschreibt, die er zeitlebens bekämpft habe.

Versuche einer Neurezeption Newmans unter den geistigen Bedingungen zeitgenössischen Denkens finden sich in den Beiträgen von Bischof Gerhard Ludwig Müller („Glaubensbegründung und Glaubensgewissenheit": 61–76; „Die Theologie als Universitätswissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft: 263–278 – als Anmerkungen zu den Schriften „A Grammar of Assent" und „The Idea of a University"), Wilhelm Tolksdorf, des Vizevorsitzenden der Deutschen Newman-Gesellschaft („Letztgültigkeit oder Zustimmung aus Evidenz? Überlegungen zur Newman-Kritik Hansjürgen Verweyens": 77–106 – mit der etwas überraschenden Diagnose einer „fernen Verwandtschaft" von Newman und Verweyen), Roman A. Siebenrock, des Vorsitzenden der Deutschen Newman-Gesellschaft („‚Führe mich auf den Felsen, der mir zu hoch ist.' Die Bedeutung kritischer Institutionen für die Kultur persönlicher Glaubenserfahrung": 161–177 – zum notwendigen Wechselspiel kirchlich-institutionell verbürgter Autorität und persönlicher Glaubenserfahrung; Siebenrock rezipiert hier die von Karl Heinz Neufeld vorgetragene These der für das theologische Denken Karl Rahners konstitutiven „Ordenstradition" im Blick auf die ebenfalls kirchlich-kritisch verankerte Theologie Newmans), Franz Gmeiner-Pranzl („‚Fides nihil aliud est quam bona conscientia'. Gerhard Ebelings Interpretation des Gewissensverständnisses Martin Luthers": 215–240 – ein knapper Vergleich einer maßgeblichen Gewissenstheologie reformatorischer Provenienz mit der Position Newmans, wobei Gmeiner-Pranzl die entsprechenden Newman-Zitate oft aus der grundlegenden Dissertation Siebenrocks referiert) und Alfons Knoll („Unauffällige Spuren. Newman-Rezeption bei Wilhelm Knopf, Maria Knöpfler und Romano Guardini": 307–371 – ein Hinweis auf unterschwellige Newman-Rezeptionen). Ein persönlicher Rechenschaftsbericht des verstorbenen Newman-Forschers Vincent F. Blehl SJ („How I Became Involved in Newman Research": 375–384), ein Nachruf Biemers auf Blehl (385–387), und die Fortsetzung der vom International Centre of Newman Friends, Rom, erstellten Newman-Bibliographie (von 1998–2003) (391–435) beschließen den Bd.

Er demonstriert immerhin eine gewisse Anschlussfähigkeit Newmans an heutige theologische und kirchenpolitische Debatten und belegt auch immer wieder die von Biemer wiederholt apostrophierte „Vorläufer"-Funktion des englischen Theologen „zu bestimmten großen Gedanken, die im 20. Jh. den christlichen Glauben dem Verstehen öffneten" (9). In seiner Kritik an rationalistischen Limitierungen des Denkens (unter Ausschluss der Gott-Rede) nimmt Newman auch einen Grundduktus der Überlegungen Joseph Ratzingers (Benedikts XVI.) vorweg. Ob allerdings der Titel des Bdes so ganz glücklich gewählt ist, mag man bezweifeln. Die neuscholastischen katholischen Gegner Newmans im 19. Jh. hatten hier durchaus Vorbehalte. Karl-Dieter Ulke („Newman als Essayist": 179–195) beschreibt recht überzeugend die bildhafte, aber auch theologisch-tastende Sprache Newmans, die genau aus diesem Grund vielfach das zeitgenössische Publikum erreicht habe, weil sie sich eben einer essayistischen (zwischen strenger Wissenschaftlichkeit und bildhaft-symbolischer Dichtung changierenden) Terminologie bediene. Aber vielleicht meint das Wort „Sorgfalt" im Titel eher die unbestrittene (methodische und inhaltliche) Weite des Denkens Newmans.

Würzburg Wolfgang Klausnitzer

Zimmermann, Markus: **Die Nachfolge Jesu Christi**. Eine Studie zu Romano Guardini. – Paderborn: Schöningh 2004. 363 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–506–70122–0

Der hundertste Geburtstag Romano Guardinis im Jahr 1985 kann als Beginndatum einer erneuerten und wissenschaftlich vertieften Beschäftigung mit diesem Denker gelten. Seit Ende der 80er, Beginn der 90er Jahre erscheinen immer wieder Untersuchungen zu wesentlichen Themen bei Guardini. In die Reihe dieser Untersuchungen ist auch die hier zu besprechende Arbeit von Markus Zimmermann einzuordnen, die im Frühjahr 2002 als Diss. an der theol. Fak. der Pontificia Universitá Gregoriana in Rom eingereicht und für den Druck überarbeitet wurde.

Mit der Nachfolge Jesu Christi untersucht Z. ein Thema, das nicht nur im Gesamt des christlichen Lebens von entscheidender Bedeutung ist, sondern auch bei G. eine zentrale Stellung einnimmt. Allerdings scheint das Thema der Nachfolge, wie Z. in der Einleitung seiner Untersuchung (15–26) herausstellt, „explizit von G. gar nicht behandelt worden [...] zu sein" (21). Auch kann die Studie nicht einfach der Verwendung des Begriffs der Nachfolge in den Schriften G.s

nachgehen: Einerseits verwendet G. den Begriff in verschiedenen Zusammenhängen und Bedeutungen, anderseits ist das Thema der Nachfolge – besonders verstanden als das nachösterliche christliche Leben – implizit und subkutan in allen Schriften G.s enthalten. Z. lässt daher zunächst G.s Bestimmung der Nachfolge weitgehend offen, um in seiner Untersuchung aus dem Gesamtwerk G.s und, wo dies geboten ist, auch aus seiner Biographie sein Verständnis der Nachfolge Jesu Christi zu erheben. In den drei Hauptteilen seiner Studie arbeitet Z. auf die Erfassung des Nachfolge-Themas und der Nachfolge-Existenz bei G. hin, wobei der Bezug zum Thema nicht immer ein direkter ist, aber doch mitschwingt.

Der erste Hauptteil der Untersuchung: ‚Bonaventurianisches Fundament' (27–107) erarbeitet die denkerischen Grundlagen G.s. Nach einem kurzen biographischen Hinweis auf die Mühen des jungen G., seinen eigenen Lebens- und Studienweg zu finden, und einer äußerst knappen Analyse seines schon in frühen Jahren entwickelten ‚Gegensatzdenkens' erhebt Z. aus verschiedenen Werken G.s über Bonaventura, mit dessen Denken er „offensichtlich wesensverwandt" (32) war und mit dem er sich sowohl in seiner Diss. als auch in der Habil.arbeit beschäftigt hat, Grundpositionen des Denkens G.s. Besonders wichtig erscheinen folgende Themen, die G. bei Bonaventura fand: Die Gestalt Jesu Christi als *medietas* und *mediator* („Jesus Christus ist als Mittler zwischen Gott und Mensch zugleich die universale wie konkrete Mitte des Seins") (33), die Bedeutung des gesamten irdischen Lebens Jesu für die Erlösung sowie der Nexus zwischen Theorie und Praxis: Theologie im Dienst der Nachfolge. Die Bedeutung von Jesus als ‚Mitte und Mittler' für G. zeigt sich u. a. in seinem Konzept ‚katholischer Weltanschauung', das Z. am Ende dieses Hauptteils vergleichsweise ausführlich darstellt (90–107). Dieses in G.s Antrittsvorlesungen in Berlin 1923 entwickelte Konzept weist Christus als denjenigen auf, der – als Gott-Mensch – außerhalb und innerhalb der Welt steht und darum allein den Blick hat, der die Welt als ‚Ganzes' erfasst, ohne jedoch in Beziehungslosigkeit zu ihr zu stehen. Durch den Glauben kann der Mensch in den Standpunkt Christi eintreten und gleichsam mit seinen Augen die Welt ‚anschauen'. Allerdings kann der einzelne Glaubende wegen seiner subjektiven Beschränktheit diesen Blick nicht vollständig mitvollziehen. Wohl kann dies die Kirche als übergreifende Einheit, an deren Blick der einzelne, in sie eingefügte Mensch teilhaben kann. Das Konzept G.s ist wichtig für das Thema der Nachfolge, da die schauende Weltbetrachtung den Christen zum Tun herausfordert. Es ist daher, wie Z. am Ende dieses ersten Hauptteils seiner Studie feststellt, „Voraussetzung und Aufforderung zur Nachfolge Christi" (107).

Im zweiten Hauptteil seiner Studie: ‚Autoritätsanspruch und personal (ge)horchender Freiheitsvollzug' (109–220) untersucht Z. wichtige Aspekte der theologischen Anthropologie G.s. Er setzt bei frühen Beiträgen G.s an, die vor dem Hintergrund der Jugendbewegung die Themen von Autorität, Gehorsam und Freiheit behandeln. Darin wird herausgestellt, dass der Mensch sich nicht in der Selbstbehauptung verwirklicht, sondern in der Hingabe an das ‚Du' Gottes, das ihm jedoch konkret in der Kirche entgegentritt, der darum Gehorsam zu leisten ist. Tiefer begründet wird dieser Gehorsam von Jesus Christus her, dessen irdisches Leben ganz vom in Demut gelebten Gehorsam gegenüber Gott geprägt war. Was die Gestalt Christi betrifft, strebt G., wie Z. deutlich macht, nicht eine begrifflich-systematische Erfassung an, sondern nähert sich ihr intuitiv-schauend. G.s Sicht erschließt Z. anhand der Schrift ‚Ein Gespräch vom Reichtum Christi', entstanden im Jahr 1921. In einem fiktiven Gespräch bringen hier drei Freunde verschiedene Aspekte der Christusgestalt und damit verbundene Typen der Christusfrömmigkeit vor. Am Ende des Gesprächs aber steht eine ‚vierte Person' im Raum: Christus selbst, der über allen ‚Typen' steht und sie zur Einheit bringt, ohne sie aufzulösen. Diese vierte Person, Christus, befindet sich, so interpretiert Z., *in* den Gesprächspartnern. Es geht um eine pneumatische Einwohnung Christi, die G. in anderen Werken als wechselseitige In-Existenz bezeichnet.

Nachdem so die Christusgestalt und der Bezug zu ihr erfasst ist, kann Z. Themen besprechen, die G. beschäftigten und dessen thematische Weite und Vielfalt aufzeigen, aber auch sein Bestreben „in den verschiedenen Lebensbereichen zur Nachfolge Christi anzuleiten" (138). Anhand von meist sehr kurzen Analysen vieler Schriften G.s bespricht Z. die folgenden Themen: Freier Gehorsam im Kontext christlicher Existenz (137–150), Freiheit und Geist (150–159), Person, Begegnung und Gnadenrealität (159–176), christlicher Existenzvollzug am ‚Ende der Neuzeit' (177–201), politische Existenz und verantwortete Macht (201–220). Die besprochenen Themen machen nicht nur deutlich, dass die ‚Nachfolge Christi' mit allen Bereichen des menschlichen Lebens zu tun hat, sondern bringen auch viele weitere Klärungen zu wichtigen Konzepten G.s, wie zum Gehorsam Christi in seiner Bedeutsamkeit für die Nachfolge (vgl. 144–145) und zum zentralen Begriff der In-Existenz (vgl. 157–159).

Der dritte und letzte Hauptteil der Arbeit: ‚Eigenspiritualität und liturgisch-ekklesiales Gottesbergen' (221–304) thematisiert die persönliche Frömmigkeit in ihrem Spannungsverhältnis zum objektiven Anspruch von Liturgie und Kirche.

Ausführlicher als in den anderen Hauptteilen setzt Z. hier biographisch an und beschreibt verschiedene Erlebnisse G.s, die wegweisend für sein Leben wurden, besonders die ‚Bekehrungserfahrung' in seiner Münchener Studienzeit. Hier führte das Bibelwort Mt 10,39: ‚Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen' (Formulierung G.s, zitiert 234) G. zur Hingabe an Gott durch die Entscheidung für die Kirche. Z. spricht im Zusammenhang dieser und anderer Erlebnisse G.s von „mystischen Erfahrungen des Gotteslichtes und dessen Belehrung und Weisung" (232), die er neben der in der Gegensatzlehre formulierten philosophischen Wahrnehmung der konkreten Wirklichkeit und der theologischen Konzeption katholischer Weltanschauung als eine dritte ‚Präsupposition' von G.s Denken und Handeln ansieht (vgl. 232). Von hier aus analysiert Z. die Lehre G.s über das (persönliche) Gebet (238–257) und seine Beiträge zur Liturgie der Kirche (258–286). Dabei wird das Gebet als Grundkategorie der persönlichen Realisierung der Gottesrelation als ein Fundament christlichen Existierens erwiesen. In der ‚objektiven' Liturgie wird das Leben des geschichtlichen Jesus Christus gegenwärtig: Da er – als Sohn Gottes – aller Zeit ko-existent ist, kann er – als Mysterium – gegenwärtig kommen im liturgischen Vollzug. Immer wieder tritt in den Ausführungen Z.s der Begriff der In-Existenz hervor. Diese wird für G. „geboren durch das Pfingstereignis: Christus steht dann im Glaubenden und der Glaubende in Christus" (255). Auf besondere Weise hat Paulus diese In-Existenz erfahren durch sein Damaskuserlebnis. Für das Thema der Studie Z.s erweist sich die In-Existenz als „Fundamentalbegriff für die Bestimmung und Identität der Nachfolge Jesu Christi" (293), als „Begriff, der das eigentliche geistliche Kerngeschehen bezeichnet" (303). Der letzte Hauptteil schließt daher mit dem „in-existenten Bekenntnis des Galaterbriefes […]: ‚Ich lebe, doch nicht mehr ich [als natürliches Selbst], sondern der in mir lebt, ist Christus'" (304).

Das die Studie Zs. beschließende ‚Fazit' ist denkbar kurz (305–312). Auf weniger als einer Seite bestimmt er das Ergebnis im Kern, um danach in knapper Durchsicht die Untersuchung zu resümieren, expliziert noch einmal die entscheidende Kategorie des ‚In' und gibt einen kurzen Hinweis auf die Aktualität. Nachdem Z. betont hat: „Die Nachfolge Christi ist das Tun Jesu Christi selbst", ermöglicht durch „das ‚Geschenk' der *In-Existenz Christi*" (305), formuliert er als Ergebnis: „Das Nachfolgeverständnis bei G. zeigt diese Untersuchung unwiderruflich als – die Einwohnung Jesu Christi implizierendes – *pneumatisches In-Christus-Sein als ekklesiale Existenz* bzw. theologisch anthropologisch formuliert als *inkarnatorisch-pneumatische Personalität im ekklesialen Vollzug* auf" (306).

Z. erhebt ein wichtiges Thema G.s aus dessen Gesamtwerk, auch unter Verwendung von unveröffentlichtem Material. Es gelingt ihm, viele Aspekte des Denkens G.s zur Sprache zu bringen und doch die Linie der Untersuchung zu wahren, wobei allerdings vom Leser ein konzentriertes Mitdenken gefordert ist. Der zugänglichen Sprache G.s und dessen ruhigen Gedankengängen setzt Z. manchmal sehr knappe Analysen entgegen. Ob dabei seine äußerst dezidierten Aussagen zu G., der selbst seine Werke als ‚Gelegenheitsarbeiten', ‚Versuche', als durchaus ‚Vorläufiges' angesehen hat, den Gedanken G.s in jedem Fall Recht tun, kann zumindest gefragt werden. Was die aus der Biographie erhobenen richtungweisenden Erlebnisse G.s betrifft, setzt Z. mit ihrer Bezeichnung als „mystische Erfahrungen des Gotteslichtes" (232) offensichtlich einen sehr weitgefassten Begriff der Mystik voraus.

Ein Verdienst der Studie Zs. besteht zweifellos darin, Aspekte und Schriften G.s, die bisher zu wenig beachtet wurden, nicht nur in seine Untersuchung einzubeziehen, sondern auch überzeugend ihre Wichtigkeit zum Verständnis der Position G.s und ihre theologisch-wissenschaftliche Bedeutung herauszustellen. Dies gilt beispielsweise für die Diss. und Habil. zu Bonaventura, für die Lehre G.s über das Gebet (‚Vorschule des Betens') und für den Beitrag: ‚Ein Gespräch vom Reichtum Christi'. Dieses letzte Werk, das G. sogar in die mit ‚Versuche' untertitelte Aufsatzsammlung ‚Auf dem Wege' (1923) nur mit einer ‚Zwischenbemerkung' aufnahm, wird allerdings von Z. mit der Kennzeichnung als „der zentralen Schrift G.s" (128) überbewertet. Z. begründet seine Beurteilung mit einer Briefnotiz G.s, er habe „den Schlüssel zum Wesen des Katholischen" (zitiert 130) gefunden. Eine größere Beachtung auch späterer Werke G.s zur Christusgestalt, wie z. B. ‚Das Wesen des Christentums', ‚Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament', ‚Die menschliche Wirklichkeit des Herrn' und besonders ‚Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments' (in späteren Ausgaben: ‚Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften') hätte zu einer für die Studie wesentlichen Klärung beitragen können. Dies gilt nicht nur für den ‚irdischen Jesus', dessen Gestalt für die christliche Nachfolge aller Zeiten relevant bleibt, sondern noch mehr für G.s Auffassung des nachösterlichen, ‚pneumatischen' Christus. Eine größere Beachtung dieses Aspekts bei G. hätte auch den so zentralen Begriff der In-Existenz noch weiter verdeutlichen können, da es der pneumatische Christus ist, der in-existiert. Auch die Kirche hätte in diesem Zusammenhang mehr thematisiert werden können. G. mag in Bezug auf die Innerlichkeit in der Kirche zurückhaltend sein (vgl. 255, Anm. 156). Tatsächlich aber ist die Relevanz der Kirche für die Nachfolge Jesu Christi, die Z. zu Recht häufig betont, letztlich erst von daher zu begründen, dass der pneumatische Christus wie dem Einzelnen, so auch der Kirche als Gesamtwirklichkeit inne ist, d. h. ‚in-existiert'.

Trotz dieser Anmerkungen und Hinweise ist die Untersuchung Zs. als beachtenswerter Beitrag zur Guardini-Forschung zu würdigen

und, wegen der Relevanz der Position Guardinis, auch darüber hinaus als wichtige Studie zur ‚Nachfolge Jesu Christi'.

Kerkrade Bernhard Hegge

Balthasar, Hans Urs von: **Priesterliche Spiritualität**. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2007. 101 S., geb. € 15,00 ISBN: 978–3–89411–401–5

In einer Anmerkung in seiner Schrift „Unser Auftrag" (1984), ein Buch, das v. a. einen Zweck hat, „zu verhindern, dass nach meinem Tod der Versuch unternommen wird, mein Werk von dem Adriennes von Speyr zu trennen" (Unser Auftrag, Freiburg ^{2}2004, 15), listet Balthasar 13 Arbeiten auf, die er zur Theologie des Amtes und insbesondere der priesterlichen Spiritualität verfasst hat. „Die Enttäuschung Adriennes an vielen Weltpriestern, die ihr begegneten, ihr ständiges büßendes Sich-Einsetzen für sie lösten meine Arbeiten über das Thema aus, Arbeiten, die die Theologie des Zölibats, der evangelischen Räte überhaupt für den Diözesanklerus forderten, ohne diesen den Ordensleuten angleichen zu wollen" (a. a. O., 108). Von diesen 13 Titeln hat der Johannes Verlag Einsiedeln sechs ausgewählt und sie in einem Bändchen als selbständige Publikation nun vorgelegt. Das zeitliche Spatium der Erstveröffentlichungen erstreckt sich von Juli 1968 bis 1979, also etwa ein Jahrzehnt. Die Artikel sind aber nicht in ihrer chronologischen Abfolge, sondern nach ihrem inhaltlichen Umfang angeordnet worden.

Auf das Geleitwort des damaligen Essener Bischofs Felix Genn folgt eine intelligente Einführung zu den Texten (11–18) von Vojtěch Brož, die genau das tut, was auch in dieser Besprechung beabsichtigt wird: die gedanklichen Leitmotive der Aufsatzsammlung zu markieren. Denn selbstverständlich erhebt das Bändchen nicht den Anspruch, einen dogmatischen Traktat über das Amt zu ersetzen, wie er in der speziellen Sakramentenlehre im Traktat „De sacramento ordinis" seine klassische Form gefunden hat. Die dogmatische Lehre wird vorausgesetzt. Ebenso wenig geht es um eine pastoraltheologische Abhandlung, die sich mit der Krise des Priesteramts abmüht, die ihre Auswirkungen im Priestermangel vornehmlich der westeuropäischen Länder zeigt und dort zu drastischen Veränderungen der geschichtlich gewachsenen pfarrlichen Strukturen zwingt. Was der Autor intendiert, ist die Entfaltung der priesterlichen Spiritualität aus der Quelle ihres christologischen Ursprungs.

Im Blick auf den Leitbegriff „Spiritualität" gilt es von vorneherein zu beachten: „Es gibt im letzten für Christen nur eine einzige: die Darlegung des liebenden und hoffenden Glaubens oder die Befolgung des doppelten Hauptgebotes. Die Weise, wie das in den verschiedenen ‚Ständen' und ‚Ämtern' der Kirche erfolgen kann, ist auf jeden Fall eine sekundäre Sache. Macht man daraus eine primäre, dann werden verschiedene Spiritualitäten gegeneinander gestellt und ausgespielt, als wären sie geschlossene und selbstgenügsame Wesenheiten und nicht Organe eines einzigen lebendigen Organismus, die ihre Sonderfunktion lediglich um der Einheit willen und durch deren Ausgliederung besitzen und nur durch den gemeinsam sie durchflutenden Blutkreislauf am Leben erhalten werden" (19). Diese Relativierung der verschiedenen Spiritualitäten in der Kirche ist ein Reflex der dogmatischen Zuordnung von gemeinsamem Taufpriestertum und Amtspriestertum, die, wie „Lumen gentium 10" einschärft, sich dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach unterscheiden und die beide auf das einzigartige Priestertum Jesu Christi bezogen bleiben.

An zweiter Stelle ist die in einigen Teilen (z. B. „Maria und das Priesteramt" 31–53) ausdrücklich formulierte, aber im Ganzen stets präsente Ekklesiologie hervorzuheben, die beim Basler Theologen eine klare marianische Mitte hat. „Das eigentliche Urbild der Kirche ist Maria, nicht Petrus, der nur eine Funktion an der Kirche ausüben wird" (23). Zwischen Maria-Kirche und Petrus-Kirche aber vermittelt die Gestalt des Johannes unter dem Kreuz. Die biblischen Gestalten der Evangelien werden zu Realsymbolen der Kirche.

Das dritte Leitmotiv liegt in der Akzentuierung der priesterlichen Vollmacht. Das Amt beinhaltet eine Vollmacht zur Ausübung von Autorität zum Wohle der kirchlichen Gemeinschaft. Die Sendung geschieht in Vollmacht, die im Geist der Demut und Liebe verwaltet werden muss.

Bevor den Aposteln von Jesus Christus das Leitungsamt übertragen worden ist, wurden sie zuerst in die existentielle Nachfolge auf das Kreuz hin eingeübt. Für Balthasar konkretisiert sich die Nachfolge in den drei evangelischen Räten. Armut, Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und Gehorsam sind die Form der besonderen Nachfolge. Die Quersumme des ganzen Bändchens hat ihren Fokus in den evangelischen Räten. Sie stehen auch im Mittelpunkt der von Adrienne von Speyr und Balthasar gegründeten Johannesgemeinschaft und seines Bemühens um die Lebensform der Säkularinstitute überhaupt. (Eine entsprechende Anmerkung in „Unser Auftrag" ^{2}2004, 100/111 listet 19 Arbeiten zur Thematik der Säkularinstitute auf!)

Betrachtet man die Aufsatzsammlung unter einem methodischen Gesichtspunkt, so dominiert die Methode der Bibeltheologie. Deshalb atmet die entfaltete Spiritualität biblischen Geist, sie wird formuliert mit dem biblischen Gotteswort. Es wird keine fremde Systematik von außen herangetragen, sondern die immanente „Systematik" der neutestamentlichen Schriften aufgespürt. Dabei fällt ein besonderes Augenmerk auf den Apostel Paulus. „Die praktische Kirchenlehre der beiden Korintherbriefe hat die gleiche Tragweite wie die Soteriologie des Römer- und Galaterbriefes. Sie hätte von der protestantischen Theologie genauso ernst genommen werden müssen wie diese. Denn sie übersetzt die Heilslehre in das Heute der Kirche, einer Kirche, die noch immer die grundlegende Struktur besitzt, mit der sie im apostolischen Zeitalter angetreten ist" (83). In einem Bändchen, das zu seinen letzten, im Todesjahr 1988 erschienenen zählt, hat der Basler Theologe die „praktische Kirchenlehre" der Korintherbriefe nochmals eingehend dargelegt; vgl. Paulus ringt mit seiner Gemeinde. Die Pastoral der Korintherbriefe (Kriterien 83), Trier 1988.

Noch ein ganz anderer Hinweis: Neben der besprochenen Aufsatzsammlung hat der Johannes Verlag ein längst vergriffenes Werk neu herausgegeben und in sein Verlagsprogramm aufgenommen: die ursprünglich 1958 in der Reihe „Quaestiones Disputatae" als Bd 3 erschienene Schrift von Heinrich Schlier (1900–1978): Mächte und Gewalten im Neuen Testament. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2007. 86 S. (Neue Kriterien 9). Kt. € 12,00/SFr. 18,00. ISBN 978–3–89411–398–8. Auch nach einem halben Jahrhundert ist die akribische Untersuchung keineswegs überholt. Dieses exegetische Kabinettstück des ehemaligen Bonner Neutestamentlers (1945–1968), der 1953 in Rom beim Spiritual des Collegium Germanicum et Hungaricum Wilhelm Klein S. J. (1889–1997) zum Katholizismus konvertiert ist, hat die Chance verdient, durch die Neuauflage seine Wirkungsgeschichte fortsetzen zu können.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Religionsphilosophie

Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name. hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 326 S. (Religion in Philosophy and Theology, 35), pb € 64,00 ISBN: 978–3–16–149792–6

Die meisten der zehn Beiträge gehen auf ein Forschungskolloquium des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie zurück, das 2005 in Zürich veranstaltet worden war. Sie kreisen um die theologische Regel, die einerseits festhält: *Deus definiri nequit*, da er kein Begriff ist, aber nur Begriffe definibel sind, die aber anderseits sehr wohl von der Benennbarkeit Gottes ausgeht, weil man anders von ihm nur schweigen könnte. Es ist ein großer Kreis, der da ausgemessen wird. Er reicht von der „Arbeit an altorientalischen Gottesnamen" über die „Pronunciation of the Names of God" bis zum Versuch einer an dem Pseudoareopagiten sich orientierenden *minimal theology* („Das Unendlichkleine des Namens"). Die religionsphilosophischen Essays weisen eine christliche Sinnspitze auf: „Das Problem der theologischen Rekonstruktion, Analyse und Kritik christlichen Redens und Denkens von Gott besteht eben darin, wie dieser auch nichtchristlich verwendete Ausdruck christlich unmissverständlich zu verwenden ist, so dass etwas pointiert Eigenes kommuniziert wird", heißt es in der von den Hg.n gelieferten „Einleitung" (13).

Der Sammelband gliedert sich in zwei Teile. Der erste hat den Titel *Gottesnamen*. Er wird mit einer umfangreichen Forschungsarbeit des Zürcher Religionswissenschaftlers Christoph Uehlinger eröffnet: „Arbeit an altorientalischen Gottesnamen. Theonomastik im Spannungsfeld von Sprache, Schrift und Textpragmatik". Darin wird der Hintergrund der biblischen Namenstheologie farbig und materialreich geschildert. Er ist wesentlich abhängig vom Medium der Keilschrift, etwa in der Vorliebe für reduktiv-abstrahierende Klassifikationen. – „Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen" beleuchtet Friedhelm Hartenstein (Hamburg), indem er aus religionsgeschichtlicher Sicht die nuancenreiche Entwicklung des Namens Gottes als Tetragramm im 2. Jh. v. Chr. nachzeichnet. Sein Fazit: „Der biblische Gottesname erweist sich auch durch die *präzise* Unschärfe (Hervorhebung im Original, WB), die das Tetragramm ‚umgibt', als ein tief in der Geschichte verankertes Symbol, dessen Unauslotbarkeit zu denken gibt" (95). – Der Tübinger Alttestamentler Erhard Blum steuert den Aufsatz bei „Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim'", der in der priesterlichen Pentateuchtradition vor der Mitteilung des Tetragramms „als Teilkomponente einer reflektierten schöpfungsgeschichtlichen Konzeption" erscheint (119), aber nicht inneralttestamentlich rezipiert worden ist. – Albert de Pury, ehedem in Genf lehrend, stellt die Frage: „Wie und wann wurde ‚der Gott' zu ‚Gott'?" Seine Antwort: Elohim wird seit dem Priester (P) als Gottesname verwendet. Er erfindet eine GOTT genannte Figur und damit wird er zum Begründer eines monotheistischen Gotteskonzepts. – Kristin de Troyer (Univ. of St. Andrews) liefert eine einlässliche, mit Illustrationen angereicherte Arbeit „The Pronunciation of the Names of God. With Some Notes Regarding *nomina sacra*". Ihre These wird in drei Schritten formuliert wie folgt: „The pronunciation of the Tetragrammaton was not an issue up till the second century B. C." Sodann: „The original rendering of the tetragrammaton was Theos", und endlich: „The translation into Kurios was, although dominant, not the only and eldest alternative" (144). Interessant ist der Nachweis, dass der Name JHWH mindestens bis ins 3., vielleicht sogar bis ins 1. vorchristliche Jh. ausgesprochen wurde. –

Kurz ist die Reflexion von Samuel Vollenweider, dem ebenfalls in Zürich lehrenden Neutestamentler, der v. a. anhand von Apok und Hebr die Zuordnung der Namen JHWH, Kyrios und Jesus unter die Lupe nimmt und zur Konklusion gelangt: „Die Jesusgeschichte bringt die Tragweite der Heiligung des Gottesnamens an den Tag" („‚Der Name, der über jedem anderen Namen ist'. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament").

Im Teil II variieren die restlichen vier der insgesamt zehn Aufsätze das Thema „Gott Nennen", das dem Gesamtwerk den Titel gegeben hat und deswegen als eigentlicher Scopus des Kolloquiums anzusehen sein dürfte. Er wird eingeleitet durch den Beitrag des Systematikers der Kath. Univ. Löwen Lieven Boeve „Negative Theology and Theological Hermeneutics: The Particularity of Naming God". In der neuen erfahrunggespeisten Religiosität des heutigen Europa erblickt er eine Form der apophatischen Theologie. Sie erfordere einen neuen hermeneutischen Prozess. – Um die „Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm" (Untertitel) geht es dem Beitrag „Eliminierter Name" von Heinrich Assel, seines Zeichens Systematiker an der Greifswalder Uni, in welchem bereits das Thema des letzten Aufsatzes anklingt: Die theologia minima als unendlich kleine Weise der Näherung an Gott, den Unendlichgroßen. – Der Mitherausgeber Philipp Stoellger widmet sich der Figur des „Im Namen Gottes", in welchem die Eigentümlichkeit der Gott-Rede beleuchtet wird: „Über Gott kann man nicht sprechen, ohne ihn zu nennen und damit anwesend werden zu lassen" (251). Der volle Titel lautet „‚Im Namen Gottes'. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff". – Der auf den Ps.-Dionysios zurückgehende Terminus der eben schon erwähnten Theologia minima ist das Zentrum des abschließenden Essays aus der Feder des Bonner Theologen Günter Bader „Das Unendlichkleine des Namens", das bedacht wird im Rückgriff auf das Corpus Dionysiacum, auf Nikolaus von Kues und auf H. Cohen.

Das Buch bietet viele religionsgeschichtliche, religionsphilosophische und systematische Anregungen zum behutsamen Verstehen des unendlichen und zugleich so oft missbrauchten Namens Gottes. Es ist nicht immer leicht zu verstehen und setzt – in einigen Beiträgen – eine erhebliche Breite religionswissenschaftlicher Kenntnisse voraus. Gute Hilfen zur Erschließung geben die Hg. durch Indices zu den Bibelstellen, den Autoren und den wesentlichen Begriffen.

Pentling Wolfgang Beinert

Alferi, Thomas: **„Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …".** Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion. – Freiburg i. Br.: Alber 2007. 452 S. (Phänomenologie. Texte und Kontexte, 15), kt € 44,00 ISBN: 978–3–495–48237–7

Gibt man im Internetportal *buchhandel.de* das Stichwort Jean-Luc Marion ein, dann erscheinen nur zwei Werke: Tobias Specker, Einen anderen Gott denken. Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion (Frankfurt a. M. 2002) und Thomas Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …" Damit ist schon ein erster Hinweis zur Relevanz der vorliegenden Monographie gegeben. Es handelt sich um eine gleichermaßen theologische und philosophische Pionierarbeit, da hier das Werk des in Deutschland noch wenig rezipierten „maître penseur" vorgestellt, interpretiert und in den theologischen Diskurs eingeführt wird. Bei Jean-Luc Marion handelt es sich um einen Denker, der nach dem Abtreten der mittlerweile klassischen Protagonisten der sogenannten Postmoderne oder des Poststrukturalismus wie François Lyotard, Michel Foucault und Jacques Derrida als einer der Hauptvertreter französischer Philosophie gelten kann. Um so bedauerlicher, dass bis dato keines seiner Hauptwerke ins Deutsche übersetzt wurde.

Marions Arbeit ist nach A. in drei Sphären einzuteilen (18ff): Am Anfang steht eine umfassende und prinzipielle Auseinandersetzung mit René Descartes, die sich besonders in drei Monographien niedergeschlagen hat: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) und *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Die zweite Dimension umfasst drei vornehmlich theologisch ausgerichtete Bücher: *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982) und *Prolégomènes à la charité* (1986). Zu nennen wäre hier auch *La croisée du visible* (1991), das einzige ins Deutsche übersetzte Buch M.s! Seit den 90er Jahren wird die Phänomenologie unter dem Begriff der „donation" neu bestimmt: *Réduction et donation* (1989), *Etant donné* (1997) und *De surcroît* (2001) sind hier zu nennen (21).

Während Specker vorwiegend die theologischen Arbeiten M.s analysiert, wendet sich A. der „phénoménologie de la donation" zu. Begründet wird dies zum einen dadurch, dass der Begriff „Gebung" – so die von A. vorgeschlagene Übersetzung von „donation" – das ganze Œuvre M.s bestimme, es wie ein Prisma zusammenhalte und zudem auf „dessen durchgängiges Interesse an Theologie" (27) verweise. Zum anderen aber ist die Zuwendung zur phänomenologischen Dimension M.s durch sein fundamentaltheologisches Interesse motiviert. A.s Interpretation zielt darauf „[v]on der ‚donation' / ‚Geben als Schenkung' her […] das Wesen des christlichen Glaubens verständlich zu machen" (26). Der Begriff der „Gebung" gehe zwar in der Mitte des marionschen Schaffens aus der rein (offenbarungs-)theologischen Reflexion hervor, werde dort aber nicht adäquat durch die rein philosophische Argumentation eingeholt. Hier sieht nun der Vf. eine Wende im Werk M.s (32), da sich dieser in der dritten Phase von der Figur einer auf Karl Barth zurückgehenden „dialektischen Theologie", die eine absolute Kluft zwischen Vernunft und Glauben postulierte, löse, und nunmehr gleichsam „eine rein philosophische Theorie der christlichen Offenbarung" entwickle (35). Nicht nur gehe es M. fortan darum, „die Offenbarung Jesu Christi auf dem Weg phänomenologischer Philosophie rational zu verantworten. Es gilt noch mehr: M. ist der Ansicht, dass einem Denken der Offenbarung Jesu Christi einzig und allein die phänomenologische Philosophie entspricht" (106). Eben deshalb gewinnt der Ansatz M.s für A. eine herausragende fundamentaltheologische Aktualität. Nach Art der anselmischen „fides quaerens intellectum" könne das „Ein-für-alle-Mal" der Zuwendung Gottes in Jesus Christus vor der autonomen Vernunft verantwortet werden. Dies zu zeigen, ist die erklärte Absicht der vorliegenden Diss.

Nach einer Rechtfertigung der angedeuteten fundamentaltheologischen Herangehensweise (15–40) stellt der Vf. die Theologie der „Gebung" in den frühen Schriften heraus (41–98). Unter der Entgegensetzung von „Idol" und „Ikone" grenzt sich M. zunächst in äußerster Schärfe von der herrschenden philosophischen Richtung ab. M. wendet sich nicht nur wie die Philosophie des 19. und frühen 20. Jh.s gegen die sogenannte „Metaphysik", sondern auch noch gegen deren „Überwinder" wie Husserl und Heidegger sowie deren Erben Levinas und Derrida. Für M. verfällt das gesamte bisherige Denken bis auf wenige Ausnahmen der Idolatrie. Von Pseudo-Dionysios und dem Theologen Hans Urs von Balthasar inspiriert vollzieht M. eine Radikalisierung der negativen Theologie. Jenseits des Seins könne Gott ausschließlich aus radikaler Distanz gleich einer „Ikone" verehrt werden. Der Tod Christi am Kreuz sei die „‚(Selbst-)Gebung' Gottes und sein eigenes ‚Hingegebensein'" (73). Der M. dieser Phase verortet die Theologie im Horizont der Eucharistie. Und wie nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils der Bischof der eigentliche Vorsteher der Eucharistiefeier ist, so „wäre im Letzten nur der Bischof legitimiert, Theologie zu lehren" (95). A. macht aber deutlich, dass und wie in M.s eigener Denkentwicklung die Einsicht durchbricht, dass „die Offenbarung und damit die Mitte des christlichen Glaubens […] nicht gegen, sondern mit Hilfe der Philosophie zu explizieren" sei (97).

Das dritte Kap. zeichnet unter der Überschrift „Von der Offenbarungsfrage zur ‚Phänomenologie der Gebung'" (99–132) die Verschiebung in der Problemlage auf, die sich dadurch ergibt, dass M. einerseits weiterhin auf eine quasi-fundamentaltheologische Legitimierung der Offenbarung ziele – so die These A.s – und andererseits jede Bezugnahme auf eine vorausgehende Offenbarung ablehne und stattdessen unter völliger Absehung einer im Voraus getroffenen Glaubensoption und im strengen Verfolgen allein philosophisch einsichtiger Denkgesetze die Möglichkeit christlicher Offenbarung aufzeigen wolle (99). Dabei wird die phänomenologische Methode M.s von jeder Form von Religionsphänomenologie (bes. 100–108) sowie von traditioneller Rationalität auch im Sinne einer sogenannten natürlichen Theologie abgegrenzt (108–128).

Die eigentliche Auseinandersetzung mit der dritten Werkphase M.s beginnt im vierten Kap. Sorgfältig und umfassend wird die „Selbstrevision der Phänomenologie" (133–284) nachgezeichnet. Zwar sieht M. bereits in Husserls „Logischen Untersuchungen einen Durchbruch in die ‚donation'", jedoch bedürfe dieser Neuansatz seinerseits der gründlichen Kritik. Hierbei zeigt A. zunächst, wie M. jenseits der Postmoderne versucht, die Husserlschen Vorgaben erneut fruchtbar zu machen (136–204). Während Husserl durch die Methode der transzendentalen Reduktion Gegebenheit der Gegenstände als solcher im reinen Bewusstsein herausarbeiten will, geht es M. nunmehr im Anschluss an die Husserlkritik von Levinas und Derrida darum, die Geschlossenheit des reinen Bewusstseins ebenso wie den noematischen Charakter der Bewusstseinsgegenstände zu dekonstruieren. Damit wird zunächst die Grenze zwischen bewusstseinsexternem Ding und dem im Bewusstsein erfahrenen Gegenstand unterlaufen (198ff). Sodann wird die Theorie des Horizonts, vor dem sich der Gegenstand als solcher konstituiert, in Frage gestellt und schließlich auch noch das *ego cogito* in seiner Geschlossenheit aufgesprengt. Die Kritik M.s zielt darauf, die Dynamik der „donation" als solcher ursprünglicher zu denken. Das Gegebensein des Gegenstandes und das Gegebensein des Bewusstseins werden damit zu unvordenklichen Kategorien jenseits aller Kategorialität. M. erreicht damit seinen Grundsatz: „[A]utant de réduction, autant de donation" (Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la pénoménologie). Analog zur Kritik an Husserl beabsichtigt die Auseinandersetzung mit Heidegger zu zeigen, dass dessen Rückgang auf die Frage nach dem „Sein des Seienden" und nach dem „Sinn von Sein" (220ff) nicht die Anfänglichkeit der „Gebung" erreiche. Nicht das Sein sei es, das zu Denken gebe, sondern die dem Sein vorgängige Gebung als solche. Anders als im theologischen Werk M.s wird die „donation" aber nicht mehr mit dem „Dieu sans l'être" identifiziert, vielmehr verweigert sich M. nun jeder weiteren Identifikation der „donation". Der Gebung tritt nunmehr ein geöffnetes Ich, das „Je hors d'être" als „Leistungsträger der Reduktion" entgegen (210). Die anfängliche „donation" des Phänomens führt zu einem „appell" oder Ruf an das Ich, das seinerseits außerhalb des

Seins steht und auf den Ruf antwortet. Das Subjekt erscheint bei M. weder als „absolutes Bewusstsein" (Husserl) noch als „Dasein" oder „Hirt des Seins", sondern als dem gegebenen Phänomen seinerseits „Hingegebener" (adonné): „Le monde ne peut se phénomenaliser qu'en se donnant à moi et me faisant son adonné" (Le phénomène érotique, zit. nach A. 283).

Bevor sich die Untersuchung ausgehend von diesem *status quaestionis* wieder dem Offenbarungsphänomen „im Zeichen der Gebung" zuwendet (285–438), analysiert A. den Anspruch der Theorien M.s. Ihr Ort innerhalb oder außerhalb der Metaphysikgeschichte, ihr Verhältnis zur Phänomenologie als Wissenschaft und ihr Auftreten als eine „erste Philosophie" werden thematisiert (286–306). Gerade an letzterer Fragestellung, die mehr dem Interesse des Interpreten als demjenigen M.s entspringt, zeigt sich die Herkunft des Autors aus der fundamentaltheologischen Schule Hansjürgen Verweyens. Die sehr sorgfältige Darstellung sowohl des objektiven (306–316) als auch des subjektiven Pols (316–334) der Gebung bleibt weitestgehend auf einer deskriptiven Ebene, lediglich am Ende des Abschnitts über den „adonné", die Gegebenheit des „Ich", werden erkenntnistheoretische und ethische Unzulänglichkeiten M.s konstatiert (334).

Im Verlauf des Abschnitts über die „Grade und Beschreibungsmöglichkeiten phänomenaler Gebung" (334–390) führt A. schließlich zur eigentlichen fundamentaltheologischen Fragestellung, die sich im Wesentlichen auf den Unterpunkt 5.4.5. „Die Offenbarung Jesu Christi als paradoxe Koinzidenz gesättigter Phänomene" (374–391) beschränkt. Der letzte Abschnitt, obgleich er vorgibt, den Begriff der „donation" noch einmal an der Schnittstelle zwischen Kulturwissenschaft, Philosophie und Theologie zu verhandeln, trägt kaum mehr zur fundamentaltheologischen Klärung bei, sondern ist v. a. der Auseinandersetzung mit dem kulturwissenschaftlichen Gabe-Modell von Marcel Mauss gewidmet. Der theologische Ertrag ergibt sich nun aus der Unterscheidung verschiedener Grade von Phänomenalität. M. unterscheidet anschauungsarme bzw. gebungsarme von „gesättigten Phänomenen". Der Begriff des „gesättigten Phänomens" resultiert aus der entgrenzten Intuition, in der sich die Intention als hingegebene erfährt. Die Anschauung (intuition) soll als freies Sich-Geben hervortreten, während die Ausrichtung des Bewusstseins oder des Daseins auf seine Sache vor dieser selbst zurücktritt bzw. sich ihr ganz hingibt (337–340). Bei dem „phénomène par excellence", dem bei Husserl (die Urgegenständlichkeit), Heidegger (das Sein), Levinas (der andere Mensch), Michel Henry (das auto-affektive Leben) noch Züge der Intentionalität zukommen, zielt M. darauf, eine reine „Gebung" der Sache selbst zu denken, die nicht mehr intentional geprägt ist. Als Paradigma einer durch subjektive Strukturen vorgezeichneten Intentionalität analysiert M. die Verstandeskategorien Immanuel Kants. Jede Vorstellung einer „formalen Bedingung von Erfahrung (341), von konstituierendem Ich (342) und von *adaequatio rei et intellectus* – also dem klassischen Begriff der Wahrheit – gelte es zu überwinden. Während die schwachen Phänomene in der Begegnung von Anschauung und Begriff, Erfahrung und Kategorie, *res* und *intellectus* entstehen, verhalten sich „gesättigte Phänomene" sperrig gegenüber jedem Begriff, jeder Kategorie und jeder Einsicht. Doch geschehe dies nicht aus einem Mangel an Anschauung, sondern einem „Exzess" des Sich-Gebens und der damit verbundenen Anschauung. Während die Wahrheit bei einem Mangel an begriffsgemäßer Anschauung unterbestimmt sei, während sie in der klassischen Wahrheitsdefinition in der Adäquation von Anschauung und Begriff (res et intellectus) bestehe, finde sich im „gesättigten Phänomen" ein Übermaß an Wahrheit (vgl. 349). Damit aber wird das „gesättigte Phänomen" zum Paradox (351f). Bezogen auf die Kategorien Kants formuliert M.: „il sera donc invisible selon la quantité, insupportable selon la qualité, absolu selon la relation, irregardible selon la modalité" (Le phénomène saturé 106) (351). „Ihre Wucht lässt sich weder berechnen noch ertragen. Ihre Helle blendet so sehr, dass mit ihr radikale Finsternis einhergeht" (351). Bezogen auf das bisher Gesagte unterscheidet M. vier Phänomentypen (354–359): Anschauungsarme Phänomene (formallogische, geometrische etc.; 354f), allgemeingesetzliche Phänomene (technische Objekte, naturwissenschaftliche Gegenständlichkeit, industrielle Produkte), gesättigte Phänomene (das historische Ereignis, das Idol bzw. Kunstwerk, den eigenen Leib, den Blick des anderen Menschen bzw. die Ikone) und das Offenbarungsphänomen. Hier kulminieren die vier Momente des saturierten Phänomens (Ereignis, Idol, Leib, Ikone). Hier ereigne sich die „donation pure" und die „saturation des saturations" (359, 376). M. verbindet nun das geschichtliche Ereignis mit der Qualitätskategorie („Qualitative Sättigung durch Unvorhersehbarkeit") und mit dem Werk Paul Ricoeurs; das Idol/Kunstwerk mit der Qualität der Unerträglichkeit und dem Werk Jacques Derridas; den Leib mit der Relation (Absolutheit) und Michel Henry sowie die Ikone / den anderen Menschen mit der modalen Sättigung durch Unanschaulichkeit und Emmanuel Levinas. Als *Summa summarum* erscheint nun die „Offenbarung Jesu Christi als paradoxe Koinzidenz gesättigter Phänomene", insofern sich in ihm ein geschichtliches Ereignis manifestiere, in welchem jedoch das erkennen wollende Bewusstsein von einem Idol geblendet, von einer leiblichen Gestalt beansprucht und vom Blick eines anderen Menschen vorgeladen sei (374). Während jedoch M. damit nicht die Grenze zur Theologie überschritten zu haben meint, da er nur die Möglichkeit, nicht jedoch die Tatsächlichkeit christlicher Offenbarung aufgezeigt habe (Etant donné 327) (377), geht A. davon aus, dass „mit dieser formalen Theorie von Offenbarung die Grenze zum Bereich der Theologie überschritten [sei], weil diese ja in bevorzugter Weise den Glauben an das Ein-für-alle-Mal der Offenbarung als Möglichkeit allgemeiner Rationalität zu denken sucht" (377). V. a. kritisiert der Autor die Beteuerung M.s, dass die Offenbarung die Reichweite *jeder Wissenschaft*, eingeschlossen der Phänomenologie, übersteige. Lediglich eine Offenbarungstheologie im Stile Karl Barths oder Hans Urs von Balthasars – weniger die Theologie Rudolf Bultmanns oder Karl Rahners (!) – könnte vielleicht an den Bereich der Offenbarung herantreten (Etant donné 329) (377). Doch angesichts dieser Selbsteinschätzung M.s, die durchaus eine gewisse Kontinuität mit seinem theologischen Werk erkennen lässt, überrascht die Feststellung A.s, dass dessen Phänomenologie der Offenbarung nicht nur eine, sondern „sogar *die* schlechthinnige Aufgabe christlicher Theologie" erfülle (378). Mit Ausführungen zur Verdoppelung gesättigter Phänomene nach dem Neuen Testament (378–386) und zu Jesus Christus als sich rein gebende Ikone (386–388) wird nun versucht, die Überzeugung von der fundamentaltheologischen Relevanz M.s noch einmal herauszustellen, um abschließend mit einigen kritischen Rückfragen (388–391) bezüglich Vergebung und Erlösung, geschichtlichem, d. h. alttestamentlichem Kontext des Christusgeschehens und dem Verhältnis von Offenbarung zur übrigen phänomenalen Welt seine theologische Erörterung zu beenden.

Die besprochene Arbeit bietet, dies kann nun abschließend gesagt werden, eine bemerkenswerte, wichtige und – bis dato – einzigartige Begegnung mit Jean-Luc Marion. Damit regt sie mehr zur theologischen Rezeption Marions an, als dass sie diese bereits geleistet hätte. Mehr wäre in diesem Fall auch mehr gewesen.

Landau Karlheinz Ruhstorfer

Hoffmann, Veronika: **Vermittelte Offenbarung**. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2007. 316 S., € 35,00 ISBN: 978–3–9867–2650–0

Veronika Hoffmann gliedert ihre bei Jürgen Werbick verfasste Doktorarbeit in drei Kapitel. Im ersten Kap. (13–74) untersucht sie die „Ausblendungen des Vermittlungsproblems" (13) in Teilen der Offenbarungstheologie. Dazu entwirft sie eine Typologie von Strategien, mit deren Hilfe das Ideal bzw. die Illusion unvermittelter Offenbarung angezielt und in den entsprechenden Leitmetaphern auch unterschwellig mitgetragen wird. Eine „objektivistische" Strategie entdeckt sie im evangelikalen Fundamentalismus (18–29) und im katholischen Fundamentalismus (29–38) – beide verstehen Offenbarung als von Gott übergebene Doktrin. Eine „subjektivistische" Strategie der Verinnerlichung und Psychologisierung macht sie bei Schleiermacher (39–51) und in den gefühlsbetonenden religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart aus (51–56). Davon unterscheidet sie eine dritte, „pluralistische" Strategie (56–70), die sich „exemplarisch an John Hicks religionstheologischem Ansatz beobachten lässt" (56). Auch Hick kann das Problem der Vermittlung nicht positiv verwerten, sondern begnügt sich mit der Aussage, dass Menschen das *Wirkliche* nicht an sich, sondern immer nur gebrochen vermittelt erfassen. Anders als die bisher dargestellten Ausblendungsstrategien will H. das Problem der Vermittlung aktiv angehen, indem sie konsequent das Ideal unvermittelter Offenbarung verlässt und „eine offenbarungstheologische Metaphorologie" sucht, „die sich den Spielregeln der Aufklärung bereits einen Schritt weiter vorne entzieht" und die Vermittlung als „positive Struktur" (74) der Offenbarung würdigt. Um ihr Ziel zu erreichen, bedient sie sich der Philosophie von Paul Ricœur, dem das zweite Kap. gewidmet ist (75–180). Explizit wendet sich die Vf.in gegen theologische Überlegungen von R. und bezieht sich v. a. auf seine philosophischen Schriften, um mit ihnen über R. hinaus zu gehen und Theologie weiter zu denken (75–82; vgl. 167). In vier Unterkapiteln erarbeitet sie sich einen Zugang zu dem weitläufigen Werk ihres französischen Ideengebers: Sie untersucht die Symbol- (83–97), die Text- (98–116), die Metaphern- (117–142) und schließlich die Erzähltheorie (143–177). Innerhalb der Symboltheorie betont H. die Hinwendung R.s zur Hermeneutik: es kann nicht nicht interpretiert werden. Weil interpretiert werden muss (vgl. 178, 284), geht R. auch nicht von einem starken Subjekt aus, das sich einen Text aneignet und unterwirft, sondern von einem Subjekt, das sich selber vor dem Text verstehen lernt (104). Dieses Verstehen muss im Hinblick auf die Metapherntheorie als dynamischer Prozess verstanden werden (124); H. lehnt mit Black (Die Metapher, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt ^{2}1996, 55–79) die Substitutions- und die Vergleichstheorie ab und plädiert für die *„Interaktions-* oder *Prädikationstheorie"* (121). Eine Metapher vergleicht demnach nicht zwei Begriffe bzw. Sachverhalte oder ersetzt den einen durch einen anderen, sondern erzeugt augenblickshaft neuen Sinn in einem genuinen Verstehenszusammenhang, der „immer eine Pluralität von Interpretationen" zulässt (125). Vor diesem Hintergrund ist das Erzählen von Geschichten und das Bezeugen von Wahrheit ein eminent konstruktiver Vorgang: „Individuen wie Gemeinschaften [...] erschaffen sich ihre Identität, indem sie Geschichten über sich erzählen, in denen sie sich selbst wiedererkennen." (155) Im Hinblick auf das Evangelium und die Offenbarung Gottes hält H. mit R. fest, dass es kein Zeugnis ohne Ereignis gibt, so dass es nicht zu einer menschengemachten Selbsterlösung ohne göttliche Offenbarung kommen kann: „Man kann keinen Sinn bezeugen, ohne zu bezeugen, dass etwas *geschehen* ist, was diesen Sinn bezeichnet." (177) Vor der sehr konzentrierten Schlussreflexion (283–288), die die Ergebnisse der Arbeit gut zusammenfasst, widmet sich H. in einem dritten Kap. der theologischen Auswertung der ricœurschen Anregungen (181–282), um mit ihrer Hilfe das im ersten Kap. erhobene Problem – Offenbarungstheologie kann der Illusion unvermittelter Offenbarung erliegen – zu lösen. Weil nichts unvermittelt verstanden und erkannt werden kann, ist es nicht zulässig, Offenbarung unvermittelt denken zu wollen: Kern und Schale, Inhalt und Vermittlung sind nicht zu trennen, was kein Manko ist, sondern positiv genutzt werden muss. H. schlägt zur „Plausibilisierung der geforderten Vermittlungsstruktur der Offenbarung" (206) und zur Vermeidung des Unmittelbarkeits-

ideals von R. her vor, die Metaphern „Metapher" (203–221) und „Zeugnis" (222–256) für die Offenbarungstheologie fruchtbar zu machen. So wird es ihrer Meinung nach möglich, Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus neu zu interpretieren: „Wie bereits skizziert, ist der wohl vielversprechendste Weg der, Gott als Poeten wie auch als Subjekt der Metapher zu begreifen […] Gott teilt sich selbst metaphorisch mit, dann kann grundsätzlich alles Weltliche als Metapher dienen; aber Jesus Christus bildet die Zentralmetapher, von der aus alle anderen Metaphern verstehbar werden." (217) Mit dieser „Metaphermetapher" (206f; 211 u. ö.) wendet sich die Vf.in gegen die von ihr gebrandmarkten offenbarungstheologischen „Metaphern der ‚Botschaft' und der ‚Begegnung'" (189), weil sich diese zu sehr am Ideal der Unmittelbarkeit bzw. Innerlichkeit orientieren. Da aber ihrer eigenen Meinung nach bei der Metaphermetapher nicht rückgefragt werden kann, ob ihr eine ergangene Offenbarung zu Grunde liegt (211), muss diese Metapher durch die Metapher Zeugnis ergänzt werden: „Die historische Verankerung bildet […] ein unverzichtbares Moment der Zeugnismetapher" (226). Von daher ergibt sich für die Vf.in die Notwendigkeit der Polyphonie von Offenbarungsmetaphern: mit einer einzelnen Metapher kann das Ereignis der Offenbarung nicht adäquat ausgesagt werden.

Kritisch wäre zu fragen, ob die für die Zeugnismetapher zentrale Unterscheidung von „Zeugnisgabe *von* der Offenbarung" und Zeugnis „als Metapher *für den Vorgang der Offenbarung selbst*" (222) immer konsequent durchgehalten wurde. Auch müsste meiner Meinung nach in der Diskussion um den Vorschlag, Jesus Christus als Zentralmetapher für die Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, noch stärker herausgearbeitet werden, dass es ein Unterschied ist, ob Menschen in einer sprachlichen Metapher Gedanken zum Ausdruck bringen, oder ob Gott sein Wesen in einer fleischgewordenen Metapher mitteilt, die in ihrer Leiblichkeit doch noch etwas anderes ist als Sprache. Bestimmt wäre es interessant gewesen, für die metapherntheoretischen Überlegungen neben Meurer und Black zusätzlich auf Günter Bader und Joachim Negel zurückzugreifen, und die offenbarungstheologisch wichtige Arbeit von Peter Eicher zu berücksichtigen.

Insgesamt ist die Arbeit sehr gut lesbar, fasst Zwischenergebnisse gut zusammen und leitet an Scharnierstellen lesefreundlich zu neuen Gedankengängen über. Wichtig ist die ständige Rückbindung der offenbarungstheologischen Überlegungen und Ergebnisse an die chalcedonische Christologie. Originalsprachliche Texte werden immer auch in Übersetzung angeboten, was die Lesbarkeit erhöht und vielleicht bei dem einen oder anderen Leser den Wunsch erweckt, sich mit den theologisch interessanten und relevanten philosophischen Texten von Ricœur zu beschäftigen. Von daher ist zu erwarten, dass die von H. zu Recht angemahnte positive Würdigung der Vermitteltheit von Offenbarung in der theologischen Diskussion beachtet werden wird.

Eichstätt Florian Bruckmann

Wenzel, Knut: **Glaube in Vermittlung**. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur. – Freiburg: Herder 2008. 332 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–451–29796–0

Ricœurs vielschichtige und nach vielen Hinsichten ausgearbeitete Hermeneutik hat in den letzten drei Jahrzehnten eine vielstimmige theologische Resonanz gefunden. Sie hat sich als außerordentlich wertvolle und hilfreiche Gesprächspartnerin, ja als ein „Arbeitsinstrument" erwiesen, mit dem sich theologische Fragestellungen angemessener verfolgen lassen, als es zuvor möglich erschien. Zugleich ergaben sich „Anschlussprobleme", die theologisch-hermeneutisch aufzunehmen und mit R. über R. hinaus zu entwickeln wären. Beides hat das Buch von Knut Wenzel im Blick. Und so hat der Untertitel seines Buches die doppelte Bedeutung: Theologische Hermeneutik *secundum et post* Paul Ricœur. Dass beides an der für R.s Denken so zentralen Vermittlungskategorie festgemacht wird, ist gut nachvollziehbar. R.s Weg in die Hermeneutik und seine konsequenten „Umwege" durch die von ihm in nie versiegender Fruchtbarkeit bearbeiteten Problemfelder der Hermeneutik sind ja von der Grundintuition geleitet, dass der Mensch als sich selbst interpretierendes Wesen den Zugang zu seinem Selbst (seiner Identität) nur finden kann auf dem Umweg der Selbstzeugnisse, in denen Menschen sich ihrer Lebensmöglichkeiten und Selbstverfehlungen, ihrer Herausforderungen, Aporien und Intuitionen, der „Worte", von denen sie lebten und die sie verführten, zu vergewissern suchten.

Knut Wenzel legt in seinem Buch die mehr oder weniger überarbeitete Fassung separat publizierter Studien vor, die das im Buchtitel glücklich formulierte Sinn-Zentrum von verschiedenen Seiten her und unter Bezugnahme auf verschiedene Werke R.s ansteuern. Das ist nicht zu beanstanden, ergibt es doch ein facettenreiches Bild der Anregungen und Herausforderungen, die die Theologie R. verdankt. Man wird allerdings von vornherein damit rechnen müssen, dass auf diesem Weg kein konsequent ausgearbeiteter Entwurf einer theologischen Hermeneutik secundum et post R. entstehen kann, sondern eher ein Panorama der Fragestellungen und eine Skizze ihrer möglichen theologischen Bearbeitung in den Spuren des Bezugsautors. Das ist immer noch höchst verdienstvoll, lässt aber auch weitere Wünsche offen, für deren „Erfüllung" Knut Wenzel sicher ein qualifizierter Adressat wäre.

Die einzelnen Kapitel haben unterschiedlichen Charakter. Zum Teil zeichnen sie ein Hauptwerk R.s nach und fügen eine kurze theologische Ortsbestimmung an; z. T. lokalisieren sie (wie in Kap. 1 und 2) R.s hermeneutische Fragestellung im Kontext von Negativer Theologie und Dekonstruktion oder aktuellen Texttheorien bzw. hermeneutischen Ansätzen. Einen Schwerpunkt des Bdes bilden Studien zu den anthropologischen Dimensionen oder „Weiterungen" bzw. den Selbst-theoretischen Perspektiven der Hermeneutik R.s. Hier ist die theologische Herausforderung jeweils am deutlichsten markiert und mit vielen bedenkenswerten Argumenten aufgenommen.

So profiliert W. die hermeneutische Theorie seines Bezugsautors wiederholt und einleuchtend als „Reflexion der Begrenzung" und bringt sie etwa – mit Bezugnahme auf den Epilog von R.s letztem großen Werk *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen* (dt. München 2004) – mit Helmut Peukerts transzendental-anamnetischer Theorie ins Gespräch: Die Herausforderung von Geschichte sammelt sich gleichsam in einer Art „Eschatologie des Gedächtnisses", welche die innere Begrenztheit narrativer Identität markiert und in gewisser Weise auch zu transzendieren nötigt; zumindest die Frage aufnötigt, welchem bzw. wessen Gedächtnis eschatologische Bedeutung zugesprochen werden dürfte. Besonders erhellend sind m. E. die an solche Überlegungen angeschlossenen texttheoretischen Einsichten, die W. aus R.s Perspektive der Theologie ins Stammbuch schreibt. Hier ist exemplarisch die unabdingbare Vermittlung des menschlichen Selbst-Zugangs herausgearbeitet: seine Umwegigkeit über objektivierte, materielle Medien, die in ihrer „Stofflichkeit", ihrer Strukturiertheit und Werkhaftigkeit kommunikative Eigenbedeutung in Anspruch nehmen und nur so Medium menschlicher Selbstverständigung werden können; einer menschlichen Selbstverständigung, die eben nicht am Face-to-face-Ideal des Gesprächs orientiert ist (gegen Gadamer), sondern an einem Textverstehen, das sich gerade auch den distanzierenden Objektivitätsdimensionen des Textes (bis hin zur Analyse seiner inneren Strukturiertheit und seines darauf basierenden „Funktionierens", aber auch seines Mitbedingtseins durch entfremdende psychische oder gesellschaftliche Mechanismen) widmet und darin der „Vehemenz der Mitteilung" auf der Spur bleibt, also die Rededimension des Textes – die Aussage- oder Ausdrucksdimension des Autors – realisieren will (vgl. 125ff). Gilt das – so wäre zu fragen – auch im Blick auf den immer wieder umgeschriebenen Text narrativer, individueller wie gemeinschaftlicher Selbst-Identitäts-Konstruktionen, im Blick darauf, wie die Frage nach dem „Autor" solcher Skripte gestellt und beantwortet werden kann? Ist es statthaft, darin nicht nur beliebige Projektionen zu sehen, die bestimmten Sinn-, Integrations- oder Selbsterhöhungsbedürfnissen Ausdruck verleihen, sondern eine Mitteilung, die sich in den Antworten ausformt, welche Menschen oder Menschengruppen auf sie zu geben versuchen?

Es liegt auf der Hand, welche theologische Bedeutung diese hermeneutisch-texttheoretische Frage für die theologisch-exegetische Lektüre von Offenbarungstexten hat und wie sich ihre Beantwortung auf die Bestimmung des Verhältnisses von theologischer Exegese und religionsgeschichtlicher Erklärung der Textkoordinaten auswirken würde. W.s Beobachtungen setzen den Leser auf die Spur dieser Frage (vgl. 129); W. selbst verfolgt die Frage nicht weiter; auch R. bleibt hier ja reserviert. Statt dessen schließen sich – für mich nicht recht nachvollziehbar – Reflexionen zur Dialektik der Barmherzigkeit an. Aufgenommen wird die Frage dann doch noch in einer anderen Studie anhand der Figur des „herbeigerufenen Selbst" (le sujet convoqué): Figuren des Herbeigerufenseins – Berufung – Verpflichtung – Anklage – Verheißung (letztere kommt in diesem Zusammenhang bei W. erstaunlicherweise weit weniger signifikant vor) – lassen die Frage nach dem Herbeirufenden akut werden, verweisen auf die Vermittlungen des Herbei-Rufs und die den Rufen innewohnende Botschaft. Dass W. den Gedanken mit einer schönen Überlegung zur Gottebenbildlichkeit des Menschen aufnimmt und nicht – was ja auch nahe gelegen hätte – mit einem theologischen Gespräch über die Texte seines Bezugsautors zum Thema und den Figuren von Offenbarung, mag der ursprünglichen Intention der Teilstudie zu verdanken sein, bringt den Leser aber um eine eingehendere Analyse gerade einschlägiger, erst jüngst auf Deutsch zugänglicher Texte (von Veronika Hoffmann übersetzt und herausgegeben; von Knut Wenzel noch nicht berücksichtigt).

Verfolgt man das anthropologisch und hermeneutisch grundlegende Datum des „herbeigerufenen Selbst" weiter, so ist man an die menschlichen Selbstbezeugungen gewiesen, in denen vom Selbst wie von seinem Herbeigerufensein Zeugnis gegeben, auf es handelnd Antwort gegeben wird; neben den theologisch hoch bedeutsamen narrativen sind es die theologisch nicht minder bedeutsamen ethischen. Bei W. finden exemplarisch das Versprechen und das Vergeben eine eindrückliche Würdigung. Exemplarisch sind Versprechen und Vergeben darin, dass sie einen Zeitbezug menschlicher Identität bezeugen, der

sich dem Vergessen und Vergehen nicht unterwirft, aber eben auch nicht nur eine bloße Kontinuität in der Zeit bezeugt; vielmehr die (versprochene) Treue zu sich selbst und die Unterbrechung bloßen Fortdauerns mit dem Versuch, in der Zeit einen neuen Anfang zu ermöglichen. Die Erinnerung wird gegen das bloße Vergehen mobilisiert: Sie soll und darf nicht verloren geben, was an Versprechen gegeben ist und gehört wurde; sie erinnert, was unabgegolten geblieben ist, so dass es von der Zukunft zu erhoffen bleibt. Und in all dem bezeugt sich „eine anthropologische Konstante", „nämlich dass alle menschliche Aktivität eine Art Gegen-Bewegung darstellt, die stets und immer wieder das Wachstum des Lebendigen gegen jede Zerstörung zur Durchsetzung bringen will" (212), eine Gegenbewegung, in die sich Gottes Selbstbezeugung einzeichnet, so dass sie eben nicht mehr nur als Wachstum verstanden werden muss, sondern als das Werden eines schlechthin Neuen, das zur Erfüllung kommen lässt, was versprochen ist. Dass Gottes Selbst-Bezeugung in der Bezeugung der ureigensten Möglichkeiten meiner mir zugleich auch leibhaft entzogenen Freiheit geschieht, mich im Gewissen zu mir selbst und – in eins damit – in die Begegnung mit dem Anderen herausfordert, das macht die grundlegende Passivität und den grundlegenden Externitätsbezug des Selbst aus und lässt keinen Selbst-Bezug zu, der sich diesem dreifachen *Forum externum* entziehen könnte. Die Theologie hat sich auf eine Explikation dieses Forum externum einzulassen, vor der der Philosoph aus guten Gründen Halt machen wird.

Die abschließenden Kapitel profilieren dieses Forum und das darin jeweils gegebene Wechselverhältnis von Passivität und Herausgefordertsein zum Handeln im Blick auf die Anerkennung des schuldig Gewordenen. Versöhnung bringt die dankbare Anerkennung seiner Schöpfungs-Güte neu zur Geltung, seines Geschenkseins, in dem sich – trotz allem – sein und mein ursprüngliches und endgültiges Gewolltsein bezeugt. Von hier aus öffnen sich Wege zu einer „anerkennungstheoretisch fundierten Theologischen Anthropologie" (327f).

Diese Hinweise mögen einen Eindruck vermitteln von dem hermeneutischen Perspektivenreichtum, der sich in den Spuren Ricœurschen Denkens erschließt, wie freilich auch von der „Unabkürzbarkeit" der Umwege, auf die es mitnimmt, wie schließlich von den theologischen Herausforderungen, zu denen es führen kann. W.s Studien kommt somit das Verdienst zu, theologische Leser auf diese Spuren gesetzt und Erträge skizziert zu haben, die sich einer mit R. gedachten und von ihm angestoßenen theologischen Hermeneutik verdanken könnten. Dass dieser Eindruck disparater bleibt, als es vom Ansatz der Ricœurschen Hermeneutik her unabdingbar wäre, ist dem Charakter eines Buches geschuldet, das sein Thema in unterschiedlich ansetzenden Einzelstudien verfolgt. So ist es eben auch keine umfassende Monographie zum Thema. Es behandelt die Problemaspekte selektiv und bleibt auch in der Literaturauswahl erstaunlich selektiv. Wichtige und einschlägige Monographien oder Sammelwerke bleiben unberücksichtigt oder werden nur marginal erwähnt, so die Arbeiten von Eberhard Jüngel, Michael Böhnke, Hermann-Josef Meurer, Stefan Orth und Veronika Hoffmann (deren Monographie „Vermittelte Offenbarung", erschienen 2007, sogar einen verwandten Titel trägt) sowie der von Orth und Reifenberg hgg. Bd „Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen" (2004 erschienen). Vor diesem Hintergrund klingt es merkwürdig, wenn Knut Wenzel an entscheidender Stelle Defizite der theologischen Ricœur-Rezeption moniert. Es könnte sein, dass der Vf. auch manches nicht zur Kenntnis genommen hat, was er als fehlend beklagt. Die Vielstimmigkeit der theologischen Ricœur-Rezeption ist jedenfalls deutlich größer – und reicher an Differenzierungen –, als es W.s Bezugnahmen erkennen lassen. Grund genug, den Anregungen und Herausforderungen auf der Spur zu bleiben, die R.s Denken und so auch W.s perspektivenreiches Buch den Lesern schenken.

Münster Jürgen Werbick

Florek, Zdzislaw: **Der mystische Läuterungsprozess** – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 202 S. (Ursprünge des Philosophierens, 8), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018221–8

Die von Zdzislaw Florek an der LMU München eingereichte Diss. zeichnet sich durch die Fülle des bearbeiteten Materials aus, das in anderen Veröffentlichungen zu Leben und Wirken Edith Steins oft nicht berücksichtigt wird.

In einer kurzen Einführung legt der Vf. die von ihm verwendete Interpretationsmethode dar und geht auf den Stand der Forschung ein, insbesondere auf die Bedeutung der Seinsphilosophie Heideggers und der Phänomenologie Husserls für Steins Denken. F. fragt bei einer epochalen Gestalt wie Edith Stein nach dem Sinn des Lebens, nach der Möglichkeit eines Sinns im Leiden, in drei Denkschritten: Leben, Denken, Werk. Nach einer biographischen Grundlegung thematisiert er im zweiten Kap. die Grundsätze einer tiefenphänomenologischen Theologie des Leidens. Eine Darstellung der phänomenologisch-theologischen Voraussetzungen mystischen Denkens schließt sich an, wobei besonders Steins Auseinandersetzung mit Johannes vom Kreuz hervorgehoben wird. Im vierten Kap. behandelt F. Steins Interpretation des mystischen Freiheitsprozesses. Es geht ihm darum zu zeigen, dass Edith Stein in ihrer Tiefen-Erfahrung einen Freiheitsprozess durchläuft; schwerpunktmäßig thematisiert er ihr Kreuzesverständnis. Im fünften, mit „Denken und Gestalt: Der Freiheitsprozess im Leben und Denken" überschriebenen Kap. resümiert der Vf. seine Interpretation dieses Zusammenhangs und stellt Stein in einem religionsphänomenologischen Vergleich Simone Weil und Etty Hillesum gegenüber. Im Schlusskapitel verweist F. auf die Aktualität der Philosophie Steins. Ein Literaturverzeichnis, ein Personenregister und einige Lebensdaten Steins schließen das Werk ab.

Der Vf. geht von der Lebenserfahrung Edith Steins aus und stellt das Leiden als fundamentale Geschehensform des Freiheitsprozesses dar, ausgehend von Steins Gedanken, dass der Mensch durch das Leiden zur ontologischen und auch psychischen Reife geführt werde, die in der Vereinigung mit Gott ihren Höhepunkt finden könne. Für ihn ergibt sich der epochale Wert des philosophisch-theologischen Werkes Steins vor diesem existentiellen Hintergrund.

F. hat in dieser Diss. viele Wege von Edith Stein nachgezeichnet: sachlich und mit weitem Überblick.

Tübingen Waltraud Herbstrith

Systematische Theologie

Zimmermann, Jens: **Theologische Hermeneutik**. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf. – Freiburg: Herder 2008. 551 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–451–29193–7

Um der Abwechslung halber einmal elegisch zu beginnen: „Denn aus dem Purpurgewölk, dem schwebenden, immer bewegten, / Trat der herrliche Gott Hermes gelassen hervor; / Mild erhob er den Stab und deutete ..." (J. W. v. Goethe, Euphrosyne). Euphrosyne, die Frohsinnige, ist in der griechischen Mythologie neben Aglaia, der Glänzenden, und Thaleia, der blühend Glücklichen, eine der drei Chariden oder Grazien, wie die Römer sie nannten. Thalia, die sich auch als Muse verdient machte, beflügelte namentlich die heitere Dichtkunst und gab neben einer von Schiller herausgegebenen Zeitschrift vielen Theatern ihren Namen. Was hinwiederum den herrlichen, in Arkadien geborenen Hermes betrifft, so wies er den Wanderern kundig und allezeit hilfsbereit den Weg, fungierte als Gott des gesegneten Ausgangs und Eingangs, um schließlich die abgeschiedenen Seelen auf ihrem Übergang von der diesseitigen in die jenseitige Welt zu begleiten („Dulde mich, Jupiter, hier, und Hermes führe mich später, / Cestius' Mal vorbei, leise zum Orkus hinab." J. W. v. Goethe, Römische Elegien VII). Seine wegweisende Mittlerrolle ließ Hermes zum Götterboten werden, der mit Flügelschuhen und Reisehut ausgestattet den Menschen nicht nur himmlische Botschaften zu überbringen, sondern diese auch entsprechend zu deuten, verständlich zu machen und auszulegen wusste. Sein Hirten- und Heroldsstab, den unter den Römern Merkur, der Gott des Wandels und Handels, übernahm, steht nicht nur für seine göttliche Potenz im Allgemeinen, sondern für seine hermeneutische Kraft im Besonderen.

Im Christentum nimmt die Hermeskunst der Hermeneutik vorrangig und in einer alles Weitere fundierenden Weise der Hl. Geist wahr. Er erschließt den im Sohne manifesten Vater für Menschheit und Welt und gibt als dritter im göttlichen Bunde zu verstehen, was das göttliche Offenbarungsereignis in Jesus Christus für uns ist und bedeutet. Im Hl. Geist wird der in Jesus Christus offenbare Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender erkannt und zwar so, dass durch den Schöpfergeist und den Geist der Versöhnung und Vollendung lebendiger Anteil gegeben wird an der göttlichen Wirklichkeit des im Sohne offenbaren Vaters. Der Hl. Geist öffnet, wenn man so will, das Verhältnis des göttlichen Vaters zu seinem menschgewordenen Sohn auf Externbeziehungen hin, damit alle verlorenen Söhne und Töchter im Glauben an der österlichen Herrlichkeit des auferstandenen Gekreuzigten partizipieren können. Kurzum: Die hermeneutische Kunst des Hl. Geistes erschöpft sich nicht darin, Texte auszulegen und Schriften zu exegesieren. Zwar darf die Inspiration der Bibel und die Begeisterung, die ihre Lektüre hervorzurufen vermag, gewiss als Wirkung des Hl. Geistes gelten. Aber sein Wirken und hermeneutisches Schaffen reicht tiefer und bis auf den Grund des in den Hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments ursprünglich und kanonisch Bezeugten: Der Geist lässt persönlich innewerden, dass in Jesus Christus das göttliche Heil für Menschheit und Welt beschlossen liegt, und er bringt zur Gewissheit, dass uns weder Tod noch Teufel zu scheiden vermögen von der erlösenden und versöhnenden Liebe Gottes, die im auferstandenen Gekreuzigten präsent ist und sich in der Zukunft des Gekommenen vollendet erfüllen wird.

Im Geist versöhnender Liebe, der von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, ist alles aufgehoben, will heißen: bestimmt negiert, bewahrt und zur Erfüllung gebracht, was Menschheit und Welt religiös verheißen war. Der Hl. Geist ist ein Hermeneut, in dem nicht nur Hermes seinen Meister gefunden hat, weil das vom Geist erschlossene Verständnis Gottes dem Welt- und Selbstverständnis des Menschen einen Weg zum Heil eröffnet, den pagane Wegweiser allenfalls anzudeuten, nicht aber gangbar zu machen vermochten. Dies in seiner Evidenz mit einleuchtenden Argumenten zu plausibilisieren, gehört zu den Zentralaufgaben christlicher Pneumatologie, die ohne eine theologische Hermeneutik von universalen Dimensionen nicht zu

leisten ist. Einen Ansatz hierzu liefert Zimmermanns trinitarisch-christologischer Entwurf, der im englischen Original unter dem Titel „Recovering Theological Hermeneutics: A Trinitarian-Incarnational Approach" im Jahr 2004 erschienen ist. Die Übersetzung ins Deutsche hat der Autor selbst besorgt; der promovierte vergleichende Literaturwissenschaftler lehrt derzeit als Prof. für Interpretation, Religion und Kultur an der Trinity Western Univ. in Kanada.

Der systematische Gehalt von Z.s trinitarisch-inkarnatorischer Hermeneutik wird im dritten und letzten Teil seiner Arbeit (451–540) skizziert. Im Zentrum steht die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus. Indem der Mensch in der Kraft des Hl. Geistes durch Glauben Anteil gewinnt an der im menschgewordenen Logos und auferstandenen Gekreuzigten offenbaren Wirklichkeit der göttlichen Trinität, eröffnet sich ihm nicht nur ein neues Verständnis seiner selbst und seiner Welt, sondern Selbst und Welt nehmen förmlich neue Gestalt an. Der göttliche Hermeneut von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung gibt nicht nur Wirklichkeit neu zu verstehen, er vermag auch neue Wirklichkeit kreativ zu erschaffen. Unter den Stichworten inkarnatorische Subjektivität, Selbsterkenntnis und Inkarnation, Inkarnation und Ästhetik wird dies im Einzelnen trinitarisch, also theologisch, christologisch und pneumatologisch entfaltet. Z. verfährt dabei weithin rezeptiv und orientiert sich an Vorgaben von Hans Urs von Balthasar und insbesondere von Dietrich Bonhoeffer. Produktiver und origineller sind die Schlüsse und Folgerungen, zu denen er von seinem systematischen Ansatz aus in Bezug auf die Geschichte der Hermeneutik gelangt.

Nicht erst in der Neuzeit und seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, so die Grundthese Z.s, hat sich die Hermeneutik zu einer universalen wissenschaftlichen Disziplin des Auslegens und Verstehens entwickelt. Entsprechende Tendenzen lassen sich bereits im Kontext der inkarnatorischen Hermeneutik der Reformatoren erkennen, deren theologische Verstehenslehre keineswegs auf Schriftauslegung beschränkt geblieben sei. An Calvin, Luther und der Hermeneutik von Puritanern und Pietisten wird dies im ersten Teil der Arbeit exemplarisch aufgewiesen (21–200). Ziel ist es zu zeigen, „in welchem Maß die philosophische Hermeneutik immer noch von geborgtem, theologischem Gedankengut abhängig ist, das allerdings einen Säkularisierungsprozess durchlaufen hat" (15). Nach einer allgemeinen Charakteristik dieses Prozesses unter besonderer Berücksichtigung Schleiermachers wird sein Ergebnis oder das, was Z. für sein Resultat hält, im zweiten Teil der Arbeit (201–449) an namhaften Vertretern aktueller Hermeneutik illustriert. In Betracht kommen insbesondere Hans-Georg Gadamer und Emmanuel Levinas, daneben auch John D. Caputo, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Grondin, Martin Heidegger, Gianni Vattimo und viele andere.

Z. lässt es an Gelehrsamkeit nicht mangeln. Indes liegt der Vorwurf nahe, er wolle moderne Hermeneutik durch den Aufweis delegitimieren, sie sei ein Säkularisat theologischer Verstehenslehren, um auf diese Weise die Restauration einer vorneuzeitlichen Hermeneutik zu ermöglichen. Z. wehrt sich gegen diesen Vorwurf; doch wird er sich nach meinem Urteil nur dann wirksam entkräften lassen, wenn der Vf. seine trinitarisch-inkarnatorische Hermeneutik über die bisherigen Ansätze hinaus systematisch konstruktiv entfaltet. Ein wahres Selbst- und Weltverständnis des Menschen wird nur durch ein Verständnis Gottes ermöglicht, das mehr und anderes ist als Produkt menschlicher Selbstauslegung, nämlich Resultat der Offenbarung Gottes selbst, wie sie in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes statthat. Die programmatische Grundthese Z.s ist deutlich benannt; noch nicht erreicht ist eine vergleichbare Klarheit in der Durchführung. Hermeneutisch und hermeneutikgeschichtlich bleibt vieles im Stadium bloßer Andeutung, und manche Interpretationsentscheidung fällt wie die Schlichtung aus, die der gewaltsame Ares im Leierstreit zwischen Apoll und dem Götterboten herbeiführt. Man lese hierzu, was Goethe – „Antiker Form sich nähernd" – zu Phöbos und Hermes gedichtet hat.

München Gunther Wenz

Ruhstorfer, Karlheinz: **Christologie**, Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2008. 274 S. (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, 1) € 34,90 ISBN 978–3–506–76443–0

1. Zur Reihe

Ruhstorfer eröffnet die von ihm herausgegebene Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken" mit einer Christologie. Die Reihe orientiert sich an den klassischen Traktaten der Dogmatik, nimmt allerdings für sich in Anspruch, Fundamentaltheologie und Dogmatik innerlich zu verbinden, um die rationale Glaubensbegründung nicht getrennt von der Glaubensdarstellung zu leisten, sondern „die Glaubwürdigkeit des fleischgewordenen Wortes Gottes herauszuarbeiten." (12) Das hat zur Folge, dass typisch fundamentaltheologische Fragestellungen (z.B. das Problem der theologischen Erkenntnisgewinnung, der Offenbarung, der Rationalität des Glaubens, der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, die Ökumene, die Theologie der Religionen etc.) eher implizit bearbeitet werden. Der Vf. erwartet sich aus der sehr wünschenswerten, arbeitstechnisch aber schwierigen Verknüpfung im Letzten eine „Provokation für die zeitgenössische Philosophie" (ebd.) und artikuliert sein fundamentaltheologisches Interesse auch weitgehend in der Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen. Vor diesem Hintergrund wäre wohl ein zwölfter Band, der die Methodik der Reihe und im Rahmen einer theologischen Erkenntnislehre das Zusammenspiel von Philosophie, Fundamentaltheologie und Dogmatik reflektiert, mehr als wünschenswert. Eine weitere Besonderheit der neuen Reihe liegt im Aufbau: Es wird nicht die Entwicklung des Glaubens dargestellt, ausgehend von der Hl. Schrift bis heute, sondern es wird der entgegengesetzte Weg eingeschlagen, „um die prinzipielle Stellung der Heiligen Schrift nicht einfach vorauszusetzen, sondern als Resultat einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik aufzuzeigen." (14)

2. Zum Buch

R. verfolgt eine anspruchsvolle Systematik innerhalb der Christologie, indem er die abendländische Geistesgeschichte konsequent vom Christus-Ereignis her deutet: „Um den Glauben an Christus gegenwärtig denkbar zu machen, wird versucht, einerseits Jesus Christus als die Bedingung der Möglichkeit der abendländischen Geschichte und Gegenwart aufzuzeigen und andererseits einen Zugang zu Jesus über die Dynamik der Geschichte zu finden." (15)

Dazu beschreibt der Vf. in einem ersten, sehr viel ausführlicheren Teil die kategorialen Verhältnisse (22–217), um sich dann in einem zweiten Teil der transzendentalen Weisung, sprich der Hl. Schrift zuzuwenden (218–264). Das Buch wird beschlossen mit einem kurzen Literaturverzeichnis (265–273) und einem recht knappen Sachregister, das gewohnte Schlagworte anbietet, aber auf zentrale Begriffe der neuartigen Systematik verzichtet (z.B. Negation, Delimitation, Postmoderne, Signifikat, Signifikant, Referent u. ä.).

Der erste Teil ist in drei Unterkapitel aufgegliedert (vgl. 20f; 56f; 86f; 133; 218f), die sich 1. mit der Postmoderne (22–85), 2. der Moderne (86–132), und 3. zusammenfassend mit der Neuzeit (133–177) und der Scholastik und Patristik (177–217) beschäftigen. Für diese systematisierende Gliederung ist ein „Verweis auf das semiotische Dreieck" (16) ausschlaggebend: Während die Postmoderne als *Zeichen/Signifikant* für das Ende fester Beschreibungsmöglichkeiten des Mensch-Seins fungiert (Delimitation), wird die Moderne als *Referent/Sache* für das Ende der allgemeinen Überzeugung von der Existenz Gottes gesehen (Negation) und die Zeit davor unter der Annahme (*Idee/Signifikat*) der Wahrheit des Gott-Menschen interpretiert (Affirmation). Das Projekt der Postmoderne geht R. über das schwache Subjekt bei Vattimo, die Rezeption Levinas'schen Gedankenguts bei Derrida und den Tod des Menschen bei Foucault an. Dabei deutet er die philosophische Postmoderne als letzte Auswirkung einer kenotischen Christologie und versucht Gottes Spuren sub contrario zu finden (15). Wegen der Notwendigkeit, Text zu interpretieren, kommt es zur „De-limitation" („Be-Entgrenzung") von Diskursen und Argumentationsfiguren bzw. Fundorten, was auch eine Problematisierung der Grenzen des Menschseins insgesamt bedeutet. Im Umfeld postmodernen Denkens und in Reaktion auf es wird von theologischer Seite Christus besonders in konkreten Kontexten wahrgenommen (44–85). Im Gegensatz zur Be-Entgrenzung des Menschseins in der Postmoderne deutet R. die Moderne als Negation des Gottesgedankens und beruft sich dafür zu Recht auf Heidegger, Nietzsche und Marx. Beim weiteren Vordringen zu den Anfängen der transzendentalen Weisung entdeckt der Vf. eine neue Möglichkeit der Systematisierung: Seiner Meinung nach interpretiert die Neuzeit mit ihrer Hinwendung zur Freiheit des Menschen den Gottmenschen „unter der Maßgabe des *Geistes*. Der Heilige Geist ist der *Gott in uns*" (134; vgl. 177). Im Unterschied dazu „zeichnet sich die Theologie der Spätantike und des Mittelalters durch ihren *inkarnatorisch-christologischen* Grundzug aus. Die Christologie hat ihr Zentrum im Gedanken des *Gottes unter uns*." (177f). Dieser neuen Systematisierung folgend erscheint im Griechentum und in der transzendentalen Weisung des AT „*der Gott über uns*" (228).

In der für die gesamte Systematik des Buches wichtigen Unterscheidung von kategorialen Verhältnissen und transzendentaler Weisung setzt sich R. u.a. mit Rahner und Kant auseinander und mit Heribert Boeder von ihnen ab. Das „Kategoriale [bezeichnet] nicht mehr jene Sphäre der ontisch-existentiellen Weltwirklichkeit wie bei Karl Rahner, sondern die Kategorien und Denkformen, die eine weltliche Erfahrung überhaupt erst konstituieren." (19) R. geht es anders als Rahner nicht um eine ursprüngliche transzendentale Erfahrung, sondern um das Ergangen-Sein eines Wortes (sozusagen der Gabe der transzendentalen Weisung), von dem her die darauffolgende (Denk)Geschichte gedeutet werden muss, die zudem die Vernünftigkeit des anfänglichen Wortes aufzeigt. „Dieses erste Wort ist die transzendentale Weisung oder die Heilige Schrift. Sie stellt die Bedingung der Möglichkeit aller drei Dimensionen kategorialer Verhältnisse (Metaphysik, Moderne oder Postmoderne) dar und vereinigt damit aber *Signifikat, Referent und Signifikant* in eigentümlicher Weise. Die transzendentale Weisung birgt den Anfang der *spekulativen Idee des Gottmenschen*, der *modernen Wirklichkeit des neuen Menschen* und des *postmodernen Zeichens an der Grenze des Menschseins*." (220) Diesen drei Dimensionen und den entsprechenden endlichen und weltlichen Denkformen wendet sich R. (wie geschildert) im kategorialen Teil zu, während im abschließenden Teil „weitgehend kommentarlos die Frohe Botschaft des Neuen Testamentes zur Sprache kommt" (224).

Die von R. vorgelegten Textanalysen sind immer nahe am Original gearbeitet, verzichten auf überflüssige Sekundärliteraturhinweise und sind durchweg gut lesbar. Der Abschnitt über Derrida ist etwas verwirrend, weil er diesen meiner Meinung nach zu stark als Rezipienten von Levinas darstellt, aber seine eigenen, christologisch relevanten Fragestellungen (Präsenz, Ur-Schrift, Abwesenheit, Arbitrarität der Sprache) nicht genügend berücksichtigt. Die frühe Entwicklung der Christologie samt ihren konziliaren Entscheidungen ist sehr verkürzend. Vor dem Hintergrund der inklusivistischen Religionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils betont der Vf. zu Recht die universale Heilswirksamkeit Jesu und deutet im Folgenden Nostra aetate als Dokument, das „nichtchristliche Religionen ausdrücklich als Heilswege" (53) anerkennt, was dort nicht formuliert wurde. Die kommentarlose, systematisierende Nacherzählung im abschließenden biblischen Teil ist wegen der Unterscheidung der kategorialen Verhältnisse von der transzendentalen Weisung zwar konsequent, wirkt manches Mal aber thetisch und verkürzend. Um nur ein paar Fragen anzudeuten: Was bedeutet es, dass „die Begnadung Mariens [...] als ein *Sprachgeschehen* zu begreifen ist" (236)? Warum verzichtet der Vf. trotz seiner Suche nach den Anfängen auf jegliche historisch-kritische Arbeit und beginnt zudem im AT, um mit der johanneischen Christologie zu enden? Würde historisch-kritische Arbeit nicht vielleicht helfen, die Rationalität der Geschichtlichkeit der Gabe der Schrift besser zu durchdringen? Was bedeutet es, die Hl. Schrift als ein einheitliches „rationales Gewebe [...], als ein *Zeichensystem*" (224) zu betrachten? Dass nach Meinung des Vf.s die „Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum [...] im engen Kontext der Christologie [...] zurückgestellt werden darf" (228), sehe ich persönlich anders: Wo, wenn nicht innerhalb der Christologie, in der wie in keinem anderen Traktat auf das Verbindende und das Trennende zwischen Judentum und Christentum hingewiesen werden muss, soll denn diese Verhältnisbestimmung geschehen?

R. legt mit seiner Christologie ein mutiges und sehr bedenkenswertes Buch vor, in dem er eine eigenständige Geschichtstheologie vertritt: Konsequent deutet er abendländisches Denken von Jesus Christus her und identifiziert diesen um der Glaubensbegründung willen als geheimen Konstruktionspunkt unserer Geistesgeschichte. „Jesus Christus [...] ist die Bedingung für die spekulative Bejahung der Einheit von Gott und Mensch, für die moderne Verneinung des Gottesgedankens und der metaphysischen Denkart sowie für die postmoderne De-Limitation des modernen Menschseins." (218) Es bleibt zu warten, ob sich diese hoch spekulative Lesart besonders im Hinblick auf die Postmoderne-Rezeption innerhalb der Theologie bewähren wird. Die angestrebte Auseinandersetzung ist begrüßenswert und notwendig, wird sich aber vor der Gefahr der Vereinnahmung hüten müssen: Man kann die (Post)Moderne als Explikat des Christusgeschehens verstehen, wie es der Vf. tut, muss dies allerdings nicht, weil man sonst Gefahr läuft, jemanden nicht so zu verstehen, wie er verstanden werden wollte. Weil der verfolgte und vorgelegte Ansatz aber sehr anregend ist und der weiteren Entfaltung bedarf, bleibt zu hoffen, dass die folgenden Bände der neuen Reihe ähnlich konsequent auf ihren Stoff zurückgreifen und ihn im christlichen Rahmen deuten: Es ist eine rege wissenschaftliche Diskussion zu erwarten.

Eichstätt Florian Bruckmann

Denker, Jochen: **Das Wort wurde messianischer Mensch.** Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002. (XIV) 348 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–1925–8

Es mag als ein kühnes Unterfangen erscheinen, die Theologie Karl Barths und den Prolog des Johannesevangeliums miteinander ins Gespräch zu bringen, versteht man Barth doch eher vom paulinischen Schrifttum her. Tatsächlich aber führt B. in seiner so umfangreichen Dogmatik ein erstaunlich intensives Gespräch mit dem Johannesevangelium und dessen Prolog. Bereits der Blick in das Register der zitierten Bibelstellen seiner Dogmatik zeigt: Kein Kapitel der gesamten Bibel wird so zahlreich und durchgängig in diesem Opus magnum herangezogen wie Joh 1, wobei noch einmal die Verse 1 („Im Anfang war das Wort") und 14 („Und das Wort wurde Fleisch") herausragen. Insofern hat es sachlichen Grund und Sinn, die Theologie B.s vom Johannesevangelium her zu lesen – und das Johannesevangelium von der Exegese B.s her zu verstehen. Das ist die Doppelaufgabe der Wuppertaler evangelischen Diss. Was sie als „Zielaussage des Johannesprologs" vorstellt, ist ihr eigener theologischer Ertrag: „Das Wort wurde jüdischer, messianischer Mensch" (3).

Die Verfolgung des Weges zu dieser Zielaussage und Pointe ist nicht zuletzt aufgrund einer zerklüfteten Gliederung – zudem findet sich im Inhaltsverzeichnis auf Seite XIV ein verwirrender Sprung in der Seitenzählung (statt 294 bis 335 richtig: 279 bis 317) –, vieler buchimmanenter Querverweise und einer überreichen Literaturverwertung beschwerlich. Allerdings sichern Zusammenfassungen der Analysen und Interpretationen den jeweiligen Erkenntnisgewinn.

Der Autor orientiert sich bei seiner Antwort auf die Frage, welche Bedeutung der Johannesprolog für B.s Theologie hat, am Denkweg Barths. Er zeichnet ihn in sechs Schritten seines Teils A nach. Bereits im Entstehungsprozess der Theologie B.s bzw. im Kontext seiner „dialektischen Theologie" (I. Weichenstellungen: 9–12; II. Der Johannesprolog im Kontext der „dialektischen Theologie": 13–28) sieht D. eine untergründige Parallele zwischen B. und dem Johannesprolog: Die Rede von Gott ist nicht einfach Rede vom Menschen „im überhöhten Ton" (10); die Frage nach Gott bedarf der „Antwort von Gott her [...], von der das JohEv Zeugnis gibt" (28). Dass Gott redet, ist Thema des Johannesprologs. Sein „Wort kommt nicht nur ‚zum Fleisch', es kommt ‚ins Fleisch'", was „das konkrete geschichtliche Dasein des Wortes in seiner ganzen Breite" meint (22). B. biete in seiner Münsteraner Vorlesung von 1925 zur „Erklärung des Johannes-Evangeliums" eine „menschheitsgeschichtliche" Auslegung des Prologs, welche ihn „die Geschichte Gottes zunächst mit Israel und dann mit den Menschen aus den Völkern in ihrer Konkretion nicht wahrnehmen" ließe (27). Solche Wahrnehmung geschehe erst mit der „Kirchlichen Dogmatik" B.s (1932–1959), die der Autor nicht enzyklopädisch vollständig, sondern auf „Interpretationszentren" zum Johannesprolog hin abschreitet. Im ersten Dogmatik-Band von der „Lehre vom Wort Gottes" (III: Übergang: Der Johannesprolog in der „Lehre vom Wort Gottes": 29–32) meine der Logos des Johannesprologs zunächst konkret den – alttestamentlich gesprochen – *Dabar JWHW*: „Heißt Gottes Wort: ‚Gott redet', so muss präzisiert werden: ‚JHWH, der Gott Israels redet'" (32). Bei der Prolog-Interpretation in der weiteren „Lehre vom Wort Gottes" (IV: Die trinitarisch-inkarnatorische Interpretation des Johannesprologs: 33–80) wird der Prolog „nun besonders im Gegenüber und in der Beziehung von Joh 1,1 und Joh 1,14a verstanden. Von der Trinitätslehre führt der Weg zur Lehre von der Inkarnation, und von der Inkarnationslehre her fällt ein Licht auf die Trinitätslehre" (33). B.s berühmter Paragraph „Die Zeit der Offenbarung" versteht D. als „Grundlegung einer ‚alttestamentlichen Christologie'", mit der B. eine „ausschließlich vertikal denkende Inkarnationslehre durch eine verheißungsgeschichtlich-horizontale Linie" durchbrechen lässt. Das impliziert eine enge Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament wie auch eine eigene hermeneutische Vergewisserung. In dieser nimmt der Autor eine „notwendige Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von juden- und heidenchristlicher Hermeneutik" vor. Der heidenchristlich gelesene Bezug der „alttestamentlichen Verheißungen unter Umgehung und Missachtung des Erstadressaten geradlinig und unmittelbar auf die Menschen aus der Völkerwelt" ist ein Problem (63). Statt solcher Identifikation gehe die „Grundregel heidenchristlicher Hermeneutik" auf Partizipation im Sinne einer steten Erinnerung des Alten Testaments durch das Neue Testament (65). „Solange die christliche Theologie nur von der Erfüllung der Verheißungen in Christus spricht, wird sie das diese Erfüllung in Jesus Christus bestreitende Judentum nur als verstockt und ungläubig verstehen" (71). Die im JohEv zweifellos vorhandene präsentische Eschatologie gebe dennoch „die Zukunft gerade nicht zugunsten der Gegenwart preis", weshalb sie auch als eine antizipatorische Eschatologie erscheint (72). Die Auslegung von Joh 1,14 im Barthschen Paragraphen „Das Geheimnis der Offenbarung" nimmt das altkirchliche „vere deus et vere homo" auf und stellt fest „Nicht ‚die Gottheit an sich und als solche [...], sondern der Sohn oder das Wort Gottes ward Fleisch'" (73). Das in der Zweinaturenlehre Ausgedrückte lässt sich nicht in abstrakter Systematisierung, sondern nur im Erzählen „von dem wahren Menschen, der dort steht, wo der Mensch gegen Gott im Kampf steht – eben auf dem Boden des Bundes" verstehen. „Konkreter: Wenn man von dem Juden Jesus erzählt, der in diesem Kampf – ganz auf der Seite Israels und der Völker – ganz auf der Seite des Gottes Israels steht" (75). Die Identität des Menschen Jesus mit dem Messias ist den neutestamentlichen Autoren nicht Ende des Bekennens, sondern sein Anfang, bei dem beides unaufgebbar ist: „die Herkunft und Zugehörigkeit Jesu zu dem konkreten Menschenvolk Israel und seine Messianität bzw. messianische Gottessohnschaft (80). In der Vergegenwärtigung der Barthschen Gottes- und Erwählungslehre (V: Der Johannesprolog in der Gottes- und Erwählungslehre: 81–108) kehrt D. besonders die einwohnungstheologische Interpretation von Joh 1,14 hervor: „Bekennt das JohEv die ‚Fleischwerdung' dieses Wortes, indem es an die alttestamentlichen Aussagen von der Einwohnung des Gottes Israels erinnert, so bekennt es, dass Gottes selbsterwählte Gegenwart in diesem jüdischen Menschen Jesus begegnet. In dem fleischgewordenen Wort ‚zeltet' die Gegenwart Gottes ‚unter uns' (Joh 1,14b)" (91). Unter Hinweis auf den Einbezug weiterer Schriftstellen bei B. wird festgehalten: „Joh 1,14 in Verbindung mit Röm 9,5; 1,3 und Joh 4,22 wird als Jude- bzw. Israelwerdung des Wortes Gottes konkretisiert" (108). Diese Profilierung nimmt B.s Versöhnungslehre (VI: Die bundestheologische Interpretation des Johannesprologs: 109–166) auf und zwar nicht zuletzt mit den Sätzen, die in der dem christlich-jüdischen Dialog nahe stehenden Barth-Rezeption oft zitiert wurden: Gottes Sohn wurde „nicht ‚Fleisch', Mensch [...] in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig, bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann" (KD IV/1, 181f = Denker, 115f). Joh 1,14 ist also zu konkretisieren: „Das Wort wurde nicht ‚Mensch' oder

‚Fleisch' im Allgemeinen, sondern ein bestimmter Mensch, es wurde ‚israelitischer Mensch', ‚jüdisches Fleisch'. Inkarnation heißt darum Israelwerdung" (118). So sehr D. dies als Gewinn Barthscher Theologie festhält, so wenig unterdrückt er die Kritik an ihr, weil die Grundlegung der Versöhnungslehre (KD IV/1), wie bereits die Erwählungslehre B.s, Israel „(nahezu) einseitig auf die Seite des sündigen und bundbrüchigen Menschen, des ungehorsamen Sohnes gestellt" hat. „Somit bekommt die Israeldimension der Christologie in dem hier angesprochenen Abschnitt tendenziell die Funktion einer Illustration. Alle Würde Israels verdichtet sich in Jesus Christus und scheint Israel selbst damit abgenommen, wohingegen die Sündhaftigkeit Israels [...] Israel selbst [...] weiterhin anhaftet" (119). Erst die Entfaltung der im Johannesprolog genannten Herrlichkeit des Logos (vgl. Joh 1,14) bringt B. zu einer positiven Würdigung der Geschichte Israels: „Die Geschichte Israels ist eine pars-pro-toto-Geschichte für alle Völker". Und: „keine Universalität der Gnade Gottes ohne deren Weg über die Partikularität der Erwählung Israels und den Bund Gottes mit Israel; darum Universalität nur durch Partizipation an dieser Partikularität; keine Erkenntnis Jesu Christi als des Messias des Gottes Israels ohne die Erkenntnis des Messias dieses Volkes in seiner Einheit mit diesem Volk. Nur der Messias Israels ist der Heiland der Welt" (149f). Die – „christlich" gesprochen – Fleischwerdung des Logos, des Wortes Gottes bzw. – „jüdisch" gesprochen – seine Einwohnung im Menschen Jesus als dem messianischen Menschensohn inmitten seines Volkes Israel umfasst alle Dimensionen: „die Erfüllung des Bundes, die Versöhnung der Welt, die Offenbarung des gnädigen und gerechten Gottes Israels und dessen Gegenwart in seiner Welt als Schöpfung" (168).

Im zweiten Teil der Arbeit legt der Autor eine ausführliche Exegese von Joh 1,1–18 (Teil B: Die Theologie des Johannesprologs. Ein exegetisch-theologischer Versuch über Joh 1,1–18: 171–312) vor. In seinem eröffnenden Doppelschritt (I. Einleitung und II. Vorklärungen: 171–185) erinnert D. daran, dass B. und F. Schleiermacher von Joh 1,14 als Zentrum oder Grundtext aller Theologie und Dogmatik gesprochen haben und dennoch darauf zu befragen sind, ob der Rückgriff auf den einen einzelnen Vers nicht den Reichtum des Johannesprologs 1,1–18 verkürzt. Der Prolog als Einheit ist ihm eine „kleine Antizipation des ganzen Evangeliums und Summe seiner Botschaft" (171f). Er bestimmt den Prolog als einen dreistufigen Hymnus in Erzählform in Teilhabe an der zwischentestamentlichen, jüdischen Exegese der heiligen Schriften Israels. Nach ihm sind alle drei Strophen für eine doppelte Interpretationslinie offen: eine alttestamentlich orientierte und damit in der Spur eines Juden und *Juden*christen gemeinsamen Bekenntnisses und eine neutestamentlich orientierte und damit in der Spur des unterscheidenden juden*christlichen* Bekenntnisses. Die alttestamentliche Interpretationslinie beginnt mit der Rückübersetzung des *logos* ins Hebräische als *dawar*, um die Dimension von Erwählung und Bund in das Verständnis des Prologs von Beginn an einzuzeichnen. Sie macht darauf aufmerksam, dass der Logos der *Dabar JHWH* ist, in dem Gott sich aussagt und seinem Volk Israel zusagt. So übersetzt der Autor den Eröffnungssatz „Im Anfang war der Dabar" und bezieht schon hier die Dimensionen von Gottes Wort, Name und Geschichte ein. Die erste Strophe 1,1–5 (III. Joh 1–5: Der Dabar JHWHs und die Schöpfung: 186–202), welche mit seinem „Im Anfang" auf Gen 1 zurückgreift, erzählt sogleich vom beziehungsreichen Gott Israels und seiner Schöpfung. Die Beziehung Gottes ist nämlich bereits mit seinem Wort aufgerufen, denn das „Wort und der, der es spricht, sind nicht dasselbe. Und dennoch sind es nicht zwei [...] Das Wort hängt ab von dem, der es spricht, und der es spricht, hat sich gebunden an sein Wort. Die ganze Macht und Herrlichkeit, die dem Gott Israels eignet, eignet auch seinem Wort" (186f). Er übersetzt die *theos*-Prädikationen in Beziehungsaussagen zurück, so dass die Schöpfungsaussagen des Prologs für die Bundesgeschichte offen sind. Die zweite Strophe 1,6–13 (IV. Joh 1,6–13: Das Kommen des Dabar JHWHs zu den Völkern und Israel: 203–243) führt Johannes den Täufer als zweiten Anfang und als Summe der Bundesgeschichte Israels ein; Joh 1,1 ist also nicht ohne den erneuten Anfang Joh 1,6 zu verstehen. Diese Strophe erzählt die alt- und zwischentestamentliche Geschichte des *Dabar JHWH*s und also die „vor-christliche" Zeit, weshalb bei Vers 12 mit dem Glauben „an seinen Namen" – *to onoma autou* – nicht der Name Jesu Christi gemeint sei. Das in die Welt kommende Licht umleuchtet jeden Menschen, findet dort keine Aufnahme und wendet sich zu Israel, aber auch die Seinen nehmen ihn nicht auf. Dennoch hält Gott die Treue, so dass ein Rest an glaubendem Vertrauen auf den Namen JHWHs festhält. In der dritten Strophe 1,14–18 (V. Joh 1,14–18: Die Einwohnung des Dabar JHWHs in Jesus, dem Messias Israels: 244–312) findet die konstitutiv bleibende Weggeschichte „ihr Integral", insofern dort (1,14–18) nach der Erzählung von Schöpfung (1,1–5) und Bund (1,6–13) vom kommenden Reich Gottes in der Gestalt und Person des „fleischgewordenen Dabar" erzählt wird. Ausführlich entfaltet D. seine Exegese von Joh 1,14 als Schlüsseltext johanneischer Christologie und Theologie. Mit Vers 14 tritt der Dabar JHWH „explizit in den Mittelpunkt" und fügt sich in die von den ersten beiden Strophen erzählte Geschichte des Wortes. Auf die Bedeutungsbreite von *sarx* eingehend, liest der Autor in Vers 14a *sarx* als Verwandtschaftsbegriff, so dass das Fleisch als Ort der Gottespräsenz präzisiert wird zum „jüdischen Fleisch". „Die judenchristliche Gemeinde bekennt, dass der Dabar JHWHs zum Verwandten des Volkes Israel, zum *Juden* wurde und deshalb gilt: ‚Das Heil kommt von den Juden' (Joh 4,22). Der Logos wurde nicht allgemein ‚Mensch', sondern jüdischer Mensch" (250f). Mit dieser exegetischen Lesart befindet sich D. in einem grundlegenden Feld systematischer Theologie, in der Vers 14b von der Einwohnung des Wortes unter seinem Volk in seiner theologischen Bedeutung unterschätzt wurde. Die Vorstellung vom Zelten Gottes inmitten Israels interpretiert die Inkarnationsaussage und verbindet sie mit der Schechina und den unterschiedlichen Gegenwartsweisen Gottes bei seinem Volk Israel. Vers 14 sagt seine zentrale christologische Botschaft zweimal aus: Die Fleischwerdung des Wortes besagt dasselbe wie das Zelten inmitten von Israel (274). Vers 15 spricht erneut von Johannes. Der bislang Zeuge für den Kommenden war, ist nun Zeuge für die Ankunft des Kommenden, der in Vers 17 explizit mit dem Namen Jesus Christus genannt wird und – wie Mose die Tora gebracht hat, so – die Gnade und Wahrheit Ereignis werden lässt. „Nicht Antithetik, sondern Entsprechung und Erfüllung sind die rechten Kategorien für die Verhältnisbestimmung von Mose und Christus, von ‚Tora' und ‚Gnade und Wahrheit'. Christus ist nicht ohne Mose zu verstehen, [...] sondern will mit ihm verstanden werden" (308). Der Prolog kommt in Vers 18 zu seinem Ziel, das der einziggeborene Sohn als Exeget des Vaters ist.

Hat nun das im ersten Teil als Barthsche Interpretation vorgelegte Verständnis des Johannesprologs die im zweiten Teil vorgelegte Exegese von Joh 1,1–18 dirigiert? Man wird nach der Lektüre der Arbeit dies nicht behaupten wollen. D. geht ausdrücklich der Frage der Beziehung von Exegese und Dogmatik nach (etwa 171–174 u. ö.). Er erinnert daran, dass die Dogmatik einerseits durch Joh 1,14 außerordentlich inspiriert wurde und andererseits diesen Vers doch als Steinbruch behandelt hat, was der Einheit des Johannesprologs nicht gerecht wird. Er leugnet für seine Exegese eine systematische Vor-Entscheidung nicht, setzt sich dann aber doch dem exegetisch zu erhebenden Text aus, um schließlich wieder zur erneuten systematischen Auswertung zurückzukehren. Dieser sachliche Schritt spiegelt sich nicht im Gesamtaufbau des Buches und seiner Abfolge wider, sondern läuft quasi „synchron" in der Arbeit mit und wird zum Schluss nicht argumentativ erschließend, sondern mit einer zusammenfassenden Thesenfolge demonstriert. Im dogmatischen Teil wird exegetisch reflektiert, wie im exegetischen Teil systematische Folgerungen bedacht werden.

Aus systematischer Sicht ist die Konsistenz eindrucksvoll, mit der die Zielaussage der Arbeit „Das Wort wurde jüdischer, messianischer Mensch", welche die Menschwerdung des Sohnes, des Wortes Gottes als Judewerdung konkretisiert, erarbeitet wird (vgl. 3, 52, 98, 108, 115, 134ff, 142, 167, 209, 260, 301, 303, 315). Die Zielaussage wird systematisch und exegetisch begründet und auf wichtige Aspekte hin abgestützt. Bei der Konkretisierung der Menschwerdung als Judewerdung ist mit B. die Differenzierung des Johannesprologs mitgedacht, dessen Prädikation *theos* in 1,1 den Logos nicht als *ho theos* bezeichnet und so hervorhebt, dass damit kein niederer Rang ausgesagt ist (18). Die gleiche Würde des Logos mit Gott umschreibt der Autor so: „Der Logos des Prologs ist [...] bezogen auf Gott, ‚zu Gott hin' und gerade so die lebendige Gegenwart Gottes selbst, die Wirklichkeit des Bundesgottes Israels bei seinem Volk Israel und allen Menschen. Er gehört ‚in den Anfang', er ist eine Dabeiseinsweise des Gottes Israels, ohne die dieser Gott nicht der wäre, als der er sich zeigt" (192). D. ist zurückhaltend im Blick auf eine „dogmatisch geprägte ontologisierende Interpretation" von 1,1, wenn er etwa gegen Rudolf Schnackenburg und Michael Theobald keine Wesensbezeichnung und keine direkte Zuerkennung des Gottesprädikats ausgesagt sieht (188). Sachlich nahe ist seine eigene, bereits für B. verifizierte (vgl. 39f) Zurückweisung des Begriffs der „Vergottung" Jesu Christi: Der Gott Israels „identifiziert, ja vereint sich mit dem Juden Jesus, seinem Gesalbten. Damit wird nicht ein Mensch zu Gott gemacht, was jüdisch wie christlich unverantwortbar wäre. Sondern der Gott Israels identifiziert sich mit Jesus und wohnt in ihm ein, so dass er ihn zum Repräsentanten seiner Gegenwart auf Erden macht" (209). Die Einheit solcher Identifizierung rechtfertigt nicht eine unvermittelte Rede, welche der Autor auch in der Dogmatik B.s selbst findet: „‚Jesus ist der Herr' heißt: ‚Jesus ist Gott'. ‚Der Herr ist Jesus' heißt: Gott ist Jesus" (48 für KD II/2,272). Der Einspruch gegen eine solche Gleichsetzung Gottes mit Jesus überzeugt, denn diese würde die vom Konzil von Chalkedon festgestellte Unterscheidung und Getrenntheit von Gottheit und Menschheit außer Acht lassen und die Einheit des unterschieden und getrennt Bleibenden zur eindimensionalen Identität machen.

Der Autor weist mit B. zu Recht darauf hin, dass die Menschwerdung als Judewerdung nicht nur die Geburt Jesu Christi meint, sondern „das konkrete geschichtliche Dasein des Wortes in seiner ganzen Breite" (22) bzw. „das ganze Leben Jesu Christi" (291). Seine Zielaussage will nicht dem religionsphänomenologischen Urteil zuarbeiten, dass das Jüdische nur das konkret Jüdische am Menschen sei, von dem das Christliche sich als das Universale unterscheidet. Vielmehr ist sie Unterstreichung der Aussage: „Der ‚vere homo' ist Jude" (so 261 als Zitat von F.-W. Marquardt). Solche Konkretisierung ist als Akzentuierung des *universale concretum*, als Betonung der Aussage „Das Ewige geht ein in die Zeit, das Ganze verbirgt sich im Bruchstück, Gott nimmt die Gestalt des Menschen an" (Johannes Paul II.,

Fides et ratio 12) verstehbar. Die Menschensohntradition, die oft als Überschreitung der partikularen Messiasgestalt eines nationalen Kontextes in eine menschheitliche Dimension verstanden wird, ist für den Autor nicht nur an die Ur-Mensch-Tradition, sondern auch „an die Israeldimension und die messianischen Dimensionen" gebunden (264f). Dass die konkrete Fleisch- bzw. Menschwerdung im Sinne des pars-pro-toto-Denkens der Bibel Israels zu denken ist, betont der Autor an vielen Stellen. Der messianische Menschensohn ist Repräsentant der Herrschaft Gottes „bei seinem Volk und in der Welt" (vgl. 265f, 268). Aber es bleibt weiter darüber nachzudenken, ob die Judewerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus seine – Jesu – individuale Konkretisierung des Messianischen ist und bleibt und ob und inwiefern eine Teilhabe eines jeden Menschen an diesem Messianischen als möglich zu denken sei.

Vielleicht bedarf es für solches Weiterdenken einer anderen Akzentuierung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie als jener, die der Autor bei aller Offenheit für das Philosophische durchgehend zeigt. Er weiß darum, dass „die Seins- und Wesensaussagen der altkirchlichen Christologie [...] im philosophisch-neuplatonischen Kontext unverzichtbar waren und Dialogfähigkeit gewinnen ließen" (193), aber sein Ton geht durchgehend doch auf die „Unterscheidung zwischen philosophischem Gottes-Begriff und biblischen Gottes-Namen" (267) oder in die Richtung, dass es sich beim Johannesprolog nicht um „philosophische Spekulation über den ‚Grund des Seins'" handelt (195, vgl. auch 316). Die Kommunikations- und Dialogfähigkeit der Theologie heute und ihres Verständnisses der Menschwerdung des Sohnes Gottes hat sich nicht nur in der Betonung der Differenz von Theologie und Philosophie zu bewähren, sondern auch im konstruktiv-kritischen Gespräch mit heutigem philosophischem Denken, zumal dort – wie etwa die Philosophie von Emmanuel Levinas zeigt – dem Biblischen ein Mitspracherecht eingeräumt werden kann. Diese Rückfrage schmälert nicht den Gesamtbefund, dass D. mit seiner Arbeit eine wichtige inkarnationschristologische Konkretion vornimmt. Die Konkretion als Jude- und Israelwerdung ist gewiss kein „einfacher kultureller Zufall" (Johannes Paul II.), sondern will dogmatisch beachtet sein. Sie vermag noch einmal vom Innersten des christlichen Glaubens her die Einzigartigkeit der Beziehung der Kirche zum Judentum zu betonen und begründen.

Aachen Hans Hermann Henrix

Neugebauer, Georg: **Tillichs frühe Christologie.** Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. – Berlin: Walter de Gruyter 2007. (X) 462 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 141), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–11–019446–3

Die Bedeutung der Philosophie Schellings (= Sch.s) für Tillichs (= T.s) Denken ist in der Forschung immer wieder hervorgehoben worden. Die hier zu besprechende, von Ulrich Barth betreute und von der Theol. Fak. der Univ. Halle-Wittenberg im Sommersemester 2006 als Diss. angenommene Arbeit von Georg Neugebauer behauptet und beschreibt die „wesentliche Gleichartigkeit" (33) zwischen Sch.s und T.s Christologie.

Die Untersuchung besteht aus vier Teilen. Teil A behandelt die Christologie Sch.s (36–145), Teil B ist T.s Schellingrezeption gewidmet (146–292). Es folgen Teil C (293–376), der die „systematische Ausgestaltung des christologischen Ansatzes" im späteren Denken T.s zum Gegenstand hat, sowie Teil D (377–391), eine Schlussbetrachtung, die „T.s Geschichtstheologie im Kontext der kulturellen Selbstverständigung der Moderne" reflektiert. In einem Anhang (392–422) werden erstmals die Akten des Breslauer und Hallenser Promotionsverfahrens veröffentlicht. Sie enthalten v. a. die Gutachten zu den beiden Dissertationen.

Der Vf. hebt schon für den frühen Sch. dessen „Tendenz zum Geschichtlichen" (46) hervor. Bereits in seiner Studienzeit beginne Sch.s Interesse an den Fragen historisch-kritischer Forschung. Sch. beabsichtige eine „historische Interpretation der Bibel" (52). Ab 1797 bilde sich das transzendentalphilosophische Programm der Geschichte des Selbstbewusstseins heraus. In Sch.s Geschichtsphilosophie – so N. – wird das Absolute nicht außerhalb unseres Selbst und unserer Freiheit gesetzt, sondern innerhalb. Auch das System von 1800 basiere auf dieser Entscheidung. Wie aber sind individuelle Freiheit und Offenbarung des Absoluten vereinbar? Sch.s Lösung: Die Geschichte als Ganzes ist als eine *fortgehende* Offenbarung des Absoluten zu verstehen. Offenbarung und Geschichte bilden eine Synthese.

In Sch.s identitätsphilosophischer Phase tritt eine „entscheidende Vertiefung der religionstheoretischen Betrachtungsweise der Geschichte" ein (66). Das Christentum und die Christologie bekommen eine entscheidende Bedeutung. Die Offenbarung des Absoluten wird geschichtlich begriffen. Der Vf. wendet mit Recht ein, dass infolge des identitätsphilosophischen Ansatzes, der auch noch die Methodenvorlesungen von 1802 bestimmt, „das individuelle Subjekt immer mehr zurücktritt und für das Geschichtsverständnis lediglich die Funktion einnimmt, Medium des sich geschichtlich offenbarenden Absoluten zu sein, was der Schellingsche Ausdruck des *Werkzeugs* unterstreicht" (78). Geschichte heißt: Das Individuum macht das, was im Absoluten vorherbestimmt und notwendig ist, zu *seiner* Tat, es ist „im Guten wie im Bösen Werkzeug der absoluten Notwendigkeit" (Sch., SW I, 5, 291). Kann man aber hier noch, wie der Vf. es durchgängig tut, von einer *Spannung* von Offenbarung und Geschichte reden?

Zur Entfaltung kommt der christologische Ansatz in der Freiheitsschrift. Der Vf. beschreibt die dort entwickelte Christologie als „das organisierende Zentrum des göttlichen Selbstexplikationsprozesses" (100). Die Deszendenz Gottes vollzieht sich in Gestalt der Idee des urbildlichen Menschen, der als zwischen Gott und Mensch stehender zum Mittler wird. In den späten Münchner und Berliner Vorlesungen sieht N. den Höhepunkt des christologischen Denkens im Werk Sch.s.

In der Deutung des Übergangs von der negativen zur positiven Philosophie schließt sich der Vf. der Deutung Walter Schulz' an. Den Übergang zur positiven Philosophie nehme Sch. streng nach idealistischer Methode vor: Die Vernunft setzt das bloß Seiende, in dem noch nichts von einem Begriff ist, *als* absolutes Außer-sich, um es als vorgängig bestimmtes wieder einzuholen – was an Fichtes „gesetzt als nicht gesetzt" erinnert. Die Vernunft ist, wie Sch. formuliert, „in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch" (SW II, 3, 163). Entscheidend ist, dass auch hier die Vernunft der Akteur bleibt. Sch.s positive Philosophie sowie seine Christologie stehen also, wie N. hervorhebt, in einem „als transzendentalphilosophisch zu bezeichnenden Begründungszusammenhang" (122). In diesem Sinne ist Sch.s Spätphilosophie die „Vollendung des Deutschen Idealismus".

Das von E. Hirsch und anderen vertretene Urteil, Sch.s „Philosophie der Offenbarung" blende die äußere Geschichte aus, weist N. zurück. Er räumt aber ein, dass Sch. den Schwerpunkt „unverkennbar" auf die Übergeschichte legt, vor deren Hintergrund er die geschichtlichen Tatsachen interpretiere. „Geschichtliche Fakten sind seiner Überzeugung nach nicht selbstexplikativ, sondern eines höheren Zusammenhanges bedürftig, der den einzelnen Ereignissen allererst Bedeutung verleiht" (141). Unter der Prämisse idealistischen Systemdenkens werde das neuzeitliche Grundproblem der Christologie – Offenbarung und Geschichte – in Gestalt der „Philosophie der Offenbarung" umgesetzt. Sch. überführe die Christologie in ein System spekulativer Geschichtsphilosophie.

Im 2. Hauptteil (B) behandelt der Vf. zunächst die in Breslau 1910 eingereichte phil. Diss. T.s (146–192), dann die Thesenreihe „Die christliche Gewissheit und der historische Jesus" von 1911 (192–227), die theol. Liz.-Diss. von 1912 (227–252) sowie die „Syst. Theol." von 1913 (252–289).

Der Vf. sieht in der *phil. Schelling-Diss.* eine „Fundgrube" für T.s spätere Geist-, Religions-, Kultur-, Symbol- und Geschichtstheorie. Auch seine spätere Abgrenzung von Troeltsch sieht er hier bereits angelegt. Im Zentrum der Sch.-Interpretation T.s sieht er Sch.s Geistbegriff. T. interpretiere Sch.s Philosophie vor dem Hintergrund der Philosophie Kants und Fichtes, wohl im Anschluss an F. Medicus. Daraus resultiere seine „uneingeschränkt transzendentalphilosophische Lesart des Schellingschen Werkes" (190). T.s Analyse des Religionsbegriffs Sch.s steuere auf einen Begriff der Offenbarung zu, der das Wesen der geschichtlichen Religionen bestimmt. Das Übernatürliche bedarf des Natürlichen, also der Geschichte, als Offenbarungsmedium. Den „Durchbruch" des Übernatürlichen deute T. „nur unter der Voraussetzung des Geistes und der Freiheit" (177). Gegen Troeltsch bringe T. die Pointe des Gottesbegriffs Sch.s zur Geltung: Die Offenbarungsgeschichte des absoluten Geistes, deren Höhepunkt die Manifestation des göttlichen Willens in der Paradoxie des Kreuzes Christi bildet, korrespondiert mit dem religionsgeschichtlichen Prozess. Das Wesen Gottes, absoluter, freier Geist zu sein, wird an diesem höchsten Punkt der Offenbarungsgeschichte manifest, weswegen T. gegen Troeltsch das Christentum als absolute Religion bestimmt. Mit der Christologie eng verwoben sind T.s Ausführungen über empirische und übergeschichtliche Geschichte. Darin kommt, wie N. darlegt, erneut die „Spannung" zwischen dem geschichtlichen Subjekt Jesus von Nazareth und seiner Funktion, Medium der Offenbarung zu sein, zur Geltung. N. zeigt, dass T. Übergeschichte (mit Sch.) als eine dynamische Größe versteht und sich von M. Kählers statischer Fassung des Begriffs bewusst abgrenzt. Ein neuralgischer Punkt von T.s Interpretation der Christologie ist für N. der Gedanke der Fleischwerdung des Logos. T. frage kritisch an, ob unter der Voraussetzung der positiven Philosophie Sch.s die empirische Menschwerdung des Logos für die übergeschichtliche trinitarische Geschichte sowie für die innere Geschichte des Bewusstseins notwendig sei. Bekanntlich verneint T. diese Frage, „anhand verschiedener, nur sehr schwer zu durchdringender Überlegungen", wie der Vf. einräumt (185). Die „äußere Geschichte" hat hier nur die Bedeutung, der übergeschichtlichen Geschichte des Absoluten „eine Anschauung zu geben", „die Anschauung von dem persönlichen, sich selbst opfernden, rechtfertigenden Gott", wie T. formuliert. Hier hat T.s Begriff der Anschauung seine Wurzel (187). N. resümiert: „Das Leben und Sterben Jesu bildet nicht selbst die Offenbarung, sondern ist ein *Symbol*, das auf den übergeschichtlichen Akt der Selbstnegation des Logos verweist" (188). T.s Auffassung nach ist die empirische Menschwerdung ein „heterogenes Element" in Sch.s Christologie. T. glaubt, seine diesbezügliche Kritik an Sch. ergebe sich aber aus dessen System. Der Vf. sieht hinter der hier beschriebenen „Spannung" von Offenbarung und Geschichte ein Potential verborgen, das zur Explikation eines Systems anrege. T.s Ringen um ein System sei ein Ringen um eine angemessene Beschreibung des Grundproblems neuzeitlicher, christologischer Reflexion – der Spannung von Offenbarung und Geschichte.

Diese These wird durch die Thesenreihe *„Die christliche Gewissheit und der historische Jesus"* von 1911 bestätigt. Hier entfaltet T. bereits die Grund-

lagen seines späteren Systems. Der Vf. zeigt an T.s Kritik an der Christologie Wilhelm Herrmanns, dass die christliche Gewissheit an das Identitätsprinzip geknüpft ist und dass dem Einzelnen, also dem historischen Jesus, nur dann Gewissheit zukommt, wenn es in Identität mit dem Wesen steht. Gewissheit hat, so interpretiert der Vf. T., nur das Allgemeine, nicht aber das Kontingente. Eine „Leugnung des Kontingenten in der Geschichte" durch T. sieht der Vf. aber nicht (210 Anm. 289). Im dogmatischen Teil hebt er das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem auf der Basis einer Geisttheologie hervor, in deren Zentrum die Rechtfertigungslehre steht. Gegenüber der Übergeschichtlichkeit der Rechtfertigung bildet die Christologie die Vergeschichtlichung der Identität des absoluten und individuellen Geistes.

In der *theol. Liz.-Diss.* arbeitet sich T. am Werk Sch.s mit Hilfe der Differenz von Identität und Widerspruch ab. Nun aber wird das Absolute von Sch. nicht mehr wie bisher als Thesis, sondern als Synthesis begriffen, der Widerspruch also in das Absolute aufgenommen. Der Vf. beschreibt die Folgen für die Christologie: Der historische Jesus wird als diejenige Größe ausgewiesen, die unter den Bedingungen des Geschichtlichen die Einheit von Identität und Widerspruch „veranschaulicht" (250). T. befinde sich mit dieser Synthese auf dem Wege zu einer „Theorie des Christentums" (250). Die „Schwierigkeit" seiner Ausführungen erkläre sich daraus, dass er seinen eigenen Systemansatz in Gestalt einer Sch.-Rekonstruktion entwickle, nicht aber in Gestalt eines eigenen Systems.

Erstmals in der Tillich-Forschung wird hier die (erst 1998 publizierte) *„Systematische Theologie"* von 1913 eingehend analysiert. Der Vf. hält sie für die unterschiedlichsten Theoriebezüge, die T. später entfalten wird, für wegweisend. Der zentrale Begriff, der die einzelnen Teile des Systems zusammenhält und bestimmt, ist der im Sinne der Inkarnationschristologie zu interpretierende Begriff des *Paradox*. Über ihn finden sich in den drei Teilen des Systems (Apologetik, Dogmatik, Ethik) die Elemente einer entschränkten, universalen Christologie.

Das gilt zunächst für die Lösung der dem Geist immanenten Antinomie von Intuition und Reflexion, die den Aufbau des 1. Teils des Systems bestimmt. Auf den Paradoxbegriff baut auch das *theol. Prinzip* auf, das das Wesen des Christentums bestimmt. Im 2. Teil, der Dogmatik, werden die im 1. Teil entwickelten kategorialen Bestimmungen in ein System religiöser Erkenntnis überführt. Der Vf. hebt die Unterscheidung von Rechtfertigung und Christologie hervor. „Diese Unterscheidung kulminiert in der Spannung von übergeschichtlicher Offenbarungsgeschichte des absoluten Geistes und empirischer Menschheitsgeschichte" (288). Prinzip der übergeschichtlichen Offenbarungsgeschichte ist der Logos. Außer dem Inkarnationsgedanken kommt der Kreuzestheologie eine zentrale Bedeutung zu. Das Kreuz ist die „prinzipielle Veranschaulichung des Paradoxes". „In ihm manifestiert sich zugleich die Konvergenz von Paradoxbegriff und Christologie" (ebd.). Es steht für ein Ereignis von kosmischer, universaler Bedeutung. Die (auf das Individuelle bezogene) Soteriologie tritt damit zurück, sie wird erst im Kontext der theol. Ethik zum Thema. In der Ethik sieht der Vf. auch die frühen Grundlagen der späteren Kulturtheologie T.s

N. sieht die Wurzeln der syst. Theol. T.s in der Logos-Christologie (290). Sein Systemdenken sei „Ausdruck seiner Suche nach einem dieser christologischen Figur angemessenen Beschreibungsmodus" (290f). „Nicht in seiner Affinität zur Philosophie des deutschen Idealismus allein liegt der Schlüssel zu seiner syst. Theol., sondern darüber hinaus in der frühen Christologie" (291). Sowohl die Prinzipien des Systems als auch dessen materiale Gehalte sind „christologisch imprägniert" (ebd.).

In Teil C untersucht N. die Kontinuitäten der syst. Ausgestaltung des christologischen Ansatzes in den späteren Arbeiten. Er richtet seinen Blick auf die Verwobenheit der Christologie mit den disparatesten Gebieten der Kultur.

Kontinuitäten zeigt er exemplarisch auf in der Kairos-Metaphysik T.s (295–306), der Theorie der Geisteswissenschaften (306–318), der Deutung der Historismus-Studien Troeltschs (318–328) sowie der Religionsphilosophie T.s (328–345). Der 1919 verfasste Text „Rechtfertigung und Zweifel" und die dort entworfene Neukonzeption der Rechtfertigungslehre wird nicht berücksichtigt. Die erst 1948 vorgenommene Neubestimmung der Kairos-Lehre durch die Christologie wird in die Kairos-Lehre von 1922 vorverlegt (305), was freilich auf die unkritische Edition in GW VI zurückzuführen ist. In dem im „System der Wissenschaften" entwickelten dynamischen Wahrheitsgedanken sieht N. ebenso wie in der geschichtsmetaphysischen Spannung von unbedingtem Sinn und Geschichtsprozess Strukturmerkmale christologischer Reflexion bzw. Belege für eine entschränkte Christologie.

Auch T.s Kritik an Troeltschs Historismus-Studien sieht N. in Kontinuität zu seiner frühen Christologie. T. sehe den Kern der phil. Problematik Troeltschs in der „Spannung von Absolutem und Relativem". Zu einer eigentlichen, auf das Unbedingte gerichteten Geschichtsmetaphysik sei Troeltsch aber nicht gekommen (325). Den entscheidenden Unterschied zwischen Troeltsch und T. sieht er in dem aus der Überzeugung von der Absolutheit des Christentums sich speisenden Systemanspruch T.s. Auch T.s Religionsphilosophie (1920/25) sieht N. „christologisch imprägniert" (347). Insofern die Korrelationsmethode der „Syst. Theol." von 1951ff ihren Ursprung in der von der Logos-Christologie bestimmten Theologie habe, könne auch die theol. Methode der Korrelation als Ausdruck der in der Logos-Christologie entfalteten Spannung verstanden werden. Die Christologie fließe aber auch in die Materialdogmatik ein. So versteht der Vf. T.s Reich-Gottes-Lehre als den „Versuch einer *programmatischen* Umsetzung der Vermittlung von Offenbarung und Geschichte" (362).

Der kurze Schlussteil (D) fasst die Grundthese des Buches zusammen: „Die formale, geschichtsphilosophisch zu explizierende Einheit von Absolutem und Relativem bzw. von Allgemeinem und Individuellem hat ihr Urbild in der Christologie, deren wesentliche Implikation es ist, die Geschichte als das Offenbarungsmedium der göttlichen Geschichte anschaulich gemacht zu haben. [...] Aus ihr speist sich T.s Abneigung gegen die Preisgabe der Absolutheit des Christentums" (385).

T. erscheine, so N., als ein Denker, der sich gegen reduktionistische Tendenzen an der Wende vom 19. zum 20. Jh. verwahrt. Tragendes Motiv sei sein „vorbehaltloser Anschluss an die Großtheorien des deutschen Idealismus" (390). Die Verschränkung von Metaphysik und Geschichte, seine Idee der Universalgeschichte, sein Verständnis der Absolutheit des Christentums, seine kosmische Christologie, sein Natur und Geist integrierender Systembegriff – all das erinnere mehr an Fichte, Hegel und Schelling als an Theoriekonstellationen jener Zeit. Andererseits habe T. aber immer auch zeitgenössische Geistesströmungen rezipiert.

Die Untersuchung von N. gehört zweifellos zu den profiliertesten Beiträgen der neueren T.-Forschung. Ihren Kern bildet die werkgenetische Darstellung der Christologie Sch.s sowie ihrer Rezeption durch die vier frühen Arbeiten T.s. Erstmals wird das Frühwerk T.s konsequent von Sch. her, d. h. im Rahmen von dessen Absolutheitstheorie, sorgfältig interpretiert. Überzeugend wird der geistphil. Zugang T.s auf Sch. nachgewiesen. Überzeugend ist auch der Aufweis des (wohl wechselseitigen) Zusammenhangs von Logostheorie bzw. Logos-Christologie und System. Bedenkenswert ist die These, dass die späteren, sich in disparaten Kontexten findenden Theorieansätze Ts. von der Kairos-Metaphysik bis hin zur Methode der Korrelation Ausdruck einer an der Logos-Christologie orientierten „entschränkten", universalen Christologie oder, wie der Vf. gern formuliert, „christologisch imprägniert" sind. Fragen kann man aber, ob als Quelle all der späteren Theoreme T.s ausschließlich Sch.s Christologie bzw. T.s frühe Rezeption derselben namhaft zu machen ist. War T. nicht auch hinsichtlich der Anregungen und Anstöße, die er empfing, ein „Meister der Summation"?

Münster Erdmann Sturm

Lewis, Albert: **Responsorisch Kirche sein**. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar. – Berlin: Lit 2007. 231 S. (Theologie, 84), br. € 24,90 ISBN: 978–3–8258–0310–0

In einem Gespräch mit Michael Albus aus dem Jahr 1976 gab Balthasar damals zu bedenken: „Meine Bücher sind keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet" (Geist und Feuer. Ein Gespräch mit H. U. von Balthasar von Michael Albus, in: H. U. von Balthasar, Zu seinem Werk, Freiburg ^{2}2000, 104). Diese Äußerung des Theologen kam mir in den Sinn, als ich das vorliegende Werk las, das im Wintersemester 2006/07 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster i. W. als Doktorarbeit im Fach Fundamentaltheologie angenommen worden ist. Der Vf. ist ein indischer Kapuzinerpater, der in seiner Heimat in Bangalore und Mysore Philosophie und Theologie studiert hat und nun in Münster i. W. promoviert worden ist. Sein makelloses Deutsch muss sofort anerkennend hervorgehoben werden.

In vier Teilen wird die Ekklesiologie des Basler Theologen entfaltet. Der erste Teil („A. Wer ist die Kirche? – Antwortgestalt und Ereignis in Jesus Christus": 21–88) setzt richtig beim Christusereignis ein und profiliert das personale Kirchenverständnis B.s, das auch die institutionellen Aspekte umgreift. Von den vier klassischen „notae ecclesiae" werden v. a. die Katholizität und Heiligkeit der Kirche behandelt. Der zweite Teil („B. Die Mariologie als Herzstück der responsorischen Ekklesiologie": 89–124) konkretisiert und verdichtet das personale Kirchenbild in der Gestalt der Jungfrau und Gottesmutter Maria. Maria ist Kirche im Ursprung. Der Vf. zeichnet die Mariologie B.s nach. Der dritte Teil („C. Der Heilige Geist in der Kirche und im Leben der Christen": 125–165) handelt von der pneumatologischen Dimension der Kirche. Die in diesem Kontext zu lozierende Thematik der Charismen wird aber erst im folgenden Teil angesprochen. Der primär christologische Kenosisbegriff wird richtig differenziert und in einem uneigentlichen Sinn auch auf die Demutsgestalt der „streitenden Kirche" übertragen. Der vierte Teil („D. Zur Sendung der Kirche und zur Sendung des einzelnen Christen in der Kirche": 166–204) rückt B.s Sendungsbegriff, der sich zu einer veritablen Sendungstheologie ausweitet, ins Zentrum und wirft von da aus ein Licht auf die Ständelehre: das dreifach gestufte Amt, den Laienstand und als besondere Form des Rätestandes die Säkularinstitute. Was unter der Kapitelüberschrift „Die verschiedenen Traditionen in der Kirche" (192–196) ausgeführt wird, nimmt zwar Bezug auf B.s Werk „Der antirömische Affekt" (Freiburg 1974), aber lässt den Antipoden des Paulus, nämlich Jakobus, unberücksichtigt. Auf diese Weise wird das, was mit einem an Heidegger erinnernden Terminus als „apostolisches Geviert" (a. a. O., 254ff) beschrieben wird, verkürzt und seiner Balance beraubt. B. aber insistiert: „Vier, und nur vier sind es, die das Kräftefeld der werdenden Kirche beherrschen und durch die zwischen ihren Sendungen schwingenden und durchgetragenen Spannungen deren Lebendigkeit und Gestalt ein für allemal determinieren" (a. a. O., 255). Auch scheint mir der vom Vf. hier eingesetzte Traditionsbegriff eher unpassend zu sein, denn es handelt sich

um polare Sendungen oder Dimensionen des kirchlichen Gefüges. Mit einer Würdigung und einem Ausblick rundet der Vf. sein Werk ab (205–213). Ein umfangreiches Verzeichnis der verwendeten Literatur schließt sich an (215–231).

Gerade der Literaturnachweis lässt die enorme Leseleistung und den Fleiß erkennen. Wie der Vf. selbst bekennt, ist er durch das Studium der Theologie B.s sehr bereichert worden. Er erkennt in der starken Bildhaftigkeit dieser Theologie eine große Nähe zur indischen Denkweise und sieht verschiedene Impulse für seinen Kulturkreis. „Es gibt keinen Zweifel daran, dass sich von Balthasars Theologie in Indien verbreiten und zum Wohl aller Menschen einsetzen lässt" (204). Jede Diss. hat zwei fundamentale Zwecke. Der eine ist der persönliche geistige Gewinn, der durch die selbständige Arbeit, Vertiefung und Reife des Studiums erreicht wird. Der andere aber übersteigt die persönliche Ebene und zielt auf den objektiven Fortschritt der Wissenschaft. Die notorische Frage „Quid novi?", welchen Erkenntniszugewinn hat die Arbeit erbracht, ist an jede Diss. zu stellen. Während ich davon überzeugt bin, dass der erste Zweck ganz erfüllt worden ist, kommen mir im Blick auf den zweiten doch erhebliche Bedenken. Gerade bei einem Autor wie Hans Urs von Balthasar, wo die Sekundärliteratur der Dissertationen inzwischen über 300 Arbeiten erreicht hat, muss man sich fragen, ob es Sinn hat, zum x-ten Mal seine Ekklesiologie oder Mariologie darzustellen. In einer im Internet abrufbaren Liste des Balthasar-Archivs zur Sekundärliteratur (Stand: September 2007) werden 14 Arbeiten angeführt, die dem Titel nach der Mariologie zuzuordnen sind, und mindestens sechs Arbeiten zur Ekklesiologie. Der Vf. beschränkt sich auf ein Referat der Balthasarschen Themen, das er mit Zitaten aus der Primär- und Sekundärliteratur belegt. Dabei kommt es an vielen Stellen zu Wiederholungen. Eine originelle Perspektive, die über das schon oft Gesagte hinausführen würde, oder den Versuch einer kritischen Aneignung und Auseinandersetzung sucht man vergeblich.

Die Themenwahl bei Dissertationen und noch mehr bei Habilitationen ist sicher eine schwere, verantwortungsvolle Aufgabe. Aber andererseits muss nicht jede Arbeit im Druck veröffentlicht werden. Der alte Usus der Pflichtexemplare oder der „Excerpta ex dissertatione" war gewiss nicht unvernünftig.

Erratum S. 200: Der Basler Historiker Professor Werner Kaegi (1901–1979), der zweite Gatte der Adrienne von Speyr, Spross einer reformierten Pfarrerfamilie vom Zürcher Oberland, ist nicht zum Katholizismus konvertiert und hat einen solchen Schritt auch nie beabsichtigt.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Ökumene

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Žak. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XVI) 610 S., brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–149603–5

Der vorliegende Bd dokumentiert die erste Arbeitsphase (2001–2006) einer internationalen katholisch-lutherischen Forschergruppe, die zu „Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive" arbeitet und ihren Sitz an der Päpstlichen Lateranuniv. in Rom hat. Die Gruppe besteht aus den katholischen Professoren Guiseppe Lorizio, Lubomir Žak und Massimo Serretti, die alle drei an der Lateranuniv. tätig sind, und aus den evangelischen Professoren Eilert Herms und Christoph Schwöbel, beide Univ. Tübingen, sowie Prof. Wilfried Härle, Univ. Heidelberg. Zeitgleich ist bei Lateran University Press in Rom eine italienische Übersetzung des vorliegenden Sammelbandes erschienen, der vier Themenkreise erörtert: 1. Offenbarung und Glaube in den Lehrtexten der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen (3–182), 2. Offenbarung als Selbstvergegenwärtigung der „Gnade und Wahrheit" Gottes (185– 304), 3. Das Zustandekommen des Glaubens: Die Struktur des Menschseins (die Ontologie der Person) (307–445), 4. Das Zustandekommen des Glaubens: Die Kirche (449–605). Zu diesen Themenkreisen werden die einschlägigen Lehrtexte des I. und II. Vatikanums sowie des Pontifikats von Papst Johannes Paul II., die lutherischen Bekenntnisschriften und zentrale Texte Luthers einer detaillierten, stets kenntnis- und lehrreichen systematischen Analyse unterzogen, die für das ökumenische Gespräch neue Einsichten zutage fördert.

Nun sind die evangelischen Projektteilnehmer für ihre profilierten Positionen im ökumenischen Dialog bekannt. Alle drei gehören zu jenen evangelischen Hochschullehrern, die 1999 gegen die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche, aber auch gegen die Gemeinsame Offizielle Feststellung zur Rechtfertigungslehre (GOF) Stellung bezogen haben. Härle ist sogar einer der Initiatoren des damaligen Protestes gewesen. Der Widerspruch wurde u. a. damit begründet, dass GER und GOF in ihren inhaltlichen Aussagen die lutherische Rechtfertigungslehre von Grund auf in Frage stellen und eine ökumenische Zielvorstellung voraussetzen, die mit reformatorischen Kriterien unvereinbar ist. Das alles bleibt im vorliegenden Bd unerwähnt. Herms wiederum hat seit seiner negativen Antwort auf den Rahner-Fries-Plan 1984 für eine differenztheoretische Ökumene plädiert und bereits damals das Programm für einen bikonfessionellen Dialog über die fundamentaltheologischen Aussagen zu Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens formuliert, der mit der Möglichkeit eines kontradiktorischen Lehrgegensatzes zwischen römisch-katholischer und evangelischer Theologie rechnet, den es auf der Basis einer ausgearbeiteten Theologie der Providenz anzuerkennen und auszuhalten gelte. Ohne jene Lehrdifferenz als solche beseitigen zu wollen, solle das Ziel des künftigen ökumenischen Dialogs im gegenseitigen Verzicht auf Exkommunikation gesehen werden.

Prinzipien und Methode der mit dem vorliegenden Sammelband an die Öffentlichkeit tretenden Forschergruppe entsprechen diesem Programm und entwickeln es weiter. Es ist als Alternative zur Methode des „differenzierten Konsenses" zu sehen, die der GER und auch schon der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland aus dem Jahr 1986 zugrunde liegt und heute den ökumenischen Mainstream repräsentiert.

Jedes Thema wird nach einem festen Schema bearbeitet, das aus folgenden Schritten besteht: 1. Vorstellung des Themas in der katholischen Lehre von Seiten eines Katholiken und eines Lutheraners, 2. Vorstellung des Themas in der evangelischen Lehre von Seiten eines katholischen und eines lutherischen Theologen (was in Teil II allerdings bei der Darstellung der lutherischen Position nicht eingehalten wird), 3. Diskussion und Vorbereitung eines Protokolls, das von beiden Seiten akzeptiert wird (vgl. XII), wobei im vorliegenden Bd die meisten Protokolle von den lutherischen Gesprächsteilnehmern verfasst worden sind. Lutherische Theologen bemühen sich also, konsequent römisch-katholisch zu denken und umgekehrt.

Ziel ist es, sich wechselseitig dabei zu helfen, die eigene Position zu präzisieren und so unmissverständlich zu formulieren, dass eine Verständigung darüber möglich wird, ob man sich beim jeweiligen Thema tatsächlich auf denselben Gegenstand bezieht, wenngleich in unterschiedlicher Perspektive und Lehrgestalt. Dabei unterstellen sich die Mitglieder der Gruppe wechselseitig aus eigener Überzeugung, dass die Partner sich auf dieselbe Wirklichkeit wie sie selbst beziehen, „nämlich auf die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums" (XV). Jedem falschen Irenismus wird eine klare Absage erteilt. Von kontradiktorischen Lehrgegensätzen ist in den Beiträgen des vorliegenden Bdes allerdings nicht die Rede, wenngleich Žak die Unterschiede im Verständnis von Tradition und Glaubensgewissheit als „Trennungslinie zwischen der evangelisch-lutherischen und der katholischen Theologie" bezeichnet (113).

Die Forschergruppe versteht sich strikt als wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, die nicht im kirchlichen Auftrag tätig ist. Sie will einen wissenschaftlichen Beitrag auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie und nicht zur Fortsetzung des ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen leisten (XII). Allerdings fand die Präsentation des Buches in Rom unter Beteiligung hochrangiger kirchlicher Repräsentanten statt. Die Hg. haben den Bd dem Papst persönlich überreicht. Welche Chancen die Forschungsergebnisse auf kirchliche Rezeption haben, bleibt abzuwarten.

Voraussetzung des ganzen Unternehmens ist eine realistische Erkenntnistheorie (157), der eine adäquanztheoretische Wahrheitstheorie korrespondiert (ebd; vgl. Herms, 9ff). Die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums wird durchgängig als „res", „Sache" oder „Gegenstand" bezeichnet. Realismus und Adäquanztheorie werden von allen Beteiligten nicht nur für die lehramtlichen Texte der katholischen Kirche und ihre Interpretation, sondern auch für die lutherische Lehre als grundlegend erachtet (435). Der erkenntnistheoretische Realismus schließt notwendigerweise die Ausarbeitung einer Ontologie ein, auf deren Grundlage der Anspruch auf „objektive Wahrheit" (ebd.) erhoben werden kann. Abweichende Wahrheits- und Erkenntnistheorien, z. B. konstruktivistische Positionen, werden kaum erwähnt, geschweige denn ernsthaft diskutiert. Das Buch vermittelt also ein recht einseitiges Bild der tatsächlichen fundamentaltheologischen Diskussionslage, das gelegentlich mit grobschlächtigen historiographischen Typologisierungen und Urteilen über

„Moderne", „Modernismus" und „Postmoderne" (Lorizio, 69ff) gepaart ist.

Tatsächlich steht und fällt das ehrgeizige Forschungsprojekt mit seinen wahrheits- und erkenntnistheoretischen Prämissen. Zweifel sind angebracht.

Das gilt auch für die Erwartung, die wechselseitigen Vorschläge zur Präzisierung der römisch-katholischen und der lutherischen Lehrtradition, die Benennung von Argumentationslücken und Vorschläge, wie sie sich schließen lassen, würden eine neue Phase im ökumenischen Dialog einleiten. So eindrucksvoll die systematischen Rekonstruktionen der jeweiligen Lehrtradition und die scharfsinnigen Vorschläge für ihre Weiterentwicklung auch sein mögen, es handelt sich doch nur um Diskussionsbeiträge einzelner Theologieprofessoren, denen möglicherweise dasselbe Schicksal beschieden ist wie schon vielen vergleichbaren Projekten der jüngeren Vergangenheit. Man denke nur an die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend", die nie eine offizielle Rezeption durch Rom erfahren hat.

Im Vergleich mit der erwähnten Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland fällt die weitgehend ahistorische Betrachtungsweise der Lehrdokumente in dem vorliegenden Sammelband auf. So fragwürdig die Vorstellung, in der Sache bestehende Lehrdifferenzen durch ihre Historisierung zu relativieren und zu entschärfen, auch sein mag, so problematisch ist es zumindest für die lutherische Tradition, einen Umgang mit den Bekenntnisschriften des 16. Jh.s zu pflegen, der die fundamentaltheologischen Konsequenzen der neuprotestantischen Historisierung der Theologie für Hermeneutik und Geltung der Bekenntnisschriften programmatisch ausblendet. Von daher ist es auch fraglich, ob sich Texte des 16. Jh.s und ihre Aussagen umstandslos mit solchen des 20. Jh.s vergleichen lassen.

Im Übrigen ist zu bedenken, dass die amtliche katholische Lehrbildung seit dem 16. Jh. eine Fortsetzung gefunden hat, während die Bekenntnisbildung im Luthertum seit dem 16. Jh. als abgeschlossen gilt. Mag es auch in der evangelischen Kirche eine Art von Lehramt geben, so gibt es doch keine Instanz, die für die lutherischen Kirchen (regional oder auf Weltebene) in vergleichbarer Weise wie römische Konzilien oder das Papsttum mit entsprechender Autorität eine Fortschreibung lutherischer Lehre vornehmen würde. Dieses Problem ist z. B. bei der Unterzeichnung der GER virulent geworden, wurde doch innerhalb des Luthertums die Legitimation des Lutherischen Weltbundes in Zweifel gezogen, eine so weitreichende und strittige Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre für verbindlich zu erklären. Dass daraufhin auch Rom die Frage nach der lehramtlichen Autorität des Lutherischen Weltbundes gestellt hat, war völlig berechtigt. Und welche kirchlichen Instanzen sollten nun die von der Forschergruppe vorgeschlagenen Präzisierungen oder Ergänzungen lutherischer Lehre vornehmen?

Wenigstens einmal, aber auch wirklich nur ein einziges Mal, wird in dem vorliegenden Bd die Leuenberger Konkordie erwähnt (593), und zwar im Zusammenhang mit den Studien zur lutherischen Ekklesiologie. Nirgendwo erfährt man aber etwas über die Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft – jetzt Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – „Die Kirche Jesu Christi" aus dem Jahr 1994. Erstmals haben hier die der GEKE angehörenden lutherischen Kirchen gemeinsam mit reformierten, unierten und methodistischen Kirchen einen offiziellen Text zum evangelischen Kirchenverständnis vorgelegt. Man fragt sich, wie die Studienergebnisse der Forschergruppe um Herms und Žak mit dem erwähnten Dokument oder anderen Lehrgesprächsergebnissen der Leuenberger Kirchengemeinschaft in ein Verhältnis gesetzt werden sollen. Welche Rolle sollen sie nach Ansicht der beteiligten Wissenschaftler für die weiteren Lehrgespräche in der GEKE spielen, die derzeit z. B. zur Frage des Amtsverständnisses laufen? Nur zur Erinnerung: Die GEKE ist bislang die einzige Form der Ökumene, bei der zwischen allen beteiligten Kirchen in vollem Umfang Kirchengemeinschaft – gegenseitige Anerkennung als Kirchen sowie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft – verwirklicht worden ist. Wie weit trägt eine Rekonstruktion lutherischer Lehre, die sich ausschließlich mit den Bekenntnisschriften des 16. Jh.s und Luthers Theologie beschäftigt, aber die innerevangelischen Lehrgesprächsprozesse der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart ausblendet? Das ist keineswegs nur eine kirchenpolitische, sondern eine theologisch-wissenschaftliche Frage. Man darf gespannt sein, ob und in welcher Form diese und die anderen genannten Fragen im weiteren Fortgang des Projektes, auf dessen Arbeitsplan jetzt Sakrament, kirchliches Amt, Autorität, Kirchenrecht, Kultus und Kultur sowie die Sendung der Kirche stehen, beantwortet werden.

Wien Ulrch H. J. Körtner

Nüssel, Friederike / **Sattler**, Dorothea: **Einführung in die ökumenische Theologie**. – Darmstadt: WBG 2008. 161 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–16706–7

Obwohl das ökumenische Miteinander längst zu den entscheidenden Lebensbereichen der christlichen Glaubenswirklichkeit gehört, wird ständig und überall Gegenteiliges behauptet. Deshalb ist es notwendig, sich des einmal eingeschlagenen Weges immer wieder von Neuem zu versichern. In diesem Sinne ist es Aufgabe einer ökumenischen Theologie, das bisher in ökumenischem Dialog und ökumenischer Bewegung Erreichte darzustellen und damit zu sichern. So kommt ökumenischer Theologie keine geringe Aufgabe zu.

Die vorliegende Einführung wendet sich ihrem Gegenstand auf drei Wegen zu. Im ersten Kap. sondieren die Autorinnen Motive, Impulse, Zeugnisse der ökumenischen Bewegung. Darunter fallen in erster Linie Reflexionen zu biblischen Leitworten. Daneben spielt die Geschichte der christlichen Konfessionen im Fokus des Ökumene-Begriffs eine entscheidende Rolle. Ausgehend von der hellenistisch-römischen Bedeutung spannt sich das Verständnis des Begriffs bis hin zur modernen ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s. Zur Geschichte gehören die Gründung des ÖRK, das Zweite Vatikanische Konzil, der in den 80er Jahren angestoßene konziliare Prozess, die vielen ökumenischen Organisationen. Personen, Institutionen und Strukturen weisen in ihrer Vielzahl auf die Ökumene heute hin. Es ist die primäre Aufgabe der ökumenischen Theologie, wie sie sich von der Kontroverstheologie der späten Reformationszeit her bis zum Beginn des 19. Jh.s entwickelte, und heute Fundamentaltheologie und Konfessionskunde umfasst, die konfessionell bestimmte Theologie auf die Verständigung zwischen den bisher getrennten Kirchen zu beziehen. Das Gelingen des Dialogs hängt entscheidend davon ab, ob eine gemeinsame Hermeneutik gefunden werden kann, die den Verständigungsprozess der Kirchen begleitet. Insoweit bestimmt sich die Aufgabe ökumenischer Theologie im Gesamt der Theologie dadurch, dass sie deren Potenzial auf eine gemeinsame Gestalt der christlichen Theologie hin befragt. So ist sie ein Instrument der kirchenleitenden Praxis und hat als solches einen hohen Stellenwert in der theologischen Ausbildung.

In einem zweiten sehr umfangreichen Kap. gehen die Autorinnen den wesentlichen Themen der ökumenischen Theologie nach, orientiert an den klassischen, im Dialog diskutierten Kontroversthemen. „Schrift und Tradition" war und ist bleibender Bezugspunkt aller ökumenischen Theologie. Etliche ökumenische Dokumente haben zeigen können, dass die christliche Kirche unter Gottes Wort steht und allein die von Gott selbst ermöglichte Offenbarung seines Wesens und Willens in der Kirche verkündigt wird. Die Heilige Schrift ist eine Gestalt der Tradition, sie ist Schrift gewordene Tradition, ohne dass damit der Grundsatz vom Vorrang der Heiligen Schrift vor der Tradition geleugnet werden müsste. Wenn der christliche Glaube in der Botschaft des Evangeliums, aus dem auch die christliche Kirche hervorgeht, gründet, ist eine adäquate Auslegung der Botschaft des Evangeliums der entscheidende Ausgangspunkt der ökumenischen Bemühungen. Wohl ist das Ringen um die rechte Auslegung und Verkündigung des Evangeliums so alt wie das Christentum selbst, aber die Zuspitzungen, die dieses Verständnis des Evangeliums zur Zeit der Reformation erfahren hat, macht eine gründliche Aufarbeitung dieser kontroverstheologischen Differenz zur eigentlichen Aufgabe des ökumenischen Dialogs. Hier ist die Theologie auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, zwischen Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche 1999 in Augsburg vereinbart, verwiesen. Die exemplarische Bedeutung dieser Erklärung für die Aufarbeitung der Lehrdifferenzen kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. – Als Grundbedingung einer Annäherung zwischen den Kirchen gilt die Taufe. Damit tritt als zweites wesentliches Moment innerhalb des ökumenischen Verständigungsprozesses die Sakramententheologie in den Mittelpunkt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK von 1982 haben hier den Fokus auf die Wiederentdeckung der gemeinsamen Überzeugung von der die Christen untereinander verbindenden Taufe als dem Eingang in das christliche Leben gelegt. Obwohl für das Leben der christlichen Kirchen Abendmahl und Eucharistie grundlegende Bedeutung zukommt, konnten die klassischen kontroverstheologischen Probleme – die Eucharistie als Opfer, die Lehre von der Transsubstantiation – ebenso überwunden werden, ohne dass es bisher allerdings zur Wiederaufnahme der Eucharistiegemeinschaft gekommen wäre. Auch haben Gespräche über Buße, Krankensalbung, Firmung oder Konfirmation gezeigt, dass Einsichten in das sakramentale Leben des Christen gemeinsam neu angeeignet werden können. Noch immer aber liegt das größte Hindernis für eine Überwindung der Spaltungen zwischen den Kirchen im Bereich des Amtsverständnisses bzw. der Ämterlehren der Kirchen. Die Verhältnisbestimmung zwischen allgemeinem Priestertum und Priestertum des Dienstes konnte immer noch nicht zufriedenstellend gelöst werden. Wohl auch deshalb nicht, weil sich mit diesem zentralen Problem ökumenischer Theologie von jeher die Frage nach dem Papstamt verbindet. Dennoch bildet die Einsicht, dass alle Christen durch die Taufe Anteil am Priestertum Christi gewinnen und dazu berufen sind, das Evangelium von Jesus Christus weiterzusagen, den Ausgangspunkt der ökumenischen Reflexion. Auf das konkrete Problem bezogen ist klar, dass das Priestertum aller Getauften und das besondere Amt in der Kirche nicht gegeneinander

stehen. Schon Luther hatte an den Anfang seiner Reformbemühungen die Überwindung der aus dem späten Mittelalter kommenden Ständelehre gerückt, nämlich die Überwindung der Unterteilung des Gottesvolkes in Klerus und Laien. Die wechselseitige Zuordnung von gemeinsamem Priestertum und Priestertum des Dienstes ist zwar noch nicht die Garantie zur Überwindung der Kontroverse, aber eine Annäherung scheint möglich. Zumal auch hier die Überzeugung von der dreifachen Gestalt des Amtes von beiden Traditionen nicht mehr ausgeschlossen wird. Letztlich muss auch festgestellt werden, dass Auffassungen zu Petrusdienst und Papstamt seit der Enzyklika Johannes Pauls II. „Ut unum sint" von 1993 nicht mehr unüberwindbar erscheinen müssen. Kernfrage des gegenwärtigen Dialogs ist sicher die Kirchenfrage. Im Blick auf die Frage nach ihrem Wesen kann zwar heute klarer festgestellt werden, dass die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen Zeichen und Werkzeug des Heils ist. Über die Kennzeichen der Kirche gibt es unterschiedliche Aussagen, im Kern ist man auch hier einer Verständigung nahe gekommen. Inwieweit sich diese Annäherung auch in der Frage der Verhältnisbestimmung von sichtbarer und verborgener Kirche widerspiegelt, ist aber, auch unter der Beobachtung, dass jüngste lehramtliche katholische Dokumente offenbar anders votieren, nicht zu klären.

Schließlich münden diese Ausführungen in die Darstellung von Zielvorstellungen ein, an denen die ökumenische Bewegung seit jeher arbeitet: welche Gestalt soll die gesuchte Einheit der Kirchen erreichen? Zunächst sind verschiedene Modelle aufzunehmen, die in den letzten Jahrzehnten diskutiert wurden. Aber es erscheint wohl wenig aussichtsreich zu erwarten, dass es in nächster Zeit zu konfessionsübergreifenden institutionalisierten Gestalten kirchlicher Einheit kommen wird, zu weit liegen die unterschiedlichen Vorstellungen noch auseinander. Zudem muss gesehen werden, dass Verständigungen unter den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen inzwischen zur Erklärung und Verwirklichung einer Form von Kirchengemeinschaft beigetragen haben (Leuenberger Konkordie, Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa), welche die innerreformatorischen Trennungen endgültig überwinden. Dies ist mit einer hohen ökumenischen Erwartung verbunden, deren Rezeption auf katholischer Seite allerdings zurückgewiesen wird. Hier ist es in der Tat die Erklärung „Dominus Iesus" aus dem Jahr 2000, die eine weiter gehende Verständigung scheinbar noch nicht möglich macht. Deshalb ist es unabdingbar, Zwischenergebnisse festzuhalten: Ökumene ist nicht nur auf das Ziel einer endgültigen Überwindung der Spaltungen der Christenheit gerichtet, sondern sieht auch das Miteinander auf dem Weg dorthin. Hier kommen Kontexte gelebten ökumenischen Miteinanders in Gemeinden, Arbeitskreisen, Gemeinschaften, Ehe und Familie in den Blick.

Die vorliegende Einführung kann als umfassend, kompakt, übersichtlich und klärend bezeichnet werden. Es ist keine geringe Aufgabe, die ökumenische Bewegung, den ökumenischen Dialog und seine Ergebnisse verständlich zusammenzufassen und zu präsentieren. Die Differenzierung zwischen Zielen und Zwischenzielen ist vollkommen gerechtfertigt. Erzielte Ergebnisse langwieriger Verständigungsbemühungen zeigen jedenfalls, dass der ökumenische Konsens nicht auf Sand gebaut ist, wenn es auch einer recht verstandenen Hermeneutik bedarf, seine Ergebnisse zu sichern. Was die christlichen Kirchen für ihre Gemeinschaft untereinander brauchen, ist eine Grundverständigung über Schrift und Tradition, Rechtfertigung, Sakramente und Amt. Das alles muss für die Zukunft verbindlich gesichert werden, soll auf dem einmal eingeschlagenen Weg vorangeschritten werden. Die Überwindung überkommener Lehrdifferenzen ist ein Schulbeispiel für den ökumenischen Lernprozess der letzten Jahrzehnte und bringt das Aufeinander-Angewiesensein der Christenheit gültig zum Ausdruck. Christen leben in einer, so möchte man meinen, in sich sehr differenzierten Gemeinschaft, die genügend Spielraum für unterschiedliche Gestaltungen des christlichen Lebens lässt. Aber sie brauchen die Verständigung untereinander, um glaubwürdig ihr Christsein in der Welt zu leben.

Diese so wohltuende Darstellung lässt aber doch auch Zweifel aufkommen, ob überhaupt verständlich geworden ist, warum sich die Christen bemühen sollen, auf der Suche nach der Einheit der Kirche Jesu Christi voranzukommen. Das macht m. E. erst der Skandal der Spaltungen offenbar, dessen ganze Absurdität hier leider überspielt wird. Ich sage das deshalb so klar, weil die ökumenische Theologie gerade damit zu kämpfen hat, dass ihr ganzes Trachten und Sinnen heute nicht selten unter Ideologieverdacht gestellt wird. Hier scheint mir die Einsicht in Buße und Umkehr verloren gegangen zu sein, die schon immer zur ökumenischen Bewegung dazu gehörte. Ökumenisches Bemühen verdankt sich in erster Linie einer Bewegung der Umkehr, der Bekehrung und des Schuldeingeständnisses, und das auf allen Ebenen. Müsste sich daher nicht eine ökumenische Hermeneutik viel stärker mit der von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung präsentierten Methodologie des Konsenses und der Konvergenz beschäftigen, welche diese Bewegung nachzeichnet? Die Beschränkung der ökumenischen Hermeneutik auf die Thematik der Tradition scheint mir daher noch zu rudimentär zu sein. Das Gelingen des Dialogs hängt auch nicht von der Wahl einer richtigen Hermeneutik ab, sondern vom erzielten Ergebnis. Hermeneutik ist dazu da, die Kontroverslehren überwinden zu helfen durch Bereitstellen von historischen und systematischen theologischen Methoden, die eine Verständigung aus kontroverstheologischer Grundhaltung heraus erst ermöglichen. Dazu kommt die Reflexion gelebter ökumenischer Erfahrungen. – Die exemplarische Bedeutung des lutherisch-katholischen Dialogs haben die Autorinnen zu Recht herausgestellt. Aber auch hier lässt die Konzentration auf die abendländische Kirchenspaltung leicht übersehen, dass die Ökumene inzwischen multilateral ist. Zwar wird an einer Stelle auf den evangelisch-orthodoxen Dialog hingewiesen, wo aber bleibt der Dialog mit den Orthodoxen? Müsste sich nicht einbürgern, das eine mit dem anderen zu verknüpfen? Das alles schmälert nicht das Ergebnis dieser Einführung, bleibt aber nachzutragen. Zuletzt erscheint es dann doch bedauerlich, dass das Miteinander der Christen auf geistlichem, spirituellem Gebiet als Thema gänzlich ausgeblendet wurde. Das Miteinander der Christen ist nicht nur eine intellektuelle Aufgabe, sondern zutiefst ein geistliches Bemühen in Gebet und Bibelstudium. Hier wächst die Glaubwürdigkeit des Christentums, hier liegt die Wurzel des ökumenischen Dialogs und der ökumenischen Bewegung, dass Christen sich im 20. Jh. nicht mehr als Ketzer verurteilen, sondern einander als Glaubende begegnen und an dieser Grunderfahrung bis heute festgehalten haben. Das faktische Nebeneinander, an das wir uns gewöhnt zu haben scheinen, kann überwunden werden. Wenn jetzt sog. In-Via-Erklärungen, wie sie Harding Meyer zu Recht gefordert hat, nötig sind, dann findet sich in dieser Einführung genügend Material zur Anschauung.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen, hg. v. Dorothea Sattler / Gunther Wenz. – Freiburg i. Br.: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 423 S. (Dialog der Kirchen, 13), kt € 35,00 ISBN: 3–525–56934–3

Die Frage nach dem ordinierten Amt ist nach wie vor ein Kernthema der ökumenischen Diskussion. Wegen eines nicht näher definierten „defectus" im Weihesakrament hat das II. Vatikanische Konzil die Möglichkeiten einer Eucharistiegemeinschaft, die man gegenüber den Kirchen der Orthodoxie für legitim erachtete, nicht auch für die Kirchen der Reformation eröffnet. Im Rahmen des ÖRK wurden Konfessionsfamilien ausgemacht, die sich an der Frage bildeten, ob eine Kirche die bischöfliche Sukzession bewahrt hat oder nicht. Während das Ämtermemorandum von 1973 erklärte, die gegenseitige Anerkennung der Ämter sei nicht mehr zu verweigern, spricht Dietrich Ritschl noch 1992 von der „nahezu unlösbare(n) Ämterfrage" (Ökumenische Theologie S. 54). Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat sich in einem Langzeitprogramm der Thematik gewidmet und dabei die Frage der apostolischen Sukzession ins Zentrum gestellt. Ein erster Dokumentationsband wurde veröffentlicht: Th. Scheider / G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12), Freiburg/Göttingen 2004. Der seit 2006 vorliegende Bd II steht unter dem Motto „Ursprünge und Wandlungen".

In einem ersten Beitrag gibt Theodor Schneider, bisheriger wissenschaftlicher Leiter (kath.) des Arbeitskreises, eine Zusammenschau über den Forschungsstand: „Das Amt in der frühen Kirche" (11–38). Er thematisiert den Zeitraum bis Irenäus. In der Deutung der Dokumente ist heute ein weitgehender Konsens festzustellen, auch wenn sie unterschiedlich gewichtet werden. Kritisch merkt Schneider an, dass die Mehrzahl der ökumenischen Texte die biblischen Befunde eher als Beleg für die jeweiligen konfessionellen Vorgaben heranzieht, dass sie aber kaum in sich und in ihrer Vielfalt zum Tragen kommen. Das Bild, mit dem er seine Darstellung illustriert, ist das der fallenden Dominosteine, die sich in vielfältiger Weise und oft auch parallel und überquer anstoßen und bewegen, und so eine Weitergabe eines ursprünglichen Impulses ermöglichen. Dieses Modell ist ungleich vielgestaltiger als das einer einlinigen Weitergabe, das oft spöttisch als „Pipelinetheologie" bezeichnet wird.

In einem umfangreichen Beitrag stellt Peter Walter „Das Verhältnis von Episkopat und Pesbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert" dar (39–96) und kommt dabei auf Entwürfe zu sprechen, die keineswegs so gut erforscht sind wie die biblische und die altkirchliche Lehre und Praxis. Er zeigt eine breite Palette theologischer Deutungen der kirchlichen Ämter im Laufe der Geschichte auf, wobei es nach der erfolgten Unterscheidung von Priester und Bischof keineswegs selbstverständlich war, dass dem einfachen Priester die Vollmacht der Eucharistiefeier und der Predigt zugestanden wurde. Presbyteriale Funktionen waren zunächst dem Bischof vorbehalten. Erhebliche Bedeutung entfaltete die Aussage des Hieronymus, der beide Ämter theologisch nicht unterscheidet. Dies wurde über die Vermittlung des

Petrus Lombardus für die mittelalterliche Theologie bestimmend, wo das Bischofsamt zumeist als nicht sakramentaler apex zum Priestertum und die Bischofsweihe als Sakramentalie verstanden wurden (so Thomas und Bonaventura, im Gegensatz zu Duns Scotus). Dies machte es möglich, dass Priestern, zumeist Äbten, die Vollmacht zur Ordination von Priestern erteilt wurde. In der Reformationszeit finden sich beide theologischen Konzeptionen, so dass die reformatorische Entscheidung zur Einheit des kirchlichen Amtes nicht als Bruch mit der Tradition verstanden werden muss. Es zeigt sich, dass in dieser Frage der Graben zwischen beiden Seiten „so tief nicht war" (96).

Dem fügt sich der Beitrag von Walter Dietz an, „Systematisch-theologische Aspekte von Ordination und Ordinationsvollmacht im Licht evangelischer Theologie" (97–144). Hier wird in Interpretation der Reformatoren das Verhältnis von Amt und Priestertum dargestellt. Nach diesem Verständnis ist jeder Getaufte Priester, aber deswegen nicht gleichzeitig auch Amtsträger. Zum (Pfarr-)Amt gehört eine Berufung, die auf Christus zurückgeht, das Amt ist folglich nicht als Delegation der Gemeinde zu verstehen. Von hier aus formuliert der Beitrag seine Kritik an der „Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD" über „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis" (2004).

Friederike Nüssel bringt einen Beitrag „Zum Verständnis des evangelischen Bischofsamtes in der Neuzeit" (145–189). Thematisiert werden die Positionen von Johann Gerhard im frühen 17. Jh., der die reformatorische Sicht gegenüber schwärmerischen, rationalistischen und römischen Positionen abgrenzt. Das Amt entspricht Gottes Ordnung für die Kirche, es entspringt nicht dem geistlichen Priestertum aller Getauften (163). Bei aller Einheit zwischen Bischofsamt und Pfarramt gehört zum Bischofsamt der Auftrag, durch Aufsicht über die Lehre und die Vollmacht zur Ordination für die Einheit der Kirche zu sorgen. Ein zweiter Teil stellt die Diskussion um die Einführung eines Bischofsamts in Preußen dar: im 18. Jh. durch den preußischen Hofprediger Jablonski zur Wiederherstellung der apostolischen Sukzession, im 19. Jh. unter Friedrich Wilhelm III., der den Bischofstitel als Ehrung für verdiente Pfarrer einführen wollte. Ein dritter Abschnitt umreißt die sachlichen Kontroversen in der evangelischen Kirche im 19. Jh., wobei die Fragen nach dem Ursprung des Amtes und die Einbindung des Bischofsamtes in synodale Strukturen im Zentrum stehen. Gewichtiges Argument ist dabei immer wieder die Amtssukzession als Zeichen, nicht aber als Garantie für die Apostolizität der Botschaft.

Aus katholischer Perspektive erörtert Wolfgang Thönissen das Problem „Dienst am Wort Gottes. Das Amt der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (190–215). Er stellt die verhältnismäßig offene theologische Bestimmung des Bischofsamtes vor dem II. Vatikanum dar und die Bemühung des Konzils, es gegenüber einer einseitigen Betonung des Primats als das zentrale Amt in der Kirche zu umschreiben. Eine präzise Verhältnisbestimmung von ordo und potestas nimmt das Konzil jedoch nicht vor, so dass insbesondere in der kanonistischen Literatur ein beträchtlicher Interpretationsspielraum bleibt. Als offene Probleme werden herausgestellt: die Einbindung des Bischofs in die Gemeinschaft der Ortskirche, die Deutung der potestas-Vorstellung und die Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche.

In direkter Kontroverse zueinander stehen die beiden evangelischen Beiträge von Ulrich Körtner, „Kirchenleitung und Episkopé. Funktionen und Formen der Episkopé im Rahmen der presbyterial-synodalen Ordnung evangelischer Kirchen" (216–240) und Ulrich Wilckens, „Kirchliches Amt und gemeinsames Priestertum aller Getauften im Blick auf die Kirchenverfassungen der Lutherischen Kirchen" (241–273). Körtner unterscheidet die Stiftungstheorie, die „das Predigtamt auf eine unabhängig vom allgemeinen Priestertum gegebene unmittelbare Stiftung Gottes zurückführen wollte" und die „Übertragungstheorie", die in der „geordneten Übertragung des Predigtamtes eine notwendige Konsequenz des Priestertums aller Gläubigen" sieht (225). Er schließt sich der Übertragungstheorie an, nach der aus dem allgemeinen Priestertum um der Ordnung willen die Episkopé erwächst. Von hier aus formuliert er eine scharfe Kritik an den Konvergenzpapieren zum Amt, insbesondere am Lima-Papier, das ihm mit der reformatorischen Lehre als nicht vereinbar erscheint.

Demgegenüber plädiert Wilckens dafür, dass die lutherische Kirche ihre Lehre vom Amt gemäß der Confessio Augustana „vollauf ernst nimmt und ihre aus dem 19. Jahrhundert ererbten Auslegungsdifferenzen endgültig überwindet" (268). Er kritisiert die von Körtner vorgetragene „Übertragungstheorie" ebenso wie die von der Bischofskonferenz der VELKD erlassene Empfehlung einer Beauftragung „pro loco et tempore". Gerade die ökumenische Verpflichtung sollte diesen Weg verbieten, denn „es ist uns nicht erlaubt, an Trennungen festzuhalten, um unsere geschichtlich gewordenen Identitäten gegeneinander zu bewahren" (264).

Zwei Beiträge von Wolfgang Beinert gelten der Thematik „Apostolisch. Anatomie eines Begriffs" (274–303) und „Hermeneutische Erwägungen im Umfeld der ökumenischen Ämterfrage" (356–380). Der erste Beitrag stellt vor dem Hintergrund einer inflationären Bedeutungsvielfalt von Apostolizität deren unterschiedliche konfessionstypische Bedeutungsgehalte dar: „Orthodox steht sie vornehmlich für die Kontinuität der kirchlichen Tradition (v. a. in der Liturgie), römisch-katholisch konzentriert sich der Begriff auf die legitime Amtsnachfolge der kirchlichen Autoritätsträger, evangelisch-lutherisch meint sie hauptsächlich die Übereinstimmung der heutigen Kirche mit dem in der Bibel enthaltenen Evangelium von Jesus Christus" (281). Beinert stellt dar, dass diese Aspekte aufeinander bezogen sind und allein in struktureller Gesamtheit eine Kontinuität der heutigen Kirche mit den Aposteln bewirken, die nicht auf eine historisch kaum verifizierbare Ämterkette reduziert werden darf. Apostolizität liegt nicht allein im Amt, sondern in der Vielfalt der Bezeugungsinstanzen, zu denen auch der sensus fidelium und die theologische Arbeit gehören.

Otto Hermann Pesch umreißt unter der Fragestellung „Hermeneutik des Ämterwandels?" (304–327) die vielgestaltigen Realisierungsformen der kirchlichen Ämter im Laufe der Geschichte und deren Flexibilität im Hinblick auf die je unterschiedlichen Herausforderungen. Bei einer Besinnung auf die bleibenden „essentials" ließe sich nach seiner Überzeugung ein „Grundkonsens" in der Frage von Amt und Apostolizität formulieren, der durch die unterschiedlichen historischen und konfessionellen Ausgestaltungen nicht wieder in Frage gestellt würde. Damit wäre ein großer Schritt hin zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt" getan, wie Pesch in den angeschlossenen Thesen darstellt (328–333).

Kontroversen um das Amt hängen v. a. an der Wertung der frühchristlichen Entwicklung kirchlicher Strukturen. Erfolgte diese unter der Leitung des Heiligen Geistes und ist damit legitim, ist sie eventuell gar die einzig legitime Entwicklung, oder stellt sie einen Abfall von der biblischen Botschaft dar? Siegfried Wiedenhofer bringt einen Beitrag „Zur Normativität kirchengeschichtlicher Entwicklungen" (334–355). Er umreißt dabei Kriterien für die Beurteilung dogmatischer Lehrentwicklung, unter denen die Einheit des Glaubens, die Bezogenheit auf Jesus Christus, die Einbindung in die Geschichte und die Bekundung durch die Glaubensgemeinschaft als ganze im Zentrum stehen.

Gunther Wenz bringt einen Beitrag „Das kirchliche Amt in Apostolischer Nachfolge" (381–404), in dessen Zentrum das Papier des LWB „Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche" (Genf 2003) steht. Auch wenn in dem Papier, entsprechend der unterschiedlichen Verfasstheit lutherischer Kirchen, manches offen formuliert bleibt, ist festzuhalten, dass die Episkopé zum Wesen der Kirche gehört, insofern jede Gottesdienstgemeinde ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche ist, also in den Kontext der Kirchen einbezogen ist. Diese Episkopé wird im Luthertum in bischöflicher und synodaler Form ausgeübt, also nicht allein im bischöflichen Amt. Insofern haben auch Nicht-Ordinierte als Mitglieder von Synoden und synodalen Gremien teil an der Episkopé. Eine Amtssukzession von bischöflichen Handauflegungen erscheint Wenz als nicht nur mögliches, sondern als wünschenswertes Zeichen kirchlicher Einheit, sie könnte zum Regelfall in der Amtseinführung lutherischer Bischöfe werden, darf aber nach lutherischem Verständnis nicht zur conditio sine qua non von Kirchengemeinschaft erhoben werden.

In einem abschließenden Beitrag gibt Theodor Schneider einen Überblick über den „bisherigen Verlauf unserer Arbeit am Projekt ‚Das kirchliche Amt'" (405–421) und einen Ausblick auf die weiteren Arbeitsmöglichkeiten und die anstehenden Probleme. Er kann zeigen, dass sich in einer Reihe von Fragestellungen, die herkömmlicher Weise als kirchentrennend verstanden worden waren, jeweils Analogien in der anderen Tradition finden, die sie als aufeinander hin offen erweisen. Und selbst am vielleicht problematischsten Punkt, einer Beauftragung ohne Ordination, wie sie in der umstrittenen Empfehlung der VELKD von 2004 vorgelegt wird, findet sich eine katholische Parallele in der weit verbreiteten Praxis, „Laien" zur öffentlichen Predigt (mit Ausnahme der Homilie in der Eucharistiefeier) zu beauftragen. Der Arbeitskreis hat sich das Ziel gesetzt, einen Entwurf zu einer „Gemeinsamen Erklärung" zu formulieren und damit den Rahmen theologischer Fachdiskussion auf eine mögliche kirchenamtliche Rezeption hin zu öffnen.

Das ist ein mutiges Ziel, insbesondere angesichts der Tatsache, dass sich in den vorgestellten Beiträgen v. a. innerevangelische Differenzen zeigen, die wohl nicht weniger schwer zu überwinden sein werden als die herkömmlichen Kontroverspunkte. Vielleicht konnten die Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft mit diesen Differenzen v. a. deswegen leben, weil hier die Amtsproblematik weniger Aufmerksamkeit findet als in den orthodoxen und der katholischen Kirche. Aber werden, wenn ein differenzierter Konsens formuliert werden soll, die unterschiedlichen Auffassungen nicht deutlich aufbrechen? Im vorliegenden Bd werden v. a. Differenzen innerhalb der evangelischen Tradition sichtbar. Wenn es wirklich zu einer GE II kommen sollte, dürften wohl auch innerkatholisch Differenzen und Kontroversen zu Tage treten, die sich kaum weniger scharf artikulieren werden. Der Weg zu einer Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt hat sicher noch manche steinige Strecke vor sich.

München Peter Neuner

Jhi Jun-Hyung: **Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 245 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 116), geb. € 47,90 ISBN: 3–525–56341–8

Die Arbeit des heute am Theologischen Institut Seoul dozierenden Autors geht auf eine von W. Pannenberg betreute Diss. (München, WS 2004/05) zurück. Sie befasst sich mit einem Thema aus der Soteriologie, die mit Recht ebenso als ein systematisch-theologisch zentraler wie für viele Christen in der Praxis belangloser Traktat charakterisiert wird. Das hat in der Gegenwart zu mehreren Neuansätzen geführt, die der heutigen Bewusstseinslage gerecht werden wollen. Für Jhi bleibt dabei der Tod Jesu Christi das eigentliche heilsgeschichtliche Ereignis, welches daher in der Mitte jeder Soteriologie

zu stehen habe. Reizvollerweise hat der koreanische Protestant katholische Gelehrte zur Illustration ausgewählt, „deren theologische Entwürfe eine paradigmatische Bedeutung zu haben scheinen" (30), nämlich Karl Rahner mit seiner transzendental-anthropologischen Reflexion und die in der südamerikanischen Befreiungstheologie entwickelte politische Theologie, wobei er seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf G. Gutiérrez und L. Boff, nachrangig auf die Autoren der Reihe „Mysterium Liberationis" richtet.

Sachentsprechend gliedert sich das Werk in drei Teile: Die beiden Soteriologie-Entwürfe werden (nach einer „Einführung") je gewürdigt (I. „Heilsbedeutung des Todes Jesu nach der transzendental-anthropologischen Theologie Karl Rahners" 39–87 – II. „Heilsbedeutung des Todes Jesu nach der Theologie der Befreiung" 116–179) und schließlich im letzten Teil miteinander verglichen (III. „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach der transzendental-anthropologischen Theologie Karl Rahners und nach der Theologie der Befreiung: ein Vergleich" 180–214). In einem Schlusswort (215–223) deutet der Vf. seine persönliche Stellung an. In die Gesamtdarstellung sind zwei größere Exkurse eingebaut, deren erster die Satisfaktionslehre Anselms v. Canterbury (87–115), deren anderer den Einfluss der Bischofssynoden von Medellín 1968 und Puebla 1979 auf die Befreiungstheologie behandelt. Die Bibliographie, ein Namens- und ein Sachregister bilden den Anhang.

Nachdem jeweils die allgemeinen Kennzeichen der vorgestellten Ansätze kundig und konzis dargelegt worden sind, fokussiert sich die Aufmerksamkeit des Autors auf die Erlösungslehre der Protagonisten. Beim Innsbrucker Denker wird das anthropologisch-universalistische Interesse herausgearbeitet. Heil wird entgegen der traditionellen, v. a. entgegen der traditionellen reformatorischen Theologie nicht als direkter Gegenbegriff zur Sündhaftigkeit des Menschen gedeutet, sondern als Vollzug des transzendentalen Wesens des Menschen. Weil Rahner in der Christologie die skotistische These übernimmt, wonach die Inkarnation wesentlich in der Schöpfungsintention Gottes und nicht erst in der Sündengeschichte der Geschöpfe begründet ist, weil sie also mit anderen Worten aus der Intention des göttlichen Willens zur Theiosis des Menschen abzuleiten ist, bekommt der Tod Christi, wenigstens im Vergleich zum reformatorischen Impetus, eher marginale Relevanz. Die soteriologische Aufmerksamkeit richtet sich deswegen vornehmlich auf die Auferstehung, die natürlich den Tod voraussetzt.

Während die herkömmliche Erlösungslehre individualistisch angelegt ist (Sünde ist in der Regel die Sünde des Einzelnen), weist die kontextuell angelegte Theologie der Befreiung auf die Bedeutung der verknechtenden politisch-ökonomischen Situation in Lateinamerika hin. Die „strukturelle Sünde" steht im Mittelpunkt. Dabei geht es in letzter Tiefe nicht um eine bloße politische Revolution, sondern um die „umfassende Befreiung des Menschen und des Kosmos" (L. Boff, zit. 144). Der Heilstod des Herrn ist in dieser Blickrichtung eher eine politische denn eine spirituelle Realität, die Folge seiner befreienden Praxis. Wieder wird Ostern das eigentliche Heilsereignis, nicht das Kreuz.

Aus den in der Reformation liegenden theologischen Wurzeln des Autors erwächst eine scharfe Kritik an beiden Entwürfen. Der Hauptvorwurf: Die Sünde einschließlich der Erbschuld wird nicht hinreichend ernst genommen. Beide Theologien seien im Grunde Abstandnahme von der kirchlichen Überlieferung. Sie ziehen sich den Vorwurf zu, die Sünde lediglich als Tatsünde zu verstehen statt als die existentielle Grundverfasstheit des Menschen. Die Befreiungstheologie übersieht nach Jhis Meinung darüber hinaus, dass ungeachtet der sozial-ökonomischen Folgen der Sünde diese primär und originär im Herzen des Individuums ruht. Als Folge sieht er eine Abschattung des Kreuzestodes Christi. Das Schlussurteil fällt ziemlich vernichtend aus: In beiden Entwürfen „ist [...] die mit der Sünde des Menschen verbundene spezifische Bedeutung des Todes Jesu nicht ernsthaft betrachtet; die Sühne oder Stellvertretung, die in der traditionellen Theologie grundlegend für die Deutung des Todes war, ist hier kein Thema" (215). Haben dann Rahner und Boff/Gutiérrez Bedeutung für eine gegenwartsbezogene Theologie? Der Vf. ist sehr skeptisch. Seiner Meinung nach kann dieses Ziel nur durch eine konsequent pneumatologische Perspektive angesteuert werden. „Der Geist ist zu uns gekommen, um die in der Person Jesu, durch seinen Tod, stellvertretend für alle Menschen geschehene Versöhnung mit Gott zu vollenden", liest man ganz am Ende der Diss. (223).

Sie ist eine sehr beachtenswerte Leistung, was die Kunst und Luzidität der Präsentation angeht. Sie kann auch das vom Vf. rechtens denunzierte soteriologische Defizit beheben helfen – nicht zuletzt wegen ihrer Einmahnung der traditionellen Thesen. Allerdings bedürfte es einer empathischeren Sicht der pastoralen Intentionen der vorgestellten Theologen, vor deren Augen die auch von Jhi beklagte Zeit-Ungemäßheit der überkommenen Aspekte steht. Es geht aber um viel mehr. Hinter der Polemik gegen Rahner und einige Befreiungstheologen zeichnet sich die grundsätzliche Kontroverse zwischen dem eher optimistischen katholischen und dem fundamental pessimistischen protestantischen Denken ab, das zunächst die jeweilige Anthropologie und von ihr aus die christologisch-soteriologische Diskussion a fundamentis bestimmt. Letztlich geht sie auf die unterschiedlichen Positionen des „Jahwisten" und des „Priesters" in Gen 1–3 zurück, die ihre protologischen Darlegungen prägen. Die Beschäftigung mit dem Buch vermag unter diesem Horizont das ökumenische Gespräch zu beleben, ganz so wie die Reihe es vorhat, in der es seinen Platz gefunden hat.

Pentling Wolfgang Beinert

Moraltheologie

Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, hg. v. Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet. – Münster: Lit 2004. 325 S. (Studien zur Moraltheologie, 25), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6355–7

Sittlich richtig ist, was der Vernunft entspricht. Vernunft ist für Handeln der entscheidende Maßstab. Während alle Beiträge des vorliegenden Sammelbandes diese fundamentalen Wahrheiten hervorheben, treibt die Vf. zugleich auch die Sorge um, wie die von der Vernunft getragenen human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse theologisch interpretiert werden können. Diejenigen Autoren, deren Fach die Theologie ist, kommen zu dem Schluss, dass „Vernunft" auch dem Sinn korrespondiere, der sich dem Glaubenden aufdrängt. Nicht vernunftgemäß zu handeln widerspricht nach ihrer Überzeugung auch Gott. Es stünde im Gegensatz zu dem vom Schöpfer vorgegebenen Sinn, wollte er sich gegen die Vernunft positionieren. Der Vernunft entspricht in der Ethik der Begriff „Autonomie". Wo liegt der Unterschied? Mit der Vorstellung „Autonomie" konzentriert sich die Vernunft auf das Selbst und seine unverzichtbare Geschichtlichkeit. Von der Warte der Theologie soll sie darum „endlich" sein.

In insgesamt zwölf Artikeln werden die „Schritte der Endlichkeit" – das ist hier im weitesten Sinn gemeint – vorgestellt. Mit fünf programmatischen Erklärungen beginnt der erste Teil der Aufsatzsammlung. Die ersten drei Erklärungen folgen den nicht unbekannten fundamental-ethischen Entwürfen von Karl-Wilhelm Mercks, Josef Roemelt und Stefan Goertz. Die beiden letzteren der Erklärungen beschäftigen sich mit konkreten Anwendungen der gleichen Programmatik, zuerst Saskia Bender mit der menschlichen Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit („gender"), dann Magnus Striet mit dem für den Theologen unverzichtbaren Sinnentwurf in der Form und Gestalt der „Schöpfung".

Unter der Überschrift „Perspektiven" zeigt der zweite Teil der Aufsatzsammlung weitere Aspekte des Begriffes „Autonomie" (ambivalente Autonomie, therapierte A(utonomie), A. revisited, A. des Politischen, legalisierte Sanktion von A., reproduktive A., Würde und A. des Patienten.) Die Interpreten dieser Erklärungen sind Matthias Junge, Jochen Sautermeister, Markus Rieger-Ladich, Michele Nicoletti, Raimund Litz, Andrea Ary de Falco und Constanze Giese. In der Entwicklung des Begriffs zeigt sich, wie sehr „Autonomie" nicht auf die Darstellung der formalen Vernunft beschränkt werden darf, sondern im Gegenteil immer ein weites Umfeld zu berücksichtigen hat. Was in diesem Umfeld näher zu verstehen ist, wird im hier vorliegenden 25. Bd der Studien zur Moraltheologie reich und vielfach erörtert. In dem Anliegen der Vernunft (Autonomie) sind sich die Vf. der einzelnen Beiträge bemerkenswert einig. Wie sie auf die Verbindung von Formalismus und Inhaltlichkeit reagieren, darin unterscheiden sie sich. Stellvertretend für alle anderen sei auf zwei Bereiche hingewiesen: der erste, der aus dem grundsätzlichen Teil stammt und der andere, der unter den vielen Perspektiven des zweiten Teiles zu finden ist. Der erste hier ausgewählte Beitrag entstammt der Feder von Stephan Goertz, sein Programm besteht darin, dass er die inhaltliche Seite des scheinbar nur formalen Begriffes Autonomie ins Licht rückt. Was diese Inhaltlichkeit bedeuten kann, belegt Goertz mit einem Zitat, das er Michael Theunissens ‚Negative Theologie der Zeit' entnimmt: „Man hat schon unzählige Male gesagt, nach der kopernikanischen Wendung Kants könne man nicht mehr so philosophieren wie vorher. Ich persönlich bin davon überzeugt, dass unser Philosophieren auch durch die Erfahrung von Hegel und Marx hindurchgegangen sein muss." (75). Kant öffnet nach Michael Theunissen demnach eine neue Welt, indem er die Selbstbestimmung des menschlichen Handelns betont. Goertz fügt der kantischen Einsicht die Elemente hinzu, die sich ihm mit dem Denken Hegels und Marx' aufgetan haben. In der Tat ist es das Programm des Vf.s Goertz, dass er in zahlreichen Varianten den nichtformalen Elementen des sittlichen Urteils Raum gibt. Vernunft wie Autonomie begnügt sich bei ihm nicht nur damit, die großen Linien zu zeichnen – Hegel, Feuerbach, Marx. Er listet ebenso die Literatur des Materialismus der Freiheit (Martha Nussbaum), ortet die Bedingungen autonomen Lebens, weist hin auf Pröppers konkrete Anerkennung unbedingter Freiheit, worauf dann seinerseits die Würde des Menschen beruht, etc. Mit Hegel und Marx findet er Selbstbestimmung nur in „konkreter Freiheit".

Wie der Beitrag Stephan Goertz' einen Einblick in das Programm der „endlichen Autonomie" gewährt, so bereitet Matthias Junge in einer Einzelfrage die empirische, soziale Basis für die „inhaltliche Dimension der Autonomie" vor. Andere Autoren weisen auf die pädagogische, psychologische, politische Grundlage hin.

Allerdings ist es schwer, zwischen den einzelnen Betrachtungen sehr spezifische Unterschiede wahrzunehmen. Die Präsentation erfolgt auf eine solch eigenständige Weise, dass sie das ganze Thema wieder aufzugreifen scheinen. Alle Beiträge verdienen Anerkennung,

weil sie auf sehr farbige Weise der vor Jahrzehnten lebendigen Diskussion um die Fundamentalmoral einen neuen Anstoß geben.

Frankfurt a. M. Philipp Schmitz

Theologische Ethik – autobiografisch, hg. v. Konrad Hilpert. – Paderborn: Schöningh 2007. 274 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76390–7

Vorliegender Sammelband enthält Beiträge von neun emeritierten Moraltheologen und Sozialethikern. Es sind Friedrich Beutter, von 1969–1990 Prof. für Moraltheologie und Sozialethik in Luzern (29–42); Wilhelm Korff, bis 1993 Prof. für Sozialethik in München (45–97); Bernhard Fraling, bis 1996 Prof. für Moraltheologie in Würzburg (99–118); Johannes Gründel, von 1968–1997 Prof. für Moraltheologie in München (121–149); Klaus Demmer, bis 2003 Prof. für Moraltheologe an der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom (151–167); Hans Rotter, von 1970–2001 Prof. für Moraltheologie in Innsbruck (169–185); Lothar Roos, bis 2001 in Bonn Prof. für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie (187–216); Arno Anzenbacher, von 1981–2006 Prof. für Sozialethik in Mainz (219–240); Günter Virt, bis 2006 Prof. für Moraltheologie in Wien (243–264). Wie diese Daten belegen, waren die genannten Moraltheologen und Sozialethiker mehr als 30 Jahre lang in ihren Fachgebieten tätig. Sie haben sich den Diskussionen in ihren Disziplinen nicht nur gestellt, sondern diese aufs Ganze auch entscheidend mitgeprägt. Dies kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass eine ganze Reihe der heute in der Theologischen Ethik – als übergreifender Begriff für Moraltheologie und Sozialethik verstanden – Lehrenden bei den genannten Autoren ihre wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten geschrieben und manche darüber hinaus auch als Assistentinnen und Assistenten tätig waren.

Der Bd wird eingeleitet vom Hg. Konrad Hilpert, Moraltheologe in München, der auch den ersten Beitrag „Ethik-Treiben und Lebensgeschichte. Überlegungen zu Eigenart und Funktion des Autobiografischen im Blick auf die Theologische Ethik" (11–26) verfasst hat. Im Vorwort weist Hilpert darauf hin, dass die jüngere Geschichte der Theologischen Ethik in den aktuellen Forschungsarbeiten „eine untergeordnete Rolle" spiele. „Der oft jahrzehntelange und mühevolle Weg zu Erkenntnissen, die in der Gegenwart für selbstverständlich genommen werden, steht damit in Gefahr, ebenso aus dem Blick zu geraten, wie prominente Fachvertreter der vorletzten und noch früherer Generationen schnell vergessen zu werden" (8). Leitende Absicht bei den autobiografischen Darstellungen war es deshalb, „eine lebensgeschichtliche Annäherung an die theologisch-ethische Reflexion und nebenbei auch an die kirchliche Moralverkündigung zu bieten. Gleichzeitig sollen Entwicklungen und Konzeptionen der theologischen Ethik während der letzten 50 Jahre in der Spiegelung der Lebenswege und Erfahrungen der Vf. beschrieben werden" (8).

Wie richtig die Beobachtung von Hilpert ist und wie schwierig zugleich die Vermittlung der jüngeren Geschichte ist, wurde mir vor einigen Jahren in einem Doktorandenseminar bewusst. Bei der Besprechung eines Bdes mit autobiografischen Hinweisen darf ein solches Beispiel erlaubt sein. In diesem Seminar mit dem Titel „Moderne Klassiker der Moraltheologie", das sich u. a. mit Auer, Böckle und Schüller, um drei verstorbene Autoren zu nennen, beschäftigte, kam die Diskussion auch auf die Enzyklika „Humanae Vitae". Sie bildete den Hintergrund und Auslöser für zahlreiche Debatten in der damaligen Moraltheologie. Die mit der Enzyklika verbundenen theologischen Herausforderungen waren den Teilnehmerinnen und Teilnehmern gegenwärtig, aber sehr viel schwerer war es für sie zu verstehen, warum diese Enzyklika in der Kirche und in der Moraltheologie „eine solche Aufregung", wie es im Kreis formuliert wurde, verursacht habe. Der damalige Assistent am Lehrstuhl, Andreas-P. Alkofer, der 2006 als Prof. in Chur verstarb, ergänzte, dass er in einer Einführungsveranstaltung der Moraltheologie ein Interview mit einem in diesem Buch vertretenen Autor zur Aufgabe des Faches verteilt habe, in der auch „Humanae Vitae" zur Sprache kam. Keiner von den Studierenden – wie gesagt Anfangssemester – konnte erklären, was sich hinter der Enzyklika „Humanae Vitae" verbirgt. Es zeigt sich, wie schwer Ereignisse, die lebensgeschichtlich einer anderen als der selbst erlebten Zeit angehören, zu vermitteln sind. Insofern ist es zum Verständnis der Moraltheologie und Sozialethik im deutschsprachigen Raum hilfreich, wenn betroffene Theologen, die diese Zeit erlebt und mitgestaltet haben, aus ihrer Sicht ihre eigene Entwicklung und damit verbunden die Diskussion in ihrem Fach darstellen und charakterisieren.

Es ist nicht möglich, hier jeden einzelnen Autor detailliert vorzustellen. Auf einige Gemeinsamkeiten wie Unterschiede möchte ich aber hinweisen. Alle neun Autoren berichten mehr oder minder ausdrücklich von ihrer Kindheit und Jugend. Die nationalsozialistische Vergangenheit Deutschlands mit ihren weit reichenden Folgen (z. B. Vertreibung, Tod des Vaters im Krieg u. a.) wird konkret erlebbar. Die starke religiöse Prägung durch das Elternhaus und die Familie erwähnen alle Autoren. Die Gemeinsamkeit in der durchgehaltenen Lebensform – außer Anzenbacher sind alle Priester – verdient hervorgehoben zu werden. Aus dieser positiven Grunderfahrung heraus wird aber auch die Sensibilität gegenüber anderen spürbar, die in ihrer Lebensform Brüche erlebt haben. Manchmal wird für eine behutsame Neuorientierung der kirchlichen Auffassung plädiert. Das gilt z. B. für das nach wie vor virulente Problem der wiederverheirateten Geschiedenen (Gründel/Rotter).

Eines der Hauptthemen der Moraltheologie in den 70er und 80er Jahren des letzten Jh.s war die Auseinandersetzung um die autonome Moral im christlichen Kontext. Diese Debatte spiegelt sich in unterschiedlicher Form bei den meisten Autoren wider (Korff, Fraling, Gründel, Demmer, Rotter, Virt). Sie betrifft die Interpretation des Gesetzestraktates bei Thomas von Aquin, die Begründung sittlicher Normen, das Verhältnis von Glaube und Vernunft, den Stellenwert der biblischen Botschaft für das sittliche Handeln u. a. Das heißt natürlich nicht, dass das Wirken der genannten Autoren auf diese Themen reduziert werden könnte. So wurden z. B. auch existenzialethische Fragen thematisiert (z. B. bei Fraling und Demmer „Moraltheologie als Lebenslehre"). Eine andere, die Kirche prägende Herausforderung war zu dieser Zeit das Verhältnis von christlicher Gesellschaftslehre zur politischen Theologie und der aus Lateinamerika herkommenden Theologie der Befreiung (Roos). Der weltkirchliche Bezug, der sich in Vorlesungs- und Vortragstätigkeiten und Forschungsaufenthalten in verschiedenen Ländern Europas, der USA, Lateinamerikas und Afrikas zeigt, ist bei den meisten Vf.n der Beiträge gegeben. Mitarbeit in den entsprechenden Gremien der Ortskirche, aber auch umfassende politische Beratungstätigkeiten (Virt) machen deutlich, wie sehr die Theologische Ethik seit Langem ihren Beitrag nicht im „elfenbeinernen Turm" betreibt, sondern sich in die gesellschaftliche und politische Urteilsbildung einbringt. Der Rekurs auf verschiedene philosophische Traditionen und Ansätze ist ebenfalls in der Theologischen Ethik präsent (Anzenbacher, Demmer).

Ein Problem, das auch heute über die hier genannten Theologen hinaus noch unbefriedigend im Raum steht, ist die Klärung von Kritikpunkten, die die Glaubenskongregation bei einigen Autoren formuliert hat (Gründel, Rotter, Virt) sowie die Verweigerung des Nihil obstat bei Berufungen auf einen anderen Lehrstuhl (Anzenbacher). Die mangelnde Transparenz der Vorgehensweise und die Schwierigkeit, überhaupt auszumachen, wie das Verfahren „steht", sind für Betroffene sehr belastend. Verletzungen bleiben zurück. Es soll allerdings auch erwähnt werden, dass manche Bischöfe ihrerseits um eine zufriedenstellende Lösung bemüht waren und sind.

Für das Verständnis der jüngeren Geschichte der Moraltheologie und Sozialethik im deutschsprachigen Raum bietet das Buch eine wichtige Hilfe. Es kann natürlich nicht das Studium der einzelnen Arbeiten der Autoren je nach Thema ersetzen wie die der vielen anderen, die zu jener Zeit gewirkt haben.

Der älteste Autor des Bdes, Friedrich Beutter, zitiert zum Schluss aus der „Moraltheologische(n) Erkenntnis- und Methodenlehre" (1961) von Rudolf Hoffmann, dessen Assistent er in Freiburg war. Wichtig sei für die Moraltheologie, dass „die Verantwortung des in die Nachfolge Jesu gerufenen Christen auf allen Einzelgebieten seines Lebens niemals die alles beherrschende Stellung verliert" (287, zit. hier 40). Günter Virt, der jüngste Emeritus in diesem Bd, hofft, „dass das ethisch Richtige sich langfristig auch als das gesellschaftliche und für die Heilung der Menschen Nützliche herausstellen wird" (263). Das Ringen darum in den letzten Jahrzehnten wird in diesem autobiografischen Sammelband spürbar. Er zeigt zugleich, wie sehr die jeweils aktive Generation auf der vorhergehenden aufbaut. Das nicht zu vergessen, ist ein nicht geringes Verdienst dieser Publikation.

Regensburg Herbert Schlögel

Porsch, Hedwig: **Sexualmoralische Verstehensbedingungen**. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 446 S., kt € 44,00 ISBN: 978–3–17–020439–3

„Vertreterinnen und Vertreter konträrer Positionen zum Thema ‚Homosexualität und gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften' sitzen am Runden Tisch und bemühen sich, ihre Auffassungen allen DiskussionsteilnehmerInnen verständlich zu machen. Sie suchen nach einem Verstehen der konträren Positionen und nach einem möglichen Miteinander, mit der Bedingung, dass keinem Standpunkt das Existenzrecht abgesprochen werden darf, d. h. kein/e Diskussionsteilnehmer/in wird genötigt, eine andere Ansicht vollständig zu übernehmen oder die eigene aufzugeben. Es soll nicht um Macht und Vereinnahmung gehen, sondern um eine differenzierte Wahrnehmung des Kontextes und der Erfahrung der Andersdenkenden. Ein solcher integrativer Diskurs kann ggf. Brücken zwischen den Positionen bauen und neue Einsichten eröffnen." Mit diesen Worten umschreibt die Vf.in die Zielrichtung der vorliegenden Arbeit.

Die Vf.in bemüht sich, diesem Anliegen gerecht zu werden. Sie tut dies zunächst, indem sie in einer Situationsanalyse die psychologischen Zugänge, so-

zialwissenschaftlichen Erkenntnisse, die rechtliche Situation und die Selbstwahrnehmung homosexueller Menschen aufzeigt. Gerade bei dem psychologischen Zugang versteht sie es, den aktuellen Stand der Homosexualitätsforschung umfassend darzustellen, v. a. auch indem sie auf die neuesten vorwiegend in den USA erzielten Forschungsergebnisse eingeht. Dabei belässt sie es aber nicht. Sie gibt auch der sogenannten reparativen Therapie Raum, die die neueren Ergebnisse der Homosexualitätsforschung v. a. auch hinsichtlich der Entstehung und sogenannter Heilungen Homosexueller kaum rezipiert und von daher eine Überwindung der homosexuellen Orientierung als Möglichkeit betrachtet. Bei allem Bemühen, eine gewisse Neutralität zu bewahren, spürt man die Überzeugung der Vf.in, dass bei einer sogenannten Kernhomosexualität, deren Entstehung letztlich nach wie vor nicht endgültig erklärbar ist, eine Therapie mit dem Ziel, aus der homosexuellen Orientierung eine heterosexuelle zu machen, letztlich zum Scheitern verurteilt ist.

Diese Einstellung der Vf.in wird im Grunde genommen auch deutlich, wenn es um die Vorstellung der theologischen Positionen geht. Hier gibt die Vf.in einen guten Überblick über die Lehre der katholischen Kirche. Sie geht auf die neueren Interpretationen der relevanten Bibelstellen und moraltheologischen Begründungen v. a. hinsichtlich der Beurteilung homosexuellen Verhaltens ein. Auch die Stellungnahme der evangelischen Kirche stellt sie ausführlich dar, um dann, und das ist ein großer Gewinn dieser Arbeit, auch die Theologie der Ex-Gays, die sich ablehnend gegenüber Homosexualität äußert, und die lesbisch-schwule und queere Theologie, die zu den Befürwortern der Homosexualität und homosexueller Beziehungen zählt, zu berücksichtigen. Die lesbisch-schwule und queere Theologie wird dabei besonders ausführlich dargestellt.

Die Vf.in beschränkt sich aber nicht darauf, neue psychologische, theologische und kirchliche Erkenntnisse und Stellungnahmen zu referieren. Sie geht neue Wege bzw. macht vorsichtig Vorschläge, wie auch aus einer kirchlichen Sicht homosexuelle Beziehungen mehr als bisher gewürdigt werden können. Dabei hat sie auch die gegenwärtige gesellschaftliche Situation im Blick, in der homosexuelle Lebensgemeinschaften, oft auch „Homo-Ehen" genannt, zunehmend gesetzlich und gesellschaftlich anerkannt werden.

Bei der Vf.in steht dabei die Frage im Vordergrund, inwieweit homosexuelle Menschen liebesfähig sind. Sie kommt zu dem Schluss: „Trotz der negativen Erfahrung der Ex-Gays und unter Abzug der idealisierenden Beschreibung der lesbisch-schwulen und queeren Theologie bleibt als Tatsache bestehen, dass einige homosexuell lebende Menschen berichten, ihre Beziehungen in Liebe zu leben und – soweit sie christlich sind – dadurch der Liebe Gottes zu begegnen. *Aus subjektiver Sicht ist es folglich möglich, dass in gleichgeschlechtlichen PartnerInnenschaften die Liebe Gottes erfahren werden kann"* (402). Daraus folgert sie: „D. h. *gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften bergen zumindest die Möglichkeit der Liebeserfahrung […]"* (403).

Sie verweist auf Untersuchungen, die belegen, „dass die Männer-Partner früher oder später lernten, den Geliebten zu versorgen und sich versorgen zu lassen" (402). Dabei konnte eine Fülle von Glück in stabilen, fürsorglichen, großzügigen, kreativen, liebevollen schwulen Beziehungen, in denen sich die Partner auch charakterlich gegenseitig unterstützten und ergänzten, beobachtet werden. „Außerdem wird in der Forschung darauf hingewiesen, dass in homosexuellen Haushalten die Aufgaben gleichmäßig auf beide PartnerInnen verteilt werden, weil keine gesellschaftlichen Rollenerwartungen den Alltag bestimmen, so dass hier auf gegenseitige Unterstützung geschlossen werden kann." (402)

Demnach, so die Vf.in, gibt es auch in homosexuellen Beziehungen die Erfahrung, dass Eros und Agape Hand in Hand miteinander gehen. Anziehung und Fürsorge sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern bereichern. Von dieser Beobachtung her kommt die Vf.in zu dem Schluss: „Deshalb *kann Gottes Liebe in jeder menschlichen Liebe erfahren* werden, in der das Begehren und die Hingabe als Verbindung von Leib und Seele unter Umständen auch ‚über die Straße des Verzichts' zu einer ausgewogenen Einheit gelangen" (400). Sie nimmt dabei auf Papst Benedikt und seine Enzyklika *Gott ist die Liebe* Bezug, nach der die Liebe aus Gott entspringt und Gott ist, solange sie sich bipolar als Eros und Agape gestaltet.

Ein Blick auf die kirchlichen Dokumente zeigt freilich, dass vorwiegend „von homosexuellen Handlungen", „homosexuellem Verhalten", „homosexuellem Tun", „homosexuellen Akten", und der „Praxis homosexueller Handlungen" die Rede ist. Sie folgert daraus: „Nach der Wortwahl dieser Texte scheint eine homosexuelle Orientierung die Möglichkeit einer Praktik zu sein, die mit einer liebevollen, verantwortenden und fürsorglichen Verbindung nichts zu tun hat. Homosexuelle Beziehungen werden in keinem römischen Dokument als *Liebes*beziehungen zweier Menschen bezeichnet und somit vermutlich auch nicht als solche wahrgenommen. Diese Vermutung bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass es in gleichgeschlechtlichen PartnerInnenschaften keine Liebe gibt, wie die Erfahrungsberichte gezeigt haben. Wenn gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften tatsächlich in der Liebe Gottes gelebt werden, würde diese Erkenntnis an der kirchlichen Bewertung homosexueller Handlungen solange nichts ändern, als sich die lehramtlichen Texte nur auf lieb*lose* homosexuelle Kontakte beziehen. Oder anders gewendet: Da in lehramtlichen Dokumenten zur Homosexualität nicht von Liebe und Beziehung die Rede ist, kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Verbot homosexueller Praktiken auf liebevolle gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften zutrifft, weil die lehramtliche Wortwahl in Wirklichkeit gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften offenbar nicht erfasst und in einem solchen Fall auch die dazugehörige katholische Normativität nicht greifen kann. Die katholische Sexualmoral muss folglich prüfen, ob die Bewertung gleichgeschlechtlicher PartnerInnenschaften unter der Voraussetzung, dass diese Liebes- und Lebensgemeinschaften sind und sein wollen, von der sittlichen Beurteilung unverbindlicher homosexueller Praktiken abgegrenzt werden müsste." (405)

Weiter meint die Vf.in: „Um eine solche Überprüfung der katholischen Beurteilung homosexueller Handlungen zu vermeiden, könne das katholische Lehramt das Vorhandensein gleichgeschlechtlicher Liebeserfahrung weiterhin übersehen oder leugnen. Eine solche Haltung wäre insofern problematisch, als das Phänomen Liebe nur subjektiv erfahren werden kann und deshalb den gleichgeschlechtlich lebenden Menschen unterstellt werden müsste, dass ihre persönlichen Erfahrungen falsch seien." (405)

Wenn in offiziellen kirchlichen Dokumenten über Homosexualität vorwiegend „von homosexuellen Handlungen" usw. die Rede ist, dann wohl deshalb, weil nach kirchlichem Verständnis im Zusammenhang von genitaler Sexualität bei homosexuellen Menschen nicht von Liebe gesprochen werden kann. Doch auch wenn Begriffe wie Liebe oder liebevoll in katholischen Lehrschreiben hinsichtlich homosexueller Menschen so gut wie nicht vorkommen, wird homosexuellen Menschen auch von kirchlicher Seite Liebesfähigkeit und Hingabefähigkeit nicht abgesprochen. So heißt es im vatikanischen Schreiben an die Bischöfe über die Seelsorge aus dem Jahre 1986, dass, auch wenn homosexuelles Tun „nicht zu einer komplementären Vereinigung (führt), die in der Lage wäre, das Leben weiterzugeben" und es „dem Ruf nach einem Leben solcher Selbsthingabe" widerspricht, „von der das Evangelium sagt, dass darin das Wesen christlicher Liebe bestehe", dies nicht heißen wolle, „homosexuelle Menschen seien nicht oft großzügig und würden sich nicht selbstlos verhalten".

Wenn von homosexueller Liebe die Rede sein soll, ist es wichtig zu würdigen, dass nach der Erfahrung vieler homosexueller Menschen diese Liebe auch in der erfahrenen Sexualität zum Ausdruck gebracht wird. Zugleich gilt es hier aber auch eine enge Sichtweise von homosexueller Liebe zu sprengen, die homosexuelle Liebe auf sexuell vermittelte Liebe reduziert und dabei die tiefere Dimension von Liebe, die auch und entscheidend für das Gelingen und die Stabilität einer Partnerschaft Vorraussetzung ist, zu übergehen.

Der Vf.in kommt das Verdienst zu, einen Beitrag dazu zu leisten und dadurch die theologische und kirchliche Diskussion über Homosexualität, homosexuelle Menschen und homosexuelle Liebe wieder in Gang zu setzen. Das aber ist dringend nötig, will die Theologie und wollen die Kirchen in diesem Bereich von den säkularen Wissenschaften und v. a. auch den homosexuellen Menschen selbst ernst genommen werden.

Münsterschwarzach Wunibald Müller

Schlegel, Alexander: **Die Identität der Person**. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer. – Fribourg (Schweiz) / Freiburg i. Br.: Academic Press Fribourg / Herder 2007. 486 S. (Studien zur theologischen Ethik, 116), kt € 65,00 ISBN: 978–3–7278–1580–5 / 978–3–451–29393–1

Zu der im Jahre 2007 veröffentlichten Doktorarbeit hat der Vf. einen breiten methodischen Zugang gewählt. Gewiss geht es ihm letztlich um die Klärung einzelner bioethischer Fragen, zum Zweck der Urteilsfindung in diesen Fragen stellt er aber zunächst einen fundamentalethischen Zusammenhang zwischen zwei Systemen her. Da steht auf der einen Seite die Version eines ethischen Systems, das trotz zahlreicher Modifikationen unter dem gleichen Namen einen gemeinsamen Nenner besitzt. Gemeint ist das System des Utilitarismus, der v. a. im angelsächsischen Bereich weite Verbreitung gefunden hat und gleichsam synonym mit ethischer Methode geworden ist. Auf der anderen Seite steht das ethische System, das nicht weniger verbreitet ist und nicht weniger als der Utilitarismus einen weiten geographischen Horizont abdeckt. Es ist nicht von Bedeutung, ob man diesen Horizont der traditionellen Naturrechtsethik oder einer wie auch immer gearteten Wertethik zuordnen möchte. Wichtig ist allein, dass zwischen den beiden Systemen ein Vergleich über ethische Begriffe möglich ist. Dabei ist v. a. an den Begriff der Person zu denken. Da der Vf. Alexander Schlegel befürchtet, jemand könne der Versuchung erliegen, den Personbegriff des Utilitarismus mit den Mitteln eines ausgefeilten philosophischen und metaphysischen Systems wie der Naturrechtslehre zu blockieren, setzt er seine Reflexionen immer wieder beim Personbegriff des Utilitarismus an, der nach seiner Überzeugung offenbar immer wieder neu Platz für methodische Flexibilität und Pragmatismus gibt. Die spezifische und bevorzugte Variante des in dieser Arbeit zu Wort kommenden Utilitarismus findet sich nach dem Vf. im Werk des australischen Philosophen Peter Singer. Dessen Begrifflichkeit steht für ihn immer wieder am Anfang des hier ausgebreiteten Systemvergleichs.

Der Leser soll sich eingeladen fühlen, zuerst auf die Termini und Argumente des utilitaristischen Philosophen Singer einzugehen. Aus dem Widerspruch dazu ergibt sich dann jeweils die eigene Position des Vf.s. Dem australischen Philosophen auf sein Terrain folgend, ihm aufmerksam zuhörend und dessen tragende ethische Begriffe kritisch diskutierend, erhofft er sich wichtige und ungewohnte Überlegungen und neue Ergebnisse bei der Erörterung der konkret ethischen Fragen, die in neuem Licht erscheinen und Klärung bringen sollen. Die Diss. präsentiert sich in drei ungleichen Teilen. Der erste Teil analysiert – unter den Perspektiven des Utilitarismus und dessen Gegenbild – eine Ethik des Lebens und Handelns. Im zweiten Teil finden sich vier Testergebnisse für die Wirksamkeit utilitaristischer Ethik. Zuerst (5) wird festgehalten, dass Utilitarismus eine der wirklich realen Optionen bei der Erstellung einer normativen Ethik darstellt. Unter dem Stichwort „personale Identität und Ethik" werden dann (6) solche Begriffe und Argumente beschrieben, die angeblich die Gegenposition zum Utilitarismus tragen sollen, drittens folgt schließlich eine knappe, für den Ethiker instruktive und hilfreiche Darstellung einiger bioethischer (7) und wirtschaftlicher Anwendungen (8). Der Utilitarismus wird so „auf den Prüfstand" gestellt. Als hilfreich für das Verständnis der Kernbegriffe Singers, die ja schließlich ursprünglich an die (englische) Sprache gebunden sind, erweist sich das in englischer Sprache als Gesprächsprotokoll zum Schluss vorgestellte Interview des Autors mit dem australischen Philosophen. Im Verlauf des Gesprächs wird klarer, auf welcher Basis utilitaristische Rationalität und Emotionalität operieren, welche Bedeutung Vermeidung und Erleiden für die Deutung von Vorzugs-Erklärungen (preference) und die Abwägung von Interessen hat. Als Vorteil der utilitaristischen Methode offenbart sich die für Singer typische Verbindung von moraltheologischen Einsichten und Weisen des praktischen Engagements. An Einzelthemen bleiben nach der Lektüre in Erinnerung: Singers Einsatz für die Tierrechte, sein wachsendes Bewusstsein für die praktische Bedeutung von Genetik und ökonomischem Wandel sowie zahlreiche bioethische Fragestellungen.

Wer am Ende der grundsätzlichen Erörterungen unzufrieden mit der Tatsache sein sollte, dass die deutliche Verschiedenheit der beiden Methoden – Utilitarismus und personalistische Philosophie – nicht deutlich genug hervorgehoben wird, ist imstande, nach der Präzisierung der für ihn typischen Variante des Utilitarismus (rule-utilitarianism) sich den vielen konkreten Einzelfragen zuzuwenden. Zum Schluss bleibt kritisch anzumerken, dass der neue Utilitarismus, den Peter Singer propagiert, mehr, als der Ethik wohl tut, aus einer ökonomischen Vorstellungswelt schöpft. Dafür hat er aber den Vorteil, jeweils zum realsittlichen Handeln anzuregen. Ebenso mag die Gefahr gebannt sein, dass Wahrheit jenseits von Ökonomie und Nützlichkeit ausgeblendet bleibt.

Frankfurt a. M. Philipp Schmitz

Theologie und Gesellschaft

Sellmann, Matthias: **Religion und soziale Ordnung**. Gesellschaftstheoretische Analysen. – Frankfurt a. M.: Campus 2007. 495 S. (Campus-Forschung, 917), kt € 51, 00 ISBN: 978–3–593–38367–5

Um es gleich vorweg zu sagen: Dieses Buch macht es seinen Lesern nicht leicht. Es enthält zum Teil sperrige, immer aber vitamin- und ballaststoffreiche Kost. Wer es schafft, sich durch ‚den Sellmann' hindurchzuarbeiten, wird nicht nur mit zahlreichen aktuellen Ausflügen in die aufgeheizte ‚religionspolitische' Landschaft der Gegenwart belohnt. Er erlebt auch in soziologischer, sozialethischer und religionstheoretischer Hinsicht einen hochdosierten Informations- und Reflexionsschub, der seinesgleichen sucht. Der Leser bekommt historisch-systematische Grundorientierungen, wichtige Detaileinsichten und nicht zuletzt auch wertvolle Irritationen zu gängigen Alltagswahrnehmungen vermittelt, die in vergleichbar dicht, prägnant und präzise präsentierter Form wohl nirgendwo sonst angeboten werden. Allein dies dürfte diesem Bd auf Dauer eine bleibende Bedeutung verleihen; und dies gilt auch dann, wenn man die politisch-praktischen Konsequenzen, die S. am Ende seines großen Durchgangs durch das Thema ‚öffentliche Religion und soziale Ordnung' vorschlägt, als eher problematisch empfindet.

S.s Studie, die im September 2005 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster als Diss. vorgelegt wurde, setzt sich explizit „zum Ziel, die zentralen theoretischen Strukturierungen sowie erste praktische Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik zu formulieren" (17). Sie wird von der Einsicht getragen, dass öffentlich agierende Religionen für die soziale Integration moderner Gesellschaften gleichermaßen als Risiko wie als Ressource fungieren können. Zwar liege, wie S. mit Hinweis auf religiös motivierte Selbstmordattentäter betont, „die normative Ambivalenz des Religiösen überdeutlich auf der Hand, und wenig scheint politisch unkontrollierbarer als religiös motivierte Gewalt" (68); dennoch interessiert er sich primär nicht für die Risikodimension des Religiösen, sondern für die Frage nach Religion als Ressource sozialer Ordnung. Und hier unterscheidet er mit Blick auf die europäische Moderne drei Typen der Verhältnisbestimmung von ‚öffentlicher Religion und sozialer Ordnung', die sich in spezifischer Weise mit drei Klassikern der politischen Philosophie bzw. der theoretischen Soziologie verbinden: mit Thomas Hobbes, Emile Durkheim und Georg Simmel.

Der erste Teil der Studie beschäftigt sich unter der Überschrift ‚Öffentliche Religion als Ressource sozialer Ordnung: Kontexte der Frage' (21–102) zuerst mit dem Phänomen ‚öffentliche Religion'. S. präsentiert hier einen ebenso dichten wie soliden Überblick über die seit einigen Jahren boomende religionssoziologische und religionspolitische Debatte (nicht nur) der Bundesrepublik, indem er knapp und kenntnisreich die einschlägigen Positionen der gegenwärtigen Debatte um die Säkularisierungsthese skizziert (22–47). Dann entwickelt er in eher religionswissenschaftlicher Perspektive die für sein Erkenntnisinteresse zentrale These, dass man Religion in der Tat als „eine universale Ressource sozialer Ordnung" (65) fassen könne und müsse. In diesem Sinne spricht er von „universalen Ordnungsleistungen der Religion" (67), denn Religion baue „ein umfassendes Ordnungsgefüge auf, das von der weiten kosmologischen Dimension [...] bis hinein in die mentale Selbstorganisation" menschlicher Existenz reiche und „die einzelnen Ordnungsbezüge des Menschen [...] in einen großen, die menschliche Wirklichkeit überragenden Ordnungsraum" (67) einfüge. S. spricht dabei übrigens durchgehend singularisch von ‚der Religion' und wendet sich ihr in religionstheoretischer Absicht zu, wobei er den empirischen Blick auf die heterogene Vielfalt der verschiedenen, real existierenden Religionen eher vermeidet.

Der zweite Abschnitt des ersten Teils thematisiert dann das soziologische Großthema ‚soziale Ordnung'. Dieses werde bis heute durch das aristotelische Wahrnehmungsmuster von ‚Ganzes und seine Teile' geprägt; und in diesem Rahmen gebe es auf die Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, mit Hobbes, Durkheim und Simmel bis heute drei verschiedene soziologische Theorietypen einer Antwort. Einmal gehe es primär um die *Durchsetzungsdimension* sozialer Ordnung, d. h. um die Frage, wie man die als unabhängige ‚Stücke' gedachten Teile zu einer sozialen Ordnung allererst zusammenfügen kann (Hobbes); dann gehe es v. a. um die *Verpflichtungsdimension*, d. h. um die Frage, wie das Ganze und die immer schon als dessen abhängige ‚Momente' gedachten Teile zu einer moralisch integrierten Einheit werden können (Durkheim); und schließlich gehe es um die Kreativitätspotenziale und die *Innovationsdimension* sozialer Ordnung, die sich S. zufolge im Anschluss an das interaktionistische Theorieprogramm Georg Simmels als ‚Doppelverhältnis' von ‚Ganzem' und ‚Teilen' beschreiben lässt.

S. ergänzt mit dieser Trias – in Weiterführung von Überlegungen Karl Achams und Victor Vanbergs – die gängige Unterscheidung zwischen den beiden soziologischen Ansätzen eines vom Einzelnen her gedachten ‚Atomismus' (Hobbes) und eines vom Ganzen ausgehenden ‚Holismus' (Durkheim) um eine dritte Dimension, in der der Fokus auf der ‚Wechselwirkung' (Simmel) der Teile in ihrer Beziehung zum Ganzen liegt. Er liefert damit nicht nur eine theoretisch wichtige Anregung (in der er bereits erste Schritte zum Paradigmenwechsel vom ‚alteuropäischen' Ganzheitsparadigma hin zum systemtheoretischen Muster von ‚System und Umwelt in ihrer Differenz' erkennt); er macht damit auch – gleichsam *en passant* – schon einmal deutlich, dass die bis heute vorherrschende „populäre Unterstellung eines integrierenden Wertkonsenses nur eine von drei Ordnungsdimensionen darstellt" (95).

Der zweite Teil der Studie präsentiert dann unter der Überschrift ‚Soziale Ordnung und öffentliche Religion. Drei Verhältnisbestimmungen' (105–462) ausführliche historisch-systematische Kapitel zu Hobbes (105–202), zu Durkheim (203–330) und zu Simmel (331–462). Diese Autoren, zu denen es an einschlägiger Literatur nicht mangelt, werden hier als „drei ordnungstheoretisch inspirierte Denker von öffentlicher Religion" (96) vorgestellt. S. gelingen dabei jeweils klar strukturierte, inhaltlich hochinformative und äußerst anregungsreiche Rekonstruktionen, zumal er es versteht, jeden dieser drei Theorieansätze auf aktuelle Debattenlagen der Gegenwart zu beziehen: Hobbes wird mit dem Gefangenendilemma und der Interaktionsökonomik Karl Homanns korreliert; Durkheim mit der Debatte um die Zivilreligion und dem Motiv der Sakralisierung der Person bei Hans Joas; und Simmel schließlich mit Gerhard Schulzes Theorem der Erlebnisgesellschaft und den Ergebnissen der aktuellen Sinus-Milieustudie von 2005.

Aus den Durchgängen durch diese drei Klassiker keltert S. – als „Herzstück" (466) seiner Studie – sechs „basale religionstheoretische Einsichten", die sich an der Durchsetzungs-, der Verpflichtungs- und der Innovationsdimension sozialer Ordnung orientieren und die „eine postsäkulare Religionspolitik" (466) unbedingt zu beachten habe. So sei Religion „eine Durchsetzungsressource qua Sprachmacht" (160), und Politik tendiere stets „zur sakrifiziellen Überhöhung ihrer Durchsetzungsmedien" (178); ferner inszeniere Religion „Kollektivsymbole, über die die Vergesellschafteten ihre soziale Verpflichtung erfahren" (279), wobei „das schlechthin verpflichtende Kollektivsymbol der Moderne [...] das Individuum" sei (312); und schließlich ermögliche Religion „soziale Innovation durch den Schutz letzter Privatheit" (423) und „durch Erzeugung neuer Handlungspotenzen" (445).

Abgeschlossen wird das Buch schließlich mit einem knappen Schlussabschnitt unter der Überschrift ‚Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik – eine Thesensammlung' (463–470). So klar und stringent die beiden Hauptteile des Textes angelegt sind, so unklar und diffus fällt nun dieser Schluss aus. Zum einen erklärt S. hier (auf der Hobbes-Linie), dass eine ‚post-

säkulare Religionspolitik' zunächst einmal die Unverzichtbarkeit „säkularer Selbstbestimmung" und „die Garantie der Freiheitsgewinne säkularer Bürgerlichkeit einfordern" (463) müsse. Dann habe es einer solchen Religionspolitik aber (auf der Durkheim-Linie) auch um die Steuerung öffentlich-religiöser Mobilisierungskräfte, d.h. um „das Management religiös induzierter Erregung" (467) zu gehen. Wo und wie sich heute eine solche ‚religiös induzierte Erregung' ereignet und welche staatlichen Akteure diese dann in welcher Weise und mit welcher Absicht ‚managen' sollen, bleibt aber unklar. Und ähnlich unklar bleibt, wie eine postsäkulare staatliche Religionspolitik (in der Simmel-Linie) als „zivilgesellschaftlich grundgelegte Biografiepolitik" (468) funktionieren kann, deren „Hauptaufgabe" S. zufolge „das vorwiegend kulturpolitische Sichern, Fördern und Nutzen von individuellem und gruppenbezogenem Freiheits- und Ausdruckshandeln der Bürgerinnen und Bürger" (468) sein soll.

Als Fazit seiner Überlegungen präsentiert S. jedenfalls ein dreipoliges Profil postsäkularer Religionspolitik „als rhetorisches Kontroll-, als symbolsensibles Kohäsions- sowie als zivilgesellschaftliches Aktivierungsprojekt" (469). Wie man sich diese drei ‚Projekte' staatlicher Religionspolitik konkret vorstellen soll, wird dabei nicht deutlich. Deutlich wird jedoch, dass S. am Ende recht exklusiv (nur) „das Christentum als Dialogpartnerin für eine postsäkulare Religionspolitik empfiehlt" (470), da „die Anliegen von Rhetorikkontrolle, Erregungsmanagement und freiheitssichernder Biographiepolitik […] von christlicher Seite voll unterstützt" würden. Deshalb sei, so S. abschließend, „eine postsäkulare Religionspolitik in Deutschland gut beraten", sich „angesichts der Erosion der kirchlichen Ausdrucksgestalt des Christentums […] und angesichts der eigenen zivilreligiösen Angewiesenheit auf eine starke kulturell dominante Religionstradition" v.a. „um eine strukturelle Stärkung der christlichen Kirchen als verläßliche Partnerinnen im religiösen Markt zu bemühen" (470).

Diesen abschließenden religionspolitischen Vorschlag, der eher an alten zivilreligiösen Motiven Hermann Lübbes als am gegenwärtigen Komplexitätsniveau einer zukunftsfähigen Religionspolitik unter den Bedingungen multireligiöser Gesellschaften Maß zu nehmen scheint, kann man nun mit guten Gründen für wenig aussichtsreich halten. Auch kann man sich fragen, ob der hohe deduktiv-systematisierende Abstraktionsaufwand, den S. in seiner Studie durchgängig betreibt und der in seiner triadischen Struktur durchaus fasziniert, immer sinnvoll und zielführend ist. Wie auch immer, dem Leser dieses Buches raucht jedenfalls mitunter gehörig der Kopf; und er weiß gelegentlich nicht so recht, was er sich unter so manchem Begriff, der ihm bei der Lektüre begegnet, eigentlich vorstellen soll. Dies ändert jedoch nichts daran, dass S. hier eine ebenso große wie gründliche Studie vorgelegt hat, in der jeder, der sich theoretisch für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft interessiert, immer wieder mit großem Gewinn lesen wird, oder zumindest lesen sollte.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Boff, Leonardo: **Fundamentalismus und Terrorismus**. Aus dem Portugiesischen von Walter O. Schupp. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2007. 85 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–525–56443–1

Als Ziel dieser knappen Abhandlung gibt Leonardo Boff an, dass es ihm darum gehe, das weltweit verbreitete Phänomen Fundamentalismus zu verstehen, und zwar einerseits mit Blick auf seine Ursachen und andererseits in seinen Verflechtungen mit ethischen und politischen Gegebenheiten, und in diesem Zusammenhang sich auch fundamentalistischer Züge in der eigenen Kultur bewusster zu werden, um gegen diese Gefahr für die Zukunft der Menschheit intellektuell und praktisch gewappnet zu sein.

Von daher ergibt es sich, dass er zunächst dem Ursprung des Begriffs „Fundamentalismus" zu Beginn des 20. Jh.s innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus nachgeht, die damit verbundene Glaubensvorstellung charakterisiert sowie Parallelen auch auf katholischer Seite aufweist. Heute, so zeigt Boff im nächsten Kap., wird der Begriff „Fundamentalismus" in einem weiteren Sinne verwendet, am bekanntesten mit Blick auf bestimmte Gruppierungen innerhalb des Islam. Aber fundamentalistische Tendenzen, d.h. die Absolutsetzung einer Idee und der Wille, diese mit aller Macht durchzusetzen, begegnen auch in der Ökonomie, in der Politik und in der Wissenschaft. Als Gegenwehr zu solchen Fundamentalismen gibt es nach Boff nur ein Mittel, den Dialog, so schwierig er auch sein mag. Das beginnt damit – am Beispiel des Franz von Assisi zeigt er das auf –, dass man sich der eigenen Fundamente, der eigenen geistigen und geistlichen Basis vergewissert, um von dort aus Ressourcen für einen Umgang mit den Anderen zu gewinnen, der diese in ihrer Andersheit anerkennt. Gerade die Religionen, so das leidenschaftliche Plädoyer Boffs, könnten und sollten dazu einen wichtigen Beitrag leisten. Statt es zu einer „Globalisierung des Feindes" kommen zu lassen, müssten die Menschen dazu gewonnen werden, sich für eine Konvivenz in Frieden, Solidarität und Gerechtigkeit einzusetzen. Mit der Zuversicht, dass trotz allem, was momentan dagegen zu sprechen scheint, das Potential dafür in der Menschheit vorhanden ist, schließt das Buch.

Dieses Buch leistet keine wissenschaftlich-theoretische Aufarbeitung von Fundamentalismus und Terrorismus, sondern setzt das voraus. Es handelt sich um eine Sammlung von essayartig verfassten Beobachtungen und Kommentaren, die sich an eine breite Leserschaft wenden möchten und deswegen auch in einer einfachen Sprache gehalten sind. Denn darauf kommt es an und dafür möchte Boff werben: Angesichts der real gegebenen Alternative, ob die Menschheit und mit ihr unser Globus Zukunft hat oder aus dem Weltall verschwindet, ist das Engagement von jedem und jeder erforderlich, damit sich die destruktiven Tendenzen in Religion, Ökonomie und Politik nicht vollends durchsetzen.

Dortmund Norbert Mette

Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage 2008. 301 S. (Politik und Religion), kt € 34,90 ISBN: 978–3–531–16057–3

Der Titel diente schon einmal als Titel eines Sammelbandes (hg. v. Walter Kerber, 1993). Nun umfasst er Beiträge einer Tagung des Arbeitskreises „Politik und Religion" der deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft von 2005, in dem „interdisziplinäre Perspektiven" behandelt werden.

Nach einem Vorwort zur „ideengeschichtlichen Genese" (von den Hg.n, 9–29) finden sich im Abschnitt „ideengeschichtliche Perspektiven" Beiträge zum antiken Verständnis von „religio" bes. bei Minucius Felix und Augustinus (M. Riedl, 33–57), zur „Zivilreligion" v.a. nach Diderot und Rousseau (M. Rehm, 59–79) und zum „Religionsbegriff des französischen Staates", erörtert bes. für das Ancien Régime (C. Pornschlegel, 81–98).

Der zweite Abschnitt „disziplinäre Perspektiven" beginnt mit dem Religionsverständnis in den „großen Hochreligionen" (H. M. Haußig, 101–111). Es folgen Überlegungen zur Religionssoziologie bes. von Durkheim, Simmel, Luhmann und in einem Spezialabschnitt zum (Austro)Marxismus (S. A. Haring, 113–142), zur „Infallibilität als sozial konstruierte Form religiösen Glaubens" (A. Moritz, 143–158) und über den „Religionsbegriff im deutschen Verfassungsrecht" (M. Droege, 159–176).

Abschließend werden „politikwissenschaftliche Perspektiven" vorgelegt, zunächst in der „vergleichenden Politikwissenschaft" (A. Liedhegener, 179–196), dann hinsichtlich des „spätmodernen ‚Zwangs zur Häresie'" (Chr. Schwaabe, 197–225), des „Kommunitarismus" (M. Haus, 227–256), des „Fundamentalismus" (Chr. Kessler, 257–281) und der „neuen Religiösen Bewegungen" (R. W. Sonnenschmidt, 283–295).

Anerkennenswerterweise enthält der Bd bislang in aller Regel ausgeblendete Rückgriffe auf die Geschichte des Religionsbegriffs bis in die Gegenwart hinein (vgl. bes. das Vorwort, sodann Riedl). Wenn die Hg. der These, dass das „verinnerlichte Verständnis von Religion den Kern des modernen Religionsbegriffs ausmache", nicht zustimmen können (17), berücksichtigen sie nicht hinreichend, dass eben dieses gleichsam die Leitwährung darstellte, wie nicht zuletzt bei E. Troeltsch mit seinem „sich auf das persönliche Erlebnis konzentrierende[n] Verständnis" deutlich wird (18). Es trifft lediglich zu, dass es in den Religionswissenschaften weniger um die Definition geht, sondern um Phänomene, bei denen nicht genug reflektiert wird, warum sie unter „Religion" subsumiert werden, und außer Acht bleibt, warum etwa für F. M. Müller Schleiermacher eine besondere Rolle spielt. Wie stark derartige Aspekte sind, zeigt sich bei Simmel, bei dem nicht „Religion", wohl aber die „Religiosität" ein „gegenstandsloser *Zustand* oder Rhythmus der Innerlichkeit ist" (Haring, 119), wobei das „Gefühl der Abhängigkeit" nicht übersehen ist (120). Gut ist auch die Einbeziehung der Antike, für die „religio" wohl weniger ein ursprünglich „politischer Begriff" gewesen ist (so Riedl, 34); und dass die „theologia tripartita" nicht schon eine ‚dreigeteilte Religion' darstellt (47), ist auch schon gesehen, wenn auch meist ignoriert worden. Als aufschlussreich erweist sich die Darstellung des Religionsverständnisses, abgeleitet von Bossuet, für den „Religion" bereits „wesentlich eine sozio-politische *Praxis* des staatlichen Regierens und Regiertwerdens" ist und der „laizistische Republikanismus die Bossuetsche Staatsreligion tatsächlich fortsetzt" (Pornschlegel, 93f). Offen bleibt hier freilich, dass damit mehr die Funktion als der Begriff der „Religion" angesprochen ist.

Angemessen ist die Differenzierung des Religionsverständnisses in „große Hochreligionen", die von sich aus keine übereinstimmenden Vorstellungen und Definitionen aufweisen (Haußig).

Wie erwartet, legen die Beiträge verschiedene Konzeptionen dar. Noch bis ins 20. Jh. sind Vorstellungen von Gott (Haring, mit Blick auf Simmel, 120f) oder vom Heiligen wirksam (mit Blick auf P. Berger, 123). Dann aber setzt sich die funktionale Betrachtungsweise durch, in der es nicht mehr wichtig ist, „was Religion ist", sondern „was sie leistet" (so mit Blick auf Pollack, 124), verbunden mit einem Verzicht auf die Polarität von Transzendenz und Immanenz aufgrund einer Realdefinition im „substantialistischen Sinne" (so mit Blick auf Luhmann, 125). Immerhin gibt es im politikwissenschaftlichen Bereich noch die Annahme von Charakteristika wie „Transzendenzbezug, kollektive Sinnfindung und Institutionalisierung" (Liedhegener, 182).

Auch die „Zivilreligion" kommt zur Sprache, wobei freilich unklar bleibt, inwiefern diese dem „Pluralismus" entgegensteht (Rehm, 72).

Die Falsifizierbarkeit einer religiösen Überzeugung als Voraussetzung der Toleranz zu apostrophieren (Moritz, 153), steht im Gegensatz zu einer angemessenen Konzeption der Toleranz, die zugleich mit einer eigenen für wahr gehaltenen Position (die mit Zweifeln behaftet sein kann) andere Positionen gelten lässt, die für falsch gehalten werden (was möglicherweise – erheblich – weniger zweifelhaft erscheint). Zugleich aber bedarf es einer Konzeption von „Religionsfreiheit", die Freiheit und Bindung zusammendenken, als zusammengehörig auffassen kann, statt – unter Verwendung einer räumlichen Metaphorik – ein regionales Verständnis zu vertreten, demzufolge die „Freiheit des Einen [...] ihre Grenze an der des Anderen" findet (so Droege, 169).

Nicht von ungefähr zeigt sich in verfassungsrechtlichen Überlegungen eine stete „Definitionskrise", die aus dem „ungelösten Balanceakt zwischen dem Gebot staatlicher Definition und dem Gebot der Achtung des subjektiven Selbstverständnisses" resultiert (Droege, 165). Der „Begriff der Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts" erweist sich dabei auch als „Mantelbegriff" noch „stärker verfassungsrechtlich präformiert als derjenige der Religion"; wohl aber bleibt auch der „Religionsbegriff im Religionsverfassungsrecht inhaltsarm" (173, vgl. Liedhegener, 181). Aber gerade hier liegt das Problem: Wie läßt sich „Religion" juristisch definieren (vgl. den lexikalischen Befund, 181f), so dass daraus Urteile abgeleitet werden können?

Die Diffusion aufgrund der Auflösung gemeinschaftlich prägender Lebensformen dürfte inzwischen dazu geführt haben, dass man von einem „Zwang zur Häresie" (Schwaabe, 219) wohl eher nicht mehr sprechen sollte. Ob demgegenüber der Kommunitarismus dazu veranlasst, eine Intensivierung des Transzendenzbezugs in die Wege zu leiten (vgl. die Darlegung bei Haus), der weithin aus dem Gesichtsfeld verschwunden ist, wird man vorerst offen lassen müssen.

Zu Recht wird auf den Zusammenhang von „fundamentalistischer Religion" und „fundamentalistischer Politik" hingewiesen, aber auch darauf, dass letztere nicht zwangsläufig aus ersterer resultiert (Kessler, 279f). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Erörterung zu den „Neuen Religiösen Bewegungen". Doch gerade hier zeigt sich die Problematik besonders drastisch, die sich im politischen Rahmen ergibt, wenn unter diesem Stichwort auch Scientology behandelt wird (Sonnenschmidt, 290–294).

Inwiefern kann der Anspruch, „Religion" zu sein, politisch, gesellschaftlich und juristisch akzeptiert oder – wichtiger noch – widerlegt werden? Der ‚Pseudomessias', der ‚Antichrist' sind ja nicht nur Titulaturen intoleranter, sich gegenseitig verketzernder Glaubender, sondern auch Bezeichnungen der Verkehrung von Glaube und Religion in ihr Gegenteil – oder will man die zuweilen so genannten „politischen Religionen" etwa des NS-Regimes und des Marxismus als „Religion" im positiven Sinn akzeptieren? Darauf findet sich in diesem Sammelband keine Antwort. Es gibt ja nicht nur ‚Unwesen' im Namen von „Religion", sondern ein ‚Unwesen der Religion' selbst, die Verkehrung von dem, was auch immer „Religion" genannt werden kann, in ihren diametralen Gegensatz.

Gilching Ernst Feil

Weigel, George: **Das Projekt Benedikt**. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche. – München: Pattloch 2006. 336 S., geb € 19,90 ISBN: 978–3–629–02142–7

Das noch im Jahr der Papstwahl erschienene Buch des bekannten US-amerikanischen Publizisten will die mit dem neuen Pontifikat verbundene Zukunftsperspektive der Katholischen Kirche erörtern.

Das erste Drittel (9–120) stellt einen – in vielen Einzelheiten informativen – Rückblick auf Johannes Paul II. dar, auf sein Lebensende, Leiden und Sterben ebenso wie auf sein Wirken, seine Bischofsernennungen, Heiligsprechungen, seine Reisen und Lehräußerungen, seinen Aufruf zur Neuevangelisierung und zur Erneuerung von Kultur und Gesellschaft sowie seinen politischen Einfluss. Hier kann der Autor aus dem Vollen schöpfen, hatte er vorher doch bereits eine ca. tausendseitige Biographie Johannes Pauls II. veröffentlicht (Witness to hope 1999, dt. Zeuge der Hoffnung 2002). Mit der Kirche, wie sie Johannes Paul II. verlassen hat, sollte der Ausgangspunkt für das Pontifikat Benedikts XVI. markiert werden. Zunächst wird jedoch ausführlich das Konklave von 2005 geschildert, mit vielen interessanten (wenn auch z. T. schwer nachprüfbaren) Einzelheiten (4. Von Gott erwählt – das Konklave von 2005, 121–177). Dann folgt – u. a. auf der Basis der Autobiographie Ratzingers und einiger Interviews des Autors – die Lebens- und Wirkungsgeschichte Joseph Ratzingers bis zur Papstwahl (5. Wie es zu einem neuen Benedikt kam, 178–231). Erst das letzte Kap., das sowohl Prognosen wie auch eigene Vorschläge einschließt, gilt ausdrücklich der Zukunft der Katholischen Kirche (6. Aufbruch in die Zukunft, 232–301).

Das Buch ist lesenswert, nicht nur, weil es eine Fülle von Informationen bietet, sondern auch, weil es die katholische Variante des US-amerikanischen Neokonservativismus in aller Deutlichkeit erkennen lässt. Zunächst gibt es durchaus einige deutliche Parallelen in der theologischen Grundeinstellung zu einigen theologischen Grundintentionen Papst Benedikts XVI. Dazu gehören v. a. die hervorragende Bedeutung der Identität des christlichen Glaubens, die sich auch in einer wahrnehmbaren Kontinuität niederschlägt, die Wichtigkeit der Identität und Einheit der Kirche, der singuläre christliche Wahrheitsanspruch, die Notwendigkeit einer politischen Ethik und die fundamentale Kritik an der Moderne. Von daher wird die Wahl Joseph Ratzingers vom Autor als ein Zeichen dafür angesehen, dass das vierzigjährige progressive Programm einer Anpassung der Katholischen Kirche an die Moderne gescheitert sei, und als eine Garantie dafür betrachtet, dass die christliche Substanz erhalten werde (155f, 171). Die kirchenpolitische und theologische Einordnung ist dabei keineswegs falsch: Joseph Ratzinger verstand sich in der Tat als Reformer, der Aggiornamento und Ressourcement miteinander verknüpften wollte und der gegen seiner Meinung nach einseitige Aggiornamento-Bemühungen der Theologie und Pastoral kämpfte. Die Hauptauseinandersetzung im nachkonziliaren Katholizismus verlief tatsächlich nicht zwischen Reformern und Traditionalisten, sondern zwischen zwei Gruppen der Reformer. Hier will sich auch der Autor selbst offenbar platziert sehen (194).

„Das Lehramt, das Johannes Paul II. ausübte und das Joseph Ratzinger mitgestaltet hat, zeigte: dass es in der Kirche nicht die Wahl zwischen einer Progressivität gibt, die sich von zwei Jahrtausenden Tradition losgelöst hat, und einem Traditionalismus, der in der Vergangenheit stecken geblieben ist. Es gibt eine dritte Alternative, die des Zweiten Vaticanums: eine dynamische Rechtgläubigkeit, das Projekt des Aggiornamento, das im Ressourcement wurzelt und die Welt mit umgreift, eine Hinwendung zu den tiefsten Quellen christlicher Weisheit." (270)

Auf der anderen Seite wird die Auseinandersetzung zwischen den sogenannten Konservativen und Progressiven in der Kirche im Rahmen der ideologischen Schematik des politischen Neokonservativismus (in der sich vermutlich auch die Minderheitenposition im US-amerikanischen Katholizismus widerspiegelt) und im Rahmen der Schwarz-Weiß-Malerei der politischen Rhetorik nun noch einmal zu einem quasi-apokalyptischen Kampf zwischen Gut und Böse verschärft. Dabei bleibt der Hauptfehler der kirchenpolitischen Gegner (sich dem Druck der Moderne anpassen, von der modernen Kultur gefesselt sein) seltsam vage. Auf jeden Fall gehört jeder, der dem eigenen kirchenpolitischen Programm nicht zustimmt, zur ‚progressiven' Opposition, die mehr der Anpassung an die Moderne als der Erneuerung von den Quellen her zuneigt und die darin offenbar die Substanz des christlichen Glaubens bedroht. Dazu gehören Kardinäle wie Karl Lehmann (152, 248), dazu gehören v. a. aber neuere Theologien, wie etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie, der eine besonders kritische Zuwendung gilt (287–290): Wenn auch die Befreiungstheologie in ihren radikalen Spielarten kein maßgeblicher Faktor mehr sei, habe sie doch Rückstände in der Einstellung höherer Kirchenmänner hinterlassen. Immer noch werde die Schuld für die Armut in der Ausbeutung durch die entwickelte Welt, die Globalisierung und die internationalen Finanzmärkte anstatt in der Korruption und in internen Problemen gesehen. Dass eine solche Argumentation ideologische Züge annehmen kann, sei nicht bestritten, aber zu sagen, die armen Länder müssten sich selbst aus der Armut befreien, indem sie sich in die internationalen Systeme der Produktivität und des Austausches eingliedern lassen, ist ja wohl noch um einiges ideologischer, was in der Zeit der internationalen Finanzkrise völlig offenkundig geworden ist. Wo schließlich die politische Grundoption des US-amerikanischen Neokonservativismus vollends durchschlägt, wird sogar eine grundlegende Kritik an der Vatikanischen Friedensbotschaft und Friedenspolitik (u. a. auch an der Ablehnung des Irakkrieges) möglich (253–267). In dieser politischen Theologie der Selbstbehauptung, die sich augustinischer bzw. katholischer Realismus nennt und die einen neuen Realismus gegenüber den neuen weltpolitischen Fakten einfordert und deshalb die Möglichkeit eines gerechten Krieges in den Vordergrund rückt und sogar auf die Rechtfertigung eines präventiven Waffeneinsatzes ausweitet, besteht die Gefahr, dass sich die politische und die kirchenpolitische Ethik von der religiösen Bestimmung der Kirche mehr und mehr löst und dass die Kirche als politische Interessengemeinschaft (was sie auch ist) über Kirche als Heilssakrament Gottes zu dominieren droht. Bei einer solchen Konstellation besteht außerdem die Gefahr, dass Mittel und Zwecke unmerklich vertauscht werden. In der Politik George W. Bushs, dessen „war on terrror" der Autor (unter Einschluss des Irak-Krieges) nachdrücklich unterstützt hat, ist diese Vertauschung mit Händen zu greifen. In diesen Hinsichten ist das Buch weniger eine genaue Analyse oder Prognose mit Blick auf das Pontifikat Benedikts XVI. als eine neokonservative kirchenpolitische Programmschrift im Gewand einer solchen Analyse und Prognose, obwohl es auch nützliche Informationen und durchaus diskussionswürdige Vorstellungen enthält.

Liederbach Siegfried Wiedenhofer

Praktische Theologie

Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, hg. v. Christian Grethlein / Helmut Schwier. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. (X) 825 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 33), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–02514–5

Die beiden evangelischen Praktischen Theologen Christian Grethlein und Helmut Schwier lösen mit ihrem Opus Magnum so etwas wie ein Vermächtnis des großen, vor wenigen Jahren verstorbenen Bonner Praktischen Theologen Henning Schröer ein, der in seinem umfangreichen Beitrag „Praktische Theologie" in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) vor etwa zehn Jahren gefordert hatte, es stehe eine „problemgeschichtliche Skizze" der Prakt. Theol. aus, die durch eine problemgeschichtliche Vergewisserung der eigenen Wurzeln das Fach für die Herausforderungen der Gegenwart und für die Zukunft erschließt. Zugleich folgt der Bd einer ebenfalls von Christian Grethlein, zusammen mit Michael Meyer-Blanck, herausgegebenen „Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker" (Leipzig 1999). Eine biographiebezogene Rekonstruktion der evangelischen Prakt. Theol., die ihrerseits bereits einen gewichtigen Beitrag dazu geleistet hat, die vorgelegten Arbeiten in Wissenschaftstheorie und Methodologie der Prakt. Theol. nicht verloren gehen zu lassen, sondern für Gegenwartsdiskurse fruchtbar zu halten, reicht allein aber nicht aus. Eine problemgeschichtliche Erarbeitung der Leistungen der Prakt. Theol. vermag systematischer, als es eine biographieorientierte Darstellung zu leisten vermag, Wissenschaftstheorie, thematisch-begrifflichen und bereichsbezogen-disziplinären Ebenen der Komplexität der Prakt. Theol. gerecht zu werden.

Der Bd gliedert sich entsprechend in drei Hauptteile, dessen erster dem wissenschaftstheoretischen Status der evangelischen Prakt. Theol. gewidmet ist. Ein zweiter Hauptteil nimmt zentrale Themen der Prakt. Theol., die mit den Begriffen Bibel, Empirie, Kirche, Religion und Mission benannt sind, auf, wobei schon in der Einleitung darauf verwiesen wird, dass die praktisch-theologische Literatur der letzten zwei Jahrhunderte diese Themen und Problemstellungen nahegelegt habe, Begriffe, die für die Prakt. Theol. der Gegenwart zentral wären, etwa Geschichte und Gesellschaft oder Kultur, werden als mögliche Stichworte genannt, aber nicht aufgenommen. Die Auswahl der zentralen Themen erfolgt also aufgrund der in den wissenschaftlichen Arbeiten zur Prakt. Theol. mitlaufenden Themenschwerpunkte. Ob mit dieser Auswahl dem Anspruch des Bdes Genüge getan wird, aus der Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol. auf die Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft zuzugehen, darf an dieser Stelle bereits gefragt werden. Ein dritter Hauptteil wendet sich ausgewählten Bereichen der Prakt. Theol. zu, begegnet im akademischen Studium Prakt. Theol. doch bis zur Gegenwart meist in Form ihrer Einzeldisziplinen.

Auch hier zeigt sich ein Problem, das schon den zweiten Hauptteil ausgemacht hat, dass eine mehr oder weniger einsichtige Begründung der Zusammenstellung der ausgewählten Bereiche vorgenommen wird, hat doch der Kanon der praktisch-theologischen Disziplinen nicht nur in der Geschichte, sondern auch gegenwärtig durchaus unterschiedliche Konzeptionen hervorgebracht. Wesentliche Bereiche der Prakt. Theol., die für die Gegenwart von herausragender Bedeutung sind, wie etwa Erwachsenenbildung, Pastoralpsychologie, Christliche Publizistik und Medienwesen, fallen aus. Auf dieses Problem verweisen die Hg. selbst. Bei einem so umfangreichen Vorhaben, eine Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol. zu schreiben, bleibt es nicht aus, eine gewisse, begründete Auswahl der Bereiche treffen zu müssen. Auch hier ist das grundlegende Problem aber ein anderes: Angesichts der Herausforderungen, das Studium der Prakt. Theol. im Kontext des sogenannten Bologna-Prozesses neu zu verorten, wäre es, wiederum bezogen auf das eingangs genannte Anliegen, die Problemgeschichte der Prakt. Theol. für die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu rekonstruieren, sinnvoll gewesen, hier einen problemorientierten Ansatz zu wählen, der die verschiedenen Disziplinen der Prakt. Theol. an ausgewählten Fragen und Problemen der Prakt. Theol. vernetzt präsentiert.

Diese Anfragen an den zweiten und dritten Hauptteil, die eher traditionell Themen und Bereichen der Prakt. Theol. folgen, schmälern nicht die herausragende Gesamtleistung des Bdes, der einlöst, was als grundlegende Aufgabe gestellt war, nämlich problemgeschichtlich Prakt. Theol. als Theorie der Praxis zu rekonstruieren. Im Ganzen entsteht ein äußerst informatives und gelungenes Bild der Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol., das auf Jahre hinaus die Grundlage für die Verständigung über das Selbstverständnis und Formal- wie Materialobjekt der Prakt. Theol. sein wird.

Wie für Sammelbände nicht zu vermeiden, tragen die Einzelbeiträge die Handschrift der elf Autoren und zwei Autorinnen. Darin liegt durchaus ein Vorzug, zeigt sich doch bereits bei der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit der Prakt. Theol. im ersten Hauptteil, dass mit den Autoren Christian Albrecht und Martin Laube für die evangelische Prakt. Theol. der theologische Gesamtentwurf F. Schleiermachers von herausragender Bedeutung ist, aber auch innerhalb des evangelischen wissenschaftstheoretischen Diskurses durchaus unterschiedliche Akzente gesetzt werden und verschiedene Zugänge möglich sind, so mit dem sich Ernst Lange und anderen verdankenden Verständnis der Prakt. Theol. als Prozess der „Kommunikation des Evangeliums" im Horizont eines interdisziplinären Dialogs einer handlungswissenschaftlichen Prakt. Theol. mit Human- und Sozialwissenschaften.

Auch die Beiträge der beiden anderen Hauptteile erarbeiten Beitrag und Verhältnis der Prakt. Theol. zu Bibel, Empirie, Religion, Kirche und Mission auf hohem Niveau, bevor ebenfalls überzeugend ausgewählte Bereiche der Prakt. Theol., Pastoraltheologie, Poimenik, Kybernetik, Katechetik und Religionspädagogik sowie Diakonik, entfaltet werden.

Es täte einzelnen Autorinnen und Autoren Unrecht, einzelne Beiträge besonders herauszustellen. Vielmehr überzeugt der Bd dadurch, dass er auf durchweg hohem wissenschaftstheoretischem und problemgeschichtlichem Niveau ein facettenreiches und differenziertes Bild der evangelischen Prakt. Theol. zeichnet. Den beiden Hg.n gelingt es, abschließend einen Ausblick zu formulieren, der die Erträge sichert und Interdependenzen und offene Fragestellungen für die Zukunft formuliert. Dabei zeigt sich eine Fülle an Erkenntnissen und Fragestellungen, die in der katholischen Prakt. Theol. ähnlich gelagert wären, so hinsichtlich der Rolle der Prakt. Theol. im Kontext der theologischen Wissenschaften und als eigenständige Disziplin und auch hinsichtlich der Kommunikation des Evangeliums als Fokus Praktischer Theologie. Gerade die Einsichten aus Bereichen praktisch-theologischer Arbeit zeigen verwandte Problemlagen auf. So ist die Gesamtleistung des Bdes unbedingt zu würdigen: Der Anspruch, eine Theorie- und Problemgeschichte der Prakt. Theol. zu liefern, wird vollauf eingelöst; immer wieder ist der zweite Anspruch, diese problemgeschichtliche Skizze im Horizont der Gegenwarts- und Zukunftsherausforderungen zu erarbeiten, aufgenommen. Umso bedauerlicher erscheint es, dass Prakt. Theol., ohne dass dies wenigstens als Problem benannte würde, allein die evangelische Prakt. Theol. meint. Auch in der Erarbeitung der Beiträge kommen praktisch-theologische Problemstellungen und Entwicklungen der parallel und zum Teil gemeinsam verantworteten Entwicklungen in der evangelischen und katholischen Prakt. Theol. nur sporadisch und unsystematisch vor. Gerade angesichts der Gegenwarts- und Zukunftsherausforderungen, Prakt. Theol. als Kommunikation des Evangeliums in einer kulturell und religiös pluralen Gesellschaft zu verantworten, wäre ein engerer und deutlicherer Bezug zur katholischen Prakt. Theol. wünschenswert. Umso deutlicher stellt sich der katholischen Prakt. Theol. die Aufgabe, das Desiderat einer Theorie- und Problemgeschichte der katholischen Prakt. Theol. aufzunehmen. Wie man ein solch anspruchsvolles Projekt anlegen kann und wie eine angemessene Durchführung aussieht, die tatsächlich ein Standardwerk der Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol. darstellt, das zeigt eindrücklich und überzeugend der vorgelegte Bd.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

Hunze, Guido: **Die Entdeckung der Welt als Schöpfung**. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 302 S. (Praktische Theologie heute, 84), kt € 29,00 ISBN: 978–3–17–019793–0

Das hier vorzustellende Buch möchte dazu anregen, „Schöpfung" im Religionsunterricht als eine theologische und religionspädagogische Grundkategorie zu entfalten – und zwar so, dass dies „den Plausibilitätsansprüchen der von Naturwissenschaft und Technik durchformten Lebenswelten Jugendlicher" (27) entspricht. Zugrunde liegt eine bei Gottfried Bitter in Bonn angefertigte Diss. des Autors, der mittlerweile als Akad. Rat an der Kath.-Theol. Fak. in Münster tätig ist.

In einem Forschungsbericht macht Hunze zunächst deutlich, dass der Schöpfungsthematik in der religionspädagogischen Fachliteratur bislang kein größerer Stellenwert zukommt.

Immerhin gibt es einige thematisch relevante Monographien zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, von denen der Vf. jene von Dieter Emeis (1972), Hans-Ferdinand Angel (1988) und Martin Rothgangel (1999) besonders herausstellt; als in der Sache weiterführend werden darüber hinaus die empirischen Untersuchungen von Veit-Jakobus Dieterich (1990) und Reto Luzius Fetz / Karl Helmut Reich / Peter Valentin (2001) angesprochen. Der Literaturbefund sei alles in allem jedoch „spärlich" (17), das Feld „bislang kaum bestellt" (26). Dies ist einigermaßen erstaunlich, denn schon Pionier Emeis hatte die Befürchtung ausgesprochen, humanwissenschaftliche und theologische Perspektiven könnten in der Schule schnell einen musealen Charakter be-

kommen, wenn sich ihre Vertreter nicht auf die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlich-technisch geprägten Denkformen einließen.

Um Aufschluss darüber zu gewinnen, welche Rolle der Schöpfungsgedanke in der religionsunterrichtlichen Praxis spielt, untersucht der Vf. ausgewählte Religionsbuchreihen.

Gegenstand der Untersuchung sind die bei Patmos in Düsseldorf erschienene, vollständig neu bearbeitete Schulbuchreihe „Zeit der Freude", „Wege des Glaubens", „Zeichen der Hoffnung" von Altmeister Werner Trutwin (2000–2002), die bei Kösel in München verlegte Reihe „Reli" von Georg Hilger und Elisabeth Reil sowie das bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen herausgekommene Unterrichtswerk von Gerd-Rüdiger Koretzki und Rudolf Tammeus. H. analysiert sowohl den Stellenwert schöpfungstheologischer Motive im Ganzen der Unterrichtswerke (Längsschnittbetrachtung) als auch dem Thema „Schöpfung" explizit gewidmete Einzelkapitel (Querschnittbetrachtung).

Er gelangt zu dem Ergebnis: 1. Das Schöpfungsmotiv wird in seiner theologischen Tragweite unterschätzt und erhält daher nicht den angemessenen Stellenwert (lediglich in der Trutwin-Reihe stellt „Schöpfung" einen durchgängig wichtigen Bezugspunkt dar). 2. Wo die Schöpfungsthematik in den Schulbüchern angesprochen wird, geschieht dies nicht selten in einer Art und Weise, die Anlass zu Missverständnissen gibt. Dies betrifft beispielsweise die Reduktion des Schöpfungsmotivs auf die Frage nach dem Anfang oder eine hauptsächlich naturschützerisch motivierte und theologisch unterbelichtete Rede von der zu bewahrenden Schöpfung.

Welchen Ansprüchen hätte ein didaktischer Umgang mit der Schöpfungsthematik nun zu genügen? H. formuliert diese Ansprüche zunächst dezidiert theologisch. Er orientiert sich dabei maßgeblich an der Schöpfungstheologie von Jürgen Moltmann. H.s Auffassung nach gibt es „wenige so umfassende, genuin theologische Ansätze für eine Schöpfungstheologie, die zugleich für das Gespräch mit den kritischen Naturwissenschaften anschlussfähig und tauglich erscheinen" (93). Darüber hinaus attestiert er Moltmanns Konzept weitere wichtige Vorzüge: 1. In seiner trinitarischen Anlage verstehe es „Schöpfung" nicht als ein kausales Bewirken Gottes, sondern als relationales Geschehen, das sich besser mit Begriffen wie „Einwohnen, Mitleiden, Teilnehmen, Begleiten" (98) ansprechen lässt. 2. Anfang und Vollendung, Protologie und Eschatologie würden hier im Sinne einer „vernetzten Zeit" dynamisch aufeinander bezogen, so dass diese vernetzte Zeit in der „Krone der Schöpfung", dem Sabbat, mit seiner gleichzeitig anamnetischen und messianischen Struktur zu höchster Verdichtung gelange. 3. Grund des Schöpfungsgedankens sei hier nicht etwa einfach eine Betrachtung der Natur, sondern eine vorgängige (heilsgeschichtlich begründete) Glaubenserfahrung. 4. Diese Schöpfungstheologie stehe nicht in Widerspruch zur Existenz des Leids, sondern könne vielmehr zur „Überwindung des Leidens durch das Hineinlassen Gottes in das Leiden" beitragen (133).

Die Rezeption von und die Auseinandersetzung mit Moltmanns Schöpfungstheologie wird vom Vf. noch einmal wissenschaftstheoretisch unterfangen. Die für die weitere thematische Entfaltung der Arbeit zentrale These ist dabei, dass es kein irgendwie einheitlich fassbares Weltganzes gebe, auf das der Schöpfungsgedanke bezogen sein könnte. „Schöpfung" sei vielmehr ein Deutungsmuster im Kontext eines genuin religiösen Weltzugangs, bei dem es um die Eröffnung und Kultivierung der Gottesbeziehung gehe. „Schöpfung" sei somit Ausdruck der Beziehung zu einem geglaubten Gott und nicht einfach theologisches Synonym für „Natur" bzw. für die Entstehung des Universums. Vor diesem Hintergrund votiert der Vf. für ein Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie, das weder durch Konsonanz noch durch Konkurrenz, sondern durch Inkommensurabilität geprägt ist. Und von daher begründet er auch die der Struktur seiner Arbeit zugrundeliegende Entscheidung, die religionspädagogische Bedeutung des Schöpfungsgedankens nicht von vornherein im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, sondern zunächst einmal „pointiert theologisch" (27) zu entfalten.

In einem zwischen theologischer Grundoption und religionspädagogischer Handlungsorientierung vermittelnden Brücken-Kapitel geht der Vf. auf die Rahmenbedingungen ein, die bei der religionsunterrichtlichen Arbeit an der Schöpfungsthematik in Rechnung zu stellen sind. Besonders nachdrücklich herausgestrichen wird dabei die Durchformung der Lebenswelten durch Naturwissenschaft und Technik. Von daher stellt sich die Frage, „wie viel Raum das machtförmige, kausalanalytische und funktionale Denken für die Entfaltung religiöser Sprach- und Denkformen lässt" (172) und inwieweit der Schöpfungsgedanke im Kontext naturwissenschaftlich-technisch geprägter Lebenswelten überhaupt verständlich zu machen ist. Gerade diesen schwierigen Bedingungen aber möchte H., der selbst auch Physiker ist, sich stellen; daher unterwirft er die Grundbegriffe seines Schöpfungskonzepts einer gezielten Befragung aus naturwissenschaftlich-technischer Sicht. Dies betrifft v. a. die Kategorien der Entwicklung, des Indeterminismus sowie der Relationalität von Erkenntnis. Dabei zeigt sich: Auch wenn naturwissenschaftliche und theologische Konzepte nicht aufeinander abbildbar sind (Inkommensurabilitätsthese), lassen sich doch eine Reihe wichtiger struktureller Konvergenzen entdecken; so haben sowohl die Naturwissenschaften als auch die Theologie statische Weltbilder hinter sich gelassen (Entwicklung); und so haben sich in der Physik durch die Überwindung eines mechanistischen Determinismus bzw. durch den Einbezug des Relationalitätsgedankens (insb. in der Quantentheorie) neue Anschlussmöglichkeiten für ein Gespräch mit der Theologie eröffnet.

Allerdings, dies macht H. sehr deutlich, zeigen sich diese Konvergenzen nur demjenigen, der über mehr als nur eine oberflächliche Kenntnis der Naturwissenschaften verfügt und auch deren wissenschaftstheoretische Voraussetzungen zu reflektieren vermag. Das heißt für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie im Raum von Schule: Der Religionsunterricht ist darauf angewiesen, dass „die naturwissenschaftlichen Fächer ihre wissenschaftstheoretischen ‚Hausaufgaben' machen" (219).

Der Ertrag der weitgespannten Überlegungen wird abschließend in sechs religionspädagogischen Leitlinien einzufangen versucht. Diese Leitlinien zielen nicht auf einzelne thematische Punkte, sondern auf die Grundperspektiven einer schöpfungsorientierten Didaktik: die Sensibilisierung für eine vertiefte Wahrnehmung der Welt (1), die Reflexion auf die Möglichkeiten und Grenzen sowohl theologischer als auch naturwissenschaftlicher Aussagen (2), die Akzentuierung des relationalen Charakters von „Schöpfung" (3), die Erschließung der Erfahrungsbezüge des Schöpfungsgedankens (4), das Aufzeigen von Bewährungsmöglichkeiten des Schöpfungsglaubens im Alltag (5) und die angemessene Berücksichtigung der naturwissenschaftlich-technischen Prägung heutigen Denkens (6). Seine Leitlinien will H. gleichzeitig auch als exemplarisches Beispiel dafür verstanden wissen, wie der „Religionsunterricht von seinen zentralen Themen und Begriffen her [...] konsequenter zu durchdenken" (269) wäre.

Guido Hunze hat die Schöpfungsthematik auf fachlich hohem Niveau bearbeitet. Der Leser ist beeindruckt von all den Konzepten und Einsichten, die der Vf. nicht nur aus der Theologie, sondern auch aus der Physik und der Wissenschaftstheorie aufbietet, und kann erheblichen Erkenntnisgewinn aus der Lektüre ziehen. Auch für ihr eigentliches Ziel: die Inspiration einer am Gedanken der Schöpfung orientierten Didaktik gibt die Arbeit eine Menge her. Gerade hier allerdings, in der synthetisierenden Zusammenführung der unterschiedlichen Reflexionsgänge auf handlungsorientierende Leitlinien hin, hätte man sich etwas mehr Entschiedenheit, eine etwas klarere Diktion, etwas mehr unmissverständliche Empfehlung gewünscht. So verliert sich diese außerordentlich gründliche und reflexionsstarke Arbeit am Ende ein wenig in der Fülle ihrer Aspekte.

Essen Rudolf Englert

Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, hg. v. Michael Domsgen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 416 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–374–02289–2

Auch 20 Jahre nach dem Mauerfall hat sich die *Situation Ostdeutschlands* in sehr vieler Hinsicht dem Westen bei weitem noch nicht angeglichen. Und bedenkt man, dass die unterschiedlichen Voraussetzungen ja nicht beseitigt sind, sondern weiter bestehen, wird sich das so schnell auch nicht ändern. Der vorliegende Bd geht dieser Thematik im Zusammenhang der Religionspädagogik nach.

„Konfessionslos" ist das programmatische Stichwort. Es markiert eine doppelte Herausforderung für den Religionsunterricht: Einerseits muss er gestaltet werden unter der Voraussetzung, dass nur ein kleiner Teil der Kinder getauft ist. Andererseits hat er es mit gläubigen jungen Menschen zu tun, die in einem gesellschaftlichen Umfeld glaubensloser Normalität aufwachsen.

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich die Studie mit den wesentlichsten Prämissen, die die Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung, Erziehung und Sozialisation beschäftigen, und der Art, wie sie sich in der spezifischen Situation Ostdeutschlands darstellen. Dabei kommen die zentralen religiösen Lernorte – Familie, Gemeinde, Schule und Medien – näher in den Blick. Obwohl im evangelischen Kontext verortet, wird die Situation der katholischen Kirche konsequent mitbenannt. Die meisten der aufgegriffenen Fragen betreffen beide Konfessionen in sehr analoger Weise.

Nach einem einleitenden Kap. über die *Konfessionslosigkeit* in Ostdeutschland (9–21) durch Michael Domsgen, Prof. für ev. Religionspädagogik an der Martin-Luther-Univ. in Halle-Wittenberg, beschreibt ein Autorentrio um Detlef Pollack vom Lehrstuhl für Vergleichende Kultursoziologie an der Europauniv. in Frankfurt/Oder die Spezifika von Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland (23–64). Auf der Basis von umfassendem eigenen und hinzugezogenem empirischen Material können sie zeigen, wie fundamental verschieden sich die religiöse Situation in West- und Ostdeutschland darstellt. Während man in den alten Bundesländern einer „Kultur der Konfessionsmitgliedschaft" begegne, müsse für die neuen Bundesländer von „Konfessions-", ja „Religionslosigkeit" gesprochen werden.

> Die geringe Kirchenbindung der Ostdeutschen ist gleichzeitig mit einer Abkehr von der Religion insgesamt verbunden. Das Schwinden der christlichen Gläubigkeit wird auch nicht durch die Hinwendung zu anderen, außerchristlichen religiösen Formen kompensiert. Religion spielt für die meisten Ostdeutschen schlicht keine Rolle mehr. In diesem Sinne scheint sich Ostdeutschland zu einem „Musterbeispiel" einer säkularisierten Gesellschaft entwickelt zu haben. (61)

Ostdeutschland sei trotz der Seltenheit dieses Phänomens dennoch nicht einfach ein Einzelfall, sondern das Zusammenwirken von drei Faktoren habe dazu geführt, die anderswo nicht in dieser Konstellation auftreten:

> Als für die Vitalität von Religion besonders ungünstige Konstellation hat sich in Ostdeutschland letztlich das Zusammentreffen einer gegenüber Sä-

kularisierungstendenzen vergleichsweise geringen Resistenzkraft des Protestantismus, einer relativ erfolgreichen sozioökonomischen Modernisierung der Gesellschaft und einer jahrelangen politischen Unterdrückung von Kirche und Religion erwiesen. (62)

Für eine mögliche Überwindung dieser durchgesetzten Säkularität in nächster Zeit gebe es keine Anzeichen.

Der folgende Beitrag von Michael Domsgen (65–122) kann einen fundamentalen Grund dafür umfassend erschließen: Die *Familie* ist in Ostdeutschland der zentrale Parameter des Lebens und weit wichtiger als die Religion. Ostdeutschland hat eine sehr niedrige Geburtenrate. Die Frauen habe meist schon früh ein Kind, dabei bleibt es aber auch – bei vielen Alleinerziehenden und hoher Erwerbsquote. Die Eltern-Kind-Beziehung wird als das Stabilste im Leben erfahren; auch bedingt durch das häufigere gemeinsame Sorgerecht nach einer Scheidung. Die Erziehung ist straff und mehr an Anpassung als an Selbständigkeit orientiert. Die außerhäusliche Kinderbetreuung beginnt meist schon nach einem Jahr. Dennoch ist es die Familie, die Sicherheit in allen Nöten bietet und den stabilsten Transzendenzbezug an Lebenswenden und in Krisen darstellt.

Zur Beschreibung der Religiosität orientiert sich Domsgen an Glock und Pollack. Die Familie spielt für die kindliche Sozialisation im Glauben eine zentrale Rolle, wobei sie sich in der rituellen Dimension – Taufe, Konfirmation und Gottesdienstbesuch, dazu Begräbnisse – sichtbar und sozial konkretisiert. Diese ist im Osten weit weniger wichtig als im Westen, was sich fatal auswirkt. Denn an ihr hängt jene Anschaulichkeit des Glaubens, die Kinder religiös zu prägen vermag. Zugleich ist das religiöse Empfinden im Osten besonders stark an die Emotionalität der Familie gebunden; (im Westen auch stark an die Natur). Für alltägliche Handlungsoptionen und die Reflexion des Lebens ist das außerfamiliäre Umfeld und seine Themen bestimmend. Die religionsfreie Normalität der ostdeutschen Gesellschaft wirkt damit massiv auf die Familie zurück. Damit kommt dem Gemeindebezug und der Kirche für die religiöse Sozialisation eine entscheidende Bedeutung zu. Das darf nicht heißen, die Familien in dieser Hinsicht mehr zu belasten. Im Gegenteil müssen sie die Kirche als einen Ort der Entlastung und Familienförderung erfahren. Dazu braucht es neue Anknüpfungspunkte.

Biewald/Spenn nehmen folgerichtig den *Gemeindebezug* in den Blick. Roland Biewald ist Prof. für ev. Religionspädagogik an der Philosophischen Fak. der TU Dresden. Er eröffnet mit einem historischen Teil (123–159): Da in der NS-Zeit der Religionsunterricht ideologisch missbraucht wurde, entschied man sich in der Logik der Bekennenden Kirche zur Einrichtung von Christenlehren als Schulunterricht in den Gemeinden (obwohl diese meist nicht bekennend, sondern volkskirchlich waren). Dieser Unterricht war an der liturgischen Perikopenordnung und damit am Kirchenjahr orientiert und zielte letztlich auf die Konfirmation, die die Zulassung zum Abendmahl und damit die vollständige Integration in die Erwachsenengemeinde impliziert. Mit der katechetischen Neuorientierung um 1970 wird der problemorientierte Unterricht eingeführt, damit wächst der Gesellschaftsbezug. Zugleich soll „konfirmierendes Handeln" für 12–15-jährige zu einem Prozess der Einführung in das Gemeindeleben werden. Aus Neugierde und mangels anderer Freizeitaktivitäten nehmen jedoch 75% Ungetaufte (meist unregelmäßig) teil, was die Konzeptionierung deutlich erschwert. Offene Jugendarbeit war wegen der staatlichen Repression rein sozial-diakonisch.

Die Elternarbeit orientiert sich an der Thematik Christsein im Atheismus. Dazu entstehen seit den 1950ern Familiengottesdienste. Seit den 1980ern wird verstärkt Gemeindepädagogik betrieben; dennoch kann die Volkskirche nicht in eine bekennende und auskunftsfähige umgewandelt werden. Nach der Wende kommt die Christenlehre in Bedrängnis, weil sie zwischen Konfirmationsperspektive und Freizeitpädagogik gerät. Die „Rüstzeiten" stehen nun in Konkurrenz zu anderen Freizeitangeboten. Dafür werden sie selbst zum Lernort Gemeinde; dazu wird die Kirchenraumpädagogik entwickelt. Die Konzepte sind jedoch in Ansätzen stecken geblieben, die Gemeinden wollen trotz eingeführtem Religionsunterricht an der Christenlehre festhalten; als größtes Hindernis erweisen sich die versäulten Arbeitsfelder. Gemeinde muss sich wandeln vom Frei- und Schutzraum zur „Gehstruktur" der Kirche unterwegs in pluralistischer Gesellschaft.

Pfarrer Matthias Spenns, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Comenius-Institut, ergänzt diese Perspektive mit demografischen Zahlen (160–179). Daraus kann er folgern:

> Die evangelische Kirche und insbesondere der Lernort Gemeinde stehen vor einem Spagat: Auf der einen Seite zwingen die zurückgehenden Mitgliederzahlen und abnehmenden finanziellen Ressourcen zu drastischen Einsparungen beim Personal. Pfarrbereiche werden immer größer, die kirchliche Infrastruktur insbesondere im ländlichen Bereich wird abgebaut, die Arbeit wird zentralisiert [...] Auf der anderen Seite kommt es für die Kirche darauf an, im lebensweltlichen Nahbereich präsent zu sein und neue Arbeitsansätze zu entwickeln. (171)

An dieser Stelle muss die *Schule* in den Blick kommen. Helmut Hanisch, em. Prof. für Religionspädagogik an der Theol. Fak. in Leipzig, beginnt seine Darstellung (185–240) ebenfalls historisch: Nach großen Plänen zu einem eigenständigen Bildungsansatz im Kontext eines „menschenfreundlichen Sozialismus" wurden nach dem Mauerfall letztlich doch die westlichen Schulkonzepte übernommen, damit auch der Religionsunterricht. Das SED-Regime hatte über Kirche und Religion ausschließlich negativ gebildet. Die alten Lehrer mussten zum Teil arbeitsrechtlich behalten werden. Das neue Fach Religion bzw. Ethik wurden allseits skeptisch betrachtet. Die Kirche hatte sich als Gegenüber zum Staat definiert und fürchtete eine Vereinnahmung als „schwarze Staatsbürgerkunde". Die Gemeinden fürchteten um die Christenlehre, Pastoren sollten Schulen betreten, die früher Feindgebiet waren. Neben all dem gab es aber auch positive Erfahrungen, wobei die Entscheidung für den Religionsunterricht im katholischen Bereich entschlossener vor sich ging.

Die Einführung und Gestaltung des Religionsunterrichts zeigt bis heute in den verschiedenen Bundesländern ganz unterschiedliche Formen und Fortschritte. Das resultiert aus teils massiven Widerständen, teils aus Lehrermangel oder aus der Organisationsstruktur der Fächergruppe. Praktisch ergibt sich die spezifische Schwierigkeit, dass Religion v. a. von kirchlichen Lehrkräften erteilt wird, die wenig an der Schule sind, was die Einbindung, das Vertrauen und die Kooperation erschwert.

Werner Simon, Religionspädagoge am Fachbereich Theologie der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz, betrachtet dieses Themenfeld aus *katholischer Perspektive* (283–339). Er stellt die Situation in den neuen Bundesländern über Sekundärmaterial dar und erschließt umfassend die rechtlichen Regelungen. Seine Beobachtungen ergeben zusammengefasst:

> (1) Die Situation des schulischen katholischen Religionsunterrichts in den ostdeutschen Bundesländern erweist sich als nicht einheitlich [...]
> (2) Auch in Zukunft wird die Mehrheit der ostdeutschen Schüler „im Normalfall" den weltanschaulich neutralen Ethikunterricht besuchen. Ebenso wird die weit überwiegende Mehrheit der ostdeutschen Schüler, die den Religionsunterricht besuchen, den evangelischen Religionsunterricht besuchen. Die doppelte Minderheitensituation erschwert die schulische Organisation des katholischen Religionsunterrichts in tragfähigen Lerngruppen und seine zeitliche und räumliche Einbettung in den stundenplanmäßigen Unterrichtszusammenhang. Katholischer Religionsunterricht findet in der Folge vielfach „am Rande" des Stundenplans oder „außerhalb" der jeweiligen Schule – sei es in Pfarreien oder an zentralen Schulstandorten – statt.
> (3) Eine beeindruckende Zahl von Lehrerinnen und Lehrern hat im vergangenen Jahrzehnt in den ostdeutschen Bundesländern auf dem Weg einer Weiterqualifizierung die Lehrbefähigung für den katholischen Religionsunterricht erworben. Darüber hinaus gibt es inzwischen in vier der sechs ostdeutschen Bundesländer die Möglichkeit, auch im Rahmen des Studiums an einer Hochschule die für die Erteilung des katholischen Religionsunterrichts notwendige Qualifikation zu erwerben. Gleichwohl bleibt auch in absehbarer Zukunft die Mitarbeit kirchlicher Lehrkräfte im Gestellungsvertrag unerlässlich, um ein ausreichendes Unterrichtsangebot sicherzustellen.
> (4) Dort, wo der schulische katholische Religionsunterricht überwiegend in den Pfarreien und von Priestern oder pastoralen Mitarbeiter/inne/n erteilt wird, gewinnt er vielfach ein gemeindebezogenes katechetisches Profil, in dem zugleich die Tradition des im Rahmen der Kinder- und Jugendpastoral angesiedelten gemeindlichen „Religionsunterrichts" weiterlebt und fortwirkt.
> (5) Aufmerksamkeit verdient auch der vergleichsweise hohe Anteil der Schüler, die den katholischen Religionsunterricht in den v. a. in (groß-)städtischen Einzugsbereichen gegründeten katholischen Schulen in freier Trägerschaft besuchen [...] Dort liegt in der Folge der Prozentsatz der Schüler, die den katholischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen besuchen, beträchtlich unterhalb der regionalen Durchschnittswerte. (313f)

Dem Themenfeld der *Medien* wendet sich Christian Grethlein, Religionspädagoge in Münster, zu (241–282). Er stellt fest, dass viele Kinder und Jugendliche Religion ausschließlich aus den Medien kennen. Dass diese im Kinderfernsehen nicht vorkommt, ist ein starkes Manko. Insgesamt ist in Ostdeutschland der Medienkonsum weit höher als im Westen, wobei Unterhaltungsprogramme bevorzugt werden. Die Spezifika der Medien sind daher religionspädagogisch zu beachten und medienpädagogisch zu bearbeiten.

Die *abschließenden Beiträge* stellen die Überlegungen in den Kontext Ost-Mittel-Europas. Ein zusammenfassender Artikel von Domsgen/Hanisch rundet das Werk ab. Jeder Beitrag ist durch ein umfassendes wie erlesenes Literaturverzeichnis ergänzt.

Konzeption wie Durchführung machen dieses Buch zu einem Standardwerk der Religionspädagogik über Ostdeutschland; unverzichtbar für jeden, der die Logik der Neuen Bundesländer verstehen möchte.

Erfurt Maria Widl

Wahl, Heribert: **LebensZeichen von Gott – für uns**. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Bradford E. Hinze / Matthias Scharer. – Münster: Lit 2008, 322 S. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 9), € 29,90 ISBN: 978–3–8258–1340–6

In deutschen kirchenamtlichen Verlautbarungen beklagt man seit einiger Zeit – und das zu Recht – einen dreifachen Mangel: den Priestermangel, den Gläubigenmangel und damit einhergehend den Geldmangel. Erheblich länger schon und nicht minder gravierend als dieses dreigestufte Defizit des Katholizismus ist aber noch ein vierter Mangel. Darunter versteht man die Teilnahme bzw. Nichtmehrteilnahme vieler Gläubiger an den heiligen Sakramenten: So schwindet etwa seit 1950 die Zahl der sonntäglichen Eucharistieteilnehmer. So erscheint immer mehr jungen Paaren, die in eine feste Zweierbezie-

hung eintreten, die kirchliche Trauung als entbehrlich. So steigt der Prozentsatz der Eltern, die ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, stetig an – zumal in den Großstädten. Und so konnte der große Einbruch des Beichtinstitutes, trotz der Bußgottesdienste, die von den Gemeinden praktiziert werden, in keiner Weise aufgefangen werden. Als Erklärungsgrund all dieser alarmierenden Phänomene gilt die zumeist lautlose Distanzierung vieler Gläubiger von der Kirche. Dennoch halten führende Religionssoziologen unserer Tage (so: Ulrich Beck und Johannes Röser, „Mein Trost, mein Glück", in: Christ in der Gegenwart 52/2008, 575f) das kirchlich distanzierte Verhalten keineswegs für die Aufgabe von Glaubensbereitschaft und Religiosität. Wenngleich das Lehramt als (Ver)Mittler der Glaubenswahrheiten die Menschen immer weniger interessiere, so die Autoren, lebe doch ein erheblicher Teil der Christen weiterhin „bei aller Distanzierung von den äußeren Formen, von den Kanonischen Interpretationen, den Dogmen" (a. a. O., 575) eine neue Art der Religiosität, „die das Ich und den ‚eigenen Gott' direkt miteinander in Verbindung setzen" (ebd.).

Prof. Dr. Heribert Wahl ist seit 1997 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Theol. Fak. in Trier. Ihn treibt das grassierende Phänomen der kirchendistanzierten Religiosität geradezu existentiell um. Sowohl in zahlreichen Veröffentlichungen als auch in diversen Fortbildungsveranstaltungen mit berufserfahrenen Seelsorgern und priesterlichen Gemeindeleitern hat er seine Überlegungen wiederholt zur Diskussion vorgelegt und deren Initiativen zur Revitalisierung der Sakramentenpastoral reflektiert. Wahl ist es wichtig, gerade von jenen engagierten Trägern und Sprechern des „Glaubenssinns aller Gläubigen" zu erfahren, welche Vorstellungen die distanzierten Zeitgenossen leiten, deren Glaube an Gott kaum noch kirchlich geprägt ist. Schließlich gilt als ein ‚anstößiger Impulsgeber' jeglicher pastoraltheologischen Reflexion die jeweils vorfindliche Situation. Wenn auch nicht der einzige, so doch vermutlich der bedeutendste Hintergrund für das verbreitete Aufgeben der sakramentalen Praxis dürfte die Tatsache sein, dass Gott und die Sanktion androhenden Kirchengebote, welche die Verkündigung (zu) lange Zeit in den Vordergrund gestellt hatte, heute kaum mehr in das Bewusstsein der Menschen gelangen. Deren Blickrichtung hat sich diametral ins diesseitig-Anthropologische gewendet. Da nur noch zu geringen Anteilen die nachwachsende Generation aus kirchlich sozialisierten Familien stammt, verlangt sie dementsprechend auch nur noch in geringem Maße aus religiös-transzendentalem Bedürfnis nach den Sakramenten. Vielmehr geht es ihr um die Suche nach Sinn und Gemeinschaft sowie nach Überwindung der oft als misslich empfundenen Einzelkind-Isolation. Ihre Grundfrage lautet dementsprechend zunächst nicht: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?", sondern: „Wie finde ich zu einem gelingenden Leben?" Man kann diesen zweifellos religiös defizitären Sachverhalt beklagen, man kann ihn aber auch als pastorale Chance begreifen. Und zwar aus theologischem und anthropologischem Grund: Theologisch, weil jede Epoche von und vor Gott eine ‚Epoche des Heils' darstellt; anthropologisch, weil die jungen Menschen zur Sakramentenvorbereitung in den Gemeinden zusammengeführt werden, die ihnen Vertrauen und Lebenshoffnung ermöglichen. In dieser Erfahrung von Begegnung und Befreiung wächst bei ihnen schrittweise jene Bereitschaft, sich auf das letzte Geheimnis dieses Zusammenseins einzulassen, auf Gott! Präzise von dieser umgreifend theologisch-humanwissenschaftlichen Grundsicht geleitet und bestärkt von jenen vom Konzilsaufbruch geprägten Seelsorgern des Bistums Trier hat Heribert Wahl das nachstehend anzuzeigende Opus für eine zeitgemäße Sakramentenlehre konzipiert. Einerseits erinnert es die besorgten Rigoristen, die von der Verlustangst der Glaubensidentität sprechen, an jene ursprüngliche gastfreundlich-einladende Verkündigung Jesu; andererseits führt es durch neuartige Erkenntnisse aus der „Selbstobjekt-Erfahrung" der Psychologie zu einem mündigeren Verständnis der Adressaten, die selbstredend in die Sakramentenlehre katechetisch einzuführen sind, jedoch in eigenständiger Weise *symbol*agogisch in das Mysterium des Glaubens hineinfinden.

In gebotener Kürze nachfolgend der Lese- und Lernertrag. Lässt man den problemanzeigenden „Prolog: Anliegen und Hintergründe" (11–18) sowie den rundend-zusammenführenden „Epilog: Sakramente feiern, um zu leben" (310), außer Betracht, dann bewältigt der Vf. seine sich gestellte Aufgabe in sieben in sich wiederum subtil substrukturierten Kapiteln.

Das erste Kap. (19–36) – überschrieben mit: „Die sakramentale Landschaft" – umkreist nach impressionistischen Annäherungen zunächst das bunte Feld sakramentaler Praxis, das von keinem theologischen Einzelfach monopolartig beansprucht werden darf. Diesbezüglich erhofft sich der Vf. von den neuen Bachelor- und Master-Studiengängen eine inhaltlich engere Abstimmung und Verknüpfung. Sodann erschließt er das dreigestufte *Forschungs- und Methodenensemble der Praktischen Theologie „Sehen – Urteilen – Handeln"* als soziale Wahrnehmung und Analyse, als theologische Reflexion und als pastorale Planung. Nachdrücklich wird herausgestellt: Methode und Inhalt gehören immer zusammen.

Das zweite Kap. (37–92) erhebt „kairologisch" die *Situation der aktuellen Sakramentenpraxis*. Dabei wird präzise die jeweilige Sichtweise der Makro-, Meso- und Mikro-Ebene durchgehalten. Ergebnishaft kommt es zu folgenden ambivalenten Auskünften: einerseits Sehnsucht nach einer Wiederkehr des ‚Heiligen', andererseits Warnung vor einer Eventisierung des Sakramentalen; einerseits Interesse an den Sakramenten, andererseits unübersehbare Symbolarmut; einerseits Rechtfertigung der individuellen Lebensgeschichte, andererseits Unbehagen an der juridisch allzu festgelegten Sakramentenliturgie.

Die Kap. drei bis fünf sind von der methodologischen Vorgehensweise her der „kriteriologischen Urteilsfindung" zuzurechnen und bilden von daher einen thematisch einheitlichen Block. Um jedoch den Anliegen und Inhalten der einschlägigen Disziplinen gerecht zu werden, wird mit der jeweils ‚fachspezifischen Brille' (Urteile I, II, III) die entsprechende Sichtung vorgenommen.

So erörtert das dritte Kap. (93–136) die *pastoralpsychologischen Bedingungen für eine „Gelingende symbolische Erfahrung und Praxis"* und reflektiert aus psychoanalytischer Warte die sakramentale Basisperspektive. Wenn von symbolischer und sakramentaler Praxis die Rede ist, ist immer ein ‚Interaktionsgeschehen' gemeint, eine spezifisch menschlich-religiöse Beziehung, in der Jung und Alt als ‚Glaubenssubjekte' den in der Kirche überlieferten und jeweils neu inszenierten Symbol-Zeichen des Glaubens begegnen. Zu diesen gehören in herausragender Weise die sakramentalen Heilszeichen selbst, aber ebenso auch das Wort der Hl. Schrift, Gebete und Lieder, Kirchenräume, Bilder und Musik sowie Dichtung und Kunstwerke.

Beim sakramentalen Vollzug handelt es sich um ein Beziehungsgeschehen, in dem sich die beteiligten Partner (‚Glaubenssubjekte' und ‚sakramentale Symbolzeichen') konstruktiv und leibhaft im Be-Reich des Geistes Jesu Christi, d. h. in der christlich-kirchlichen Koinonia als dem Lebensraum der Kinder Gottes begegnen.

Das vierte Kap. (137–197) listet die *pastoraltheologischen Bedingungsfaktoren* für den Entwurf einer in säkularisierter Zeit und Umgebung ‚tragfähigen und ansprechenden Sakramentenpastoral' auf. Folgende Faktoren sind dafür konstitutiv: die Sichtweise der Sakramente als ‚Figuren des Lebens', das Berücksichtigen der (nicht nur religiös) sehr unterschiedlichen Lebenssituation der Feiernden, die zentrale Stellung der Sakramente im Gesamt des Evangelisierungsprozesses und – nicht zuletzt – die transparent-dynamische Gestaltung der sakramentalen Rituale, damit das jeweils ‚handelnd-feiernde Selbst' und der ‚SelbstObjekt-Gehalt des feiernden Zeichens' zur Passung gelangen.

Das fünfte Kap. (199–247) beschließt die (dreigestufte) kriteriologische Urteilsfindung, indem es *exegetisch-historisch*, gewissermaßen *im-Blick-zurück-nach-vorn*, die sakramentalen Handlungen und liturgischen Feiern unserer Tage auf ihre kanonische Quellenstimmigkeit und urkirchliche Praxis befragt. Nach penibler Recherche erhält die ‚Sakramentenpastoral der Neuzeit'. so wie sie im Anschluss an das Zweite Vatikanum konzipiert worden ist, uneingeschränkt das ‚biblisch-liturgiehistorische Placet'.

Das sechste Kap. (249–288) bietet nun – mit der Kategorie „Handeln" als drittem Schritt des Forschungs- und Methodenensembles der Praktischen Theologie – aus den vorausliegend gewonnenen (kairologischen und kriteriologischen) Bausteinen die für die Sakramentenpastoral *richtungsweisenden Orientierungen* an. Doch mehr als Linien, die für eine pastorale Ausgestaltung der Sakramentenpraxis im Sinn tragender LebensZeichen von Gott förderlich sind, können nicht gegeben werden. Und zwar aus doppeltem Grund: Zum einen würde es gerade der „Dynamik des Gestaltkreises generativer SelbstObjekt-Beziehungen" widersprechen; zum anderen kann der *symbol*agogisch zu vollziehende Brückenschlag des Glaubenssubjektes ‚vom Dogma zum inneren Erlebnis' durch keinen Autor von außen geplant werden.

Das siebte Kap. (289–309) trägt die Überschrift „Mystagogisch-diakonische Seelsorge: symbolische Gottes-Erfahrung ermöglichen, um Leben zu mehren." Damit leuchtet ein letztes Mal wie ein roter Faden das erkenntnisleitende Anliegen des Vf.s auf, „Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral" zu geben. Erfreulicherweise findet keinerlei Wiederholung statt; denn es wird heilsgeschichtlich an Gottes Großtaten während der langen Menschheitsgeschichte erinnert. Und diese seien auch heute nicht einfach als bloße Begebenheiten an die nachwachsende Generation weiterzuerzählen, sondern sie gehören vielmehr *doxologisch in den Sakramenten als „LebensZeichen von Gott – für uns" – gefeiert*.

Das Opus präsentiert sich im gefeilten und jederzeit verständlichen Sprachgewand. Durchwegs werden die unumgänglichen Fachbegriffe aus Theologie und Psychologie mit entsprechender Fundortangabe im jeweils einschlägigen Quellenwerk erschlossen. Regelmäßig eingestreute Grafiken und Schaubilder lassen den Leser zum einen bei der die Aufmerksamkeit einfordernden Thematik immer wieder einmal innehalten; zum anderen erschließen sie ihm optisch den Reichtum der Beziehungen bezüglich der theologischen und humanwissenschaftlichen Detailprozesse.

Hervorhebenswert sind des Weiteren die regelmäßig didaktisch-methodischen Hinführungen zu Beginn eines jeden Kap.s sowie die kritisch-reflektierenden Auswertungen am Ende desselben. Solche Standortvermessungen sichten Details, filtern das Wichtige, sichern die Erträge. Zuletzt darf nicht unerwähnt bleiben, dass das Layout

des Buches sich auf bestem Niveau befindet, was auch in dieser Hinsicht ein Spiegelbild des akribisch arbeitenden Vf.s darstellt.

Im Anschluss an die eingangs getätigte Feststellung, dass die an den Sakramenten nicht mehr teilnehmenden Gläubigen für die Pastoral ein ‚heißes Eisen' darstellen und dass dieser ‚Heiligungsmangel' für Gemeinden und Kirche einen fatalen Einbruch bedeutet, lässt sich zum Abschluss der Rezension dankbar konstatieren: Heribert Wahl hat mit seinem Opus sowohl vom Forschungsgang wie vom Forschungsertrag her ein echtes Grundlagenwerk konzipiert! Er erweist sich in Psychologie wie in Theologie gleichermaßen als Fachmann. Gerade angesichts der oft in schriller Vielstimmigkeit daherkommenden psychologischen Theorieansätze bedarf es schon erheblicher Kundigkeit, um die ‚Spreu vom Weizen' zu trennen. Wahl verfügt nicht nur über ein immens breitgefächertes Basiswissen, sondern, was die Lektüre geradezu zur ‚delectatio ingeniosa' macht, auch über ein vortrefflich differenzierendes Urteil. Der wissenschaftliche Ertrag des Opus ist ergiebig; denn er weitet die herkömmliche Sakramententhematik ‚substantiell' aus. Fortan genügt es nicht mehr, diese wie bislang theologisch-intradisziplinär zu traktieren, sondern nur noch theologisch-humanwissenschaftlich, also: interdisziplinär! Der Ratschlag des Rez.en lautet darum: Heribert Wahls Opus gehört fortan zur Pflichtlektüre aller Theologen sowohl bei deren Ausbildungs- als auch bei deren Fortbildungsveranstaltungen.

München Ehrenfried Schulz

Kurzrezensionen

Girard, René: **Wissenschaft und christlicher Glaube**, hg. v. Eilert Herms. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 110 S., geb. € 24,00 ISBN: 978-3-16-149266-2

Das Bändchen enthält die Rede, die René Girard anlässlich der Verleihung des Lucas-Preises der Evang.-Theol. Fak. zu Tübingen gehalten hat, sowie die Laudatio des Hg.s. Beide Texte sind auf Englisch und absatzsynoptisch auf Deutsch abgedruckt.

Der Titel kann in die Irre führen, der englische Titel lautet denn auch ‚Knowledge and the Christian Faith'. Der Vortrag des Preisträgers ist eine Art konzentrierter Fassung seiner aus weitgespannten kulturgeschichtlichen und insbes. literarischen Forschungen gewonnenen Theorie der Entstehung von Gewaltspiralen durch Mimesis und deren Durchbrechung durch das Opfer eines Sündenbocks. Hinzu kommen – *notwendig* – die für Girard ja auch biographisch wichtigen Überlegungen zur Aufhebung des ungerechten und kulturanthropologisch primitiven Sündenbockprinzips durch den Sühnetod Jesu, der von den ihn Bekennenden eben nicht als Schuldiger, sondern als das schuldlose Lamm Gottes verstanden wird. Der Autor weist auf typologische Belege dieser Anti-Sündenbock-Ideologie in beiden Testamenten hin, wobei er vielleicht manche Einzelheiten etwas zu unbedingt seiner Theorie dienstbar zu machen versucht (etwa die Eckstein-Typologie Ps. 118).

Die Laudatio Eilert Herms' erinnert an die Geschichte des Lucas-Preises, der eine frappierende Parallelität mit der Girardschen Theorie eignet, insofern die Bindung des Preises an die Tübinger Fakultät durch die Lucas-Stiftung auf ihre ganz eigene Weise die Spirale aus Gewalt und Vergeltung durchbricht. Jo. B.

Holzbach, Mathis-Christian: **Plutarch: Galba-Otho und die Apostelgeschichte – ein Gattungsvergleich**. – Münster: Lit 2006. 321 S. (Religion und Biographie 14), brosch. € 29,90 ISBN: 3-8258-9603-X

Nach der literarischen Gattung eines Textes zu fragen, gehört in der Exegese (noch?) zum historisch-kritischen Alltagsgeschäft. Dabei kann solcherlei Fragen mikrostrukturell (auf den Einzeltext) wie auch makrostrukturell (im Blick auf Ganzschriften) orientiert sein. Letzterem widmet sich H. – ganz in der Interessenslinie der Arbeiten seines Lehrers D. Dormeyer stehend – in seiner Dortmunder Diss. (WiSe 05/06) mit Blick auf die Gattungszuschreibung für die Apg. Er vergleicht dabei in instruktiver Weise die fragmentarisch überlieferte Schrift Galba-Otho des Plutarch, die er einer eindringlichen narrativen Analyse unterzieht, mit der Apg. Das Ergebnis: Beide Schriften gehören zur gleichen Gattung. Sie werden von H. der hellenistischen *biographisch*-pathetischen Geschichtsschreibung zugeordnet, die versucht, die Leser ethisch durch die Schilderung individuell handelnder Personen in historischen Kontexten zu beeinflussen. Plutarchs Werk und die Apg sind dabei thematisch am jeweiligen Verfassungsprinzip, das gilt oder gelten soll, ausgerichtet: Prinzipat und Gottesherrschaft stehen sich als Orientierungsmarker gegenüber und bestimmen das Handeln der jeweiligen Akteure auf der Bühne der Erzählung bzw. die Wertungen der Autoren. Dem Vf. ist mit dieser Arbeit eine inhaltlich wie methodisch anregende Studie gelungen. M. La.

Horst, Ulrich: **Wege in die Nachfolge Christi**. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin. – Berlin: Akademie Verlag 2006. 218 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, 12), geb. € 49,80 ISBN: 978-3-05-004239-8

Der Dominikaner und emeritierte Prof. für Geschichte der Theologie, Ulrich Horst, legt mit seiner Studie zur Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin eine wohltuende Alternative zu den vielen Publikationen vor, die sich in den vergangenen Jahren mit dem Ordensleben beschäftigten. Zumeist zeichnen diese sich durch Pragmatismus und angeblich spirituelle Fundierung aus, doch eine Theologie des Ordenslebens, die auch Wege aufzeigen kann in einer für die Orden herausfordernden Situation, kommt dabei nur selten zur Sprache. Anders Ulrich Horst. Der Autor bettet die Theologie des Aquinaten in den geschichtlichen Kontext ein, zum einen mit stark biographischem Hintergrund, zum anderen unter Berücksichtigung der Konflikte der neu entstandenen Mendikantenorden mit dem Klerus. Thomas begegnet den Polemiken mit einer grundsoliden und auch heute noch richtungweisenden Theologie, indem er sich auf die Kernpunkte des Ordenslebens, die Gelübde, bezieht und diese keineswegs rigoristisch, sondern von ihrer Zielbestimmtheit her betrachtet. Dabei fällt auf, dass für den Aquinaten die heute so oft gestörte Beziehung von Frömmigkeit/Spiritualität und den Wissenschaften/der Vernunft nicht sein darf. Spiritualität und Studium gehören zwangsläufig zusammen. Für eine Theologie des Ordenslebens heute erscheint es sehr sinnvoll, diese fruchtbare Beziehung neu zu beleben und sich theologisch mit den Strömungen der Zeit und der Einbettung der Gelübde in den soziokulturellen Kontext zu beschäftigen. Th. D.

Huber, Konrad: **Einer gleich einem Menschensohn**. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 361 S. (NTA NF 51), Ln € 49,00 ISBN: 978-3-402-04799-6

Mit den Christusvisionen der Offb, speziell den beiden Visionen, die Christus in der Figur des Menschensohns sehen und deuten, beschäftigt sich die von H. vorgelegte Studie, mit der er 2006 in Linz habilitiert wurde. Methodisch unterzieht er die beiden im Zentrum der Arbeit stehenden Textsegmente Offb 1,9–20; 14,14–20 eingehenden, den literarischen Kontext berücksichtigenden Analysen, wobei der Vf. bewusst literarkritische Fragen ausblendet und v. a. traditions- und motivgeschichtlich arbeitet. Insgesamt geht es H. darum, das christologische Konzept der beiden Textstellen zu erheben und in den christologischen Gesamtentwurf aller Christusvisionen der Offb einzuordnen. Daneben möchte er aber auch den kommunikativen Aspekt der Visionen nicht aus dem Blick verlieren, also ihre pragmatisch-intentionalen Aussagegehalte angesichts der lebensweltlichen Situation der potentiellen Erstleser erfassen (13). Entsprechend ist die Studie aufgebaut. Nach einem ausführlichen und die übrige Literatur breit berücksichtigenden Forschungsüberblick zur Christologie der Offb (16–73) werden die beiden Textstellen versweise analysiert (74–269) und im abschließenden Teil IV (270–308) im Blick auf ihren Beitrag zu einer aus den Christusvisionen abzuleitenden Christologie befragt. M. La.

Moderne soziologische Theorien und sozialer Wandel, hg. v. Wieland Jäger / Ulrike Weinzierl. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007. 256 S., pb € 27,90 ISBN: 3-531-15215-7

Die Autoren des Bdes wenden sich einem, wenn nicht ‚dem' Kerngegenstand der Soziologie zu. Anlass ist der als problematisch erkannte Umstand, dass der Forschungsgegenstand – ‚sozialer Wandel' – begrifflich als Kennzeichnung einer Reihe von sozialen Prozessen dient, ohne deren faktische Vielfältigkeit anzuzeigen. So wird von den Autoren das Ensemble großer Gesellschafts- und Sozialtheorien, in denen sozialer Wandel – explizit aber auch implizit – verhandelt wird, auf ergiebige Aussagen zum Gegenstandsbereich hin durchsucht. Das analysierte Theoriespektrum erstreckt sich dabei in einer Spanne der Konzeptionen von Parsons, Münch, über Bauman, Bourdieu, Coleman, Esser, Etzioni, bis hin zu Giddens, Habermas und Luhmann. Im Blick auf ihre Ansätze wird der zentralen Frage nachgegangen: „Was leisten gegenwärtige soziologische Theorien aus der Perspektive des sozialen Wandels?" (17).

Die Untersuchungen zeigen im Endergebnis schließlich das, was zu erahnen war: Weder die Begrifflichkeit, noch die Frage der Gestaltung des Wandels, noch die Rolle des Akteurs als kausalen Auslösers sozialen Wandels werden in den Theorien übereinstimmend verhandelt. Damit macht der Bd ertragreich auf eine noch auszufüllende Lücke in der sozialwissenschaftlichen Theorielandschaft aufmerksam. Zugleich liefert er Einsichten für Nicht-Sozialwissenschaftler, die die Welt als Ganze wahrnehmen und die Eigengesetzlichkeiten der diesseitigen sozialen Wirklichkeit verstehen wollen. Bo. K.

Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. Hans Joas / Klaus Wiegandt. – Frankfurt a. M.: Fischer 2007. 512 S., kt € 13,95 ISBN: 978–3–596–17647–2

Die Überzeugungskraft des klassischen Säkularisierungsparadigmas scheint zu Beginn des 21. Jh.s weitgehend erschöpft. Zumindest außerhalb des europäischen Kontextes erweist sich das Theorem, das einst noch im Glauben an einen unilinear sich vollziehenden Gang der Weltgeschichte ausgerufen wurde, als kaum noch ergiebig.

In wachsender Einhelligkeit, so zeigt der vorliegende Bd, attestiert eine Vielzahl renommierter Theologen, Soziologen, Religionswissenschaftler und Wissenschaftshistoriker diesen Trend und stellt sich der Notwendigkeit, säkularisierungstheoretisch neue Wege zu beschreiten. Dazu gehört sowohl das Veranschlagen eines nicht essentialistischen, mehrdimensionalen Säkularisierungsbegriffs als auch dessen differenzierte Anwendung innerhalb eines globalen Bezugsrahmens. Auf dieser Basis werden die Weltreligionen legitim zu Ansatzpunkten einer säkularisierungstheoretischen Problematisierungsstrategie erklärt, die insbesondere durch das Veranschlagen historisch-vergleichender Empirie Blickschärfe auf verschiedene kulturell-geschichtliche Verlaufspfade gewinnt. Die Autoren setzen sich entsprechend mit partikularen Entwicklungen von Religionen und Kulturen im Zuge einer sich globalisierenden Moderne auseinander.

In der gebotenen Interdisziplinarität wendet sich das vorliegende Buch einem Phänomenbereich zu, dessen klare Profilierung gewiss noch immer mit der semantischen Mehrdeutigkeit einer ursprünglich europäischen Großerzählung – ‚Säkularisierung' – konfrontiert ist. Dabei leistet es einen wertvollen und unverzichtbaren Dienst auf dem Weg zu deren Erhellung. Bo. K.

Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens, hg. v. Michael Langer. – München: Pattloch 2006. 656 S., € 29,90 ISBN: 978–3–629–02130–4

„Mehr als einhundert Persönlichkeiten aus ganz verschiedenen Lebensbereichen wurde die Aufgabe gestellt, narrative Zugänge zu den angefragten Heiligen zu suchen" (Vorwort des Hg.s, 9). Der vorliegende Bd, der die einzelnen Beiträge in chronologischer Reihenfolge bringt, soll mithin einen neuen Ton im Gesamt der Literatur über Heilige erklingen lassen, ausdrücklich nicht zu wissenschaftlich sein, sondern *persönlich*. Sicher, die einzelnen Beiträge lesen sich durchweg sehr angenehm, und abgesehen von wenigen offensichtlichen Fehlern (der Rez. ist kein ausgesprochener Heiligenfachmann) scheinen sie gut informiert zu sein. Dennoch: Die weit überwiegende Zahl der Autoren sind dann doch hochstudierte Fachleute, und es kann wohl nicht ausbleiben, dass – besonders bei Exegeten und Historikern – die Profession die Persönlichkeit zu vereinnahmen scheint. Natürlich ist bei einem solchen Projekt ohnehin zu fragen, wie bei historischen Gestalten (von Abraham und Sara über die Evangelisten und Kirchenväter, die Großen der Scholastik und Johanna von Orleans bis zu Konrad von Parzham und der heiligen Kleinen Therese usw., die Erzengel nicht ausgenommen), die zum Teil fast ausschließlich durch hochkomplizierte Texte gewirkt haben, gar „unterhaltsam und fesselnd" (9) geschrieben werden soll. So lesen sich manche Beiträge wie Lexikonartikel, andere eher journalistisch, wieder andere wie Erbauliches, das man in Lourdes oder San Giovanni Rotondo kaufen kann. Jo. B.

McGrath, Alister: **Zweifeln**. Der Thomas in jedem von uns. – Holzgerlingen: Hänssler 2007. 151 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–7751–4617–3

Der anglikanische Theologe Alister McGrath aus Oxford, der sich in den letzten Jahren als Opponent des Neuen Atheismus einen Namen gemacht hat, richtet den vorliegenden, flüssig lesbaren Bd in erster Linie nicht an Fachkollegen, sondern an Christen, die von tatsächlichen Glaubenszweifeln geplagt werden. Grundlegend ist für ihn die Wahrnehmung, dass dem ehedem kulturprägenden Christentum in der Kultur der Postmoderne ein Feind entstanden ist, der sich die „Verehrung des Zweifels und die Verunglimpfung der Verbindlichkeit" (61) auf die Fahnen geschrieben hat. Die Fronten sind klar, für Appeasement ist kein Raum, und so taucht militärische Metaphorik häufiger in dem Bd auf (was der Rez. der Sache nach ausdrücklich für adäquat hält).

Dennoch enthalten der christliche Glaube und seine Geschichte selbst das notwendige Hoffnungspotential: Weltanschauungen kommen und gehen, Gottes Zusage an jeden einzelnen Menschen und an die Menschheit als ganze trägt sich durch alle Wechselfälle der Geistesgeschichte hindurch.

Dem Einzelnen werden, auch mithilfe zahlreicher anschaulicher Vergleiche und Metaphern, viele konkrete Hilfen zum Umgang mit dem Zweifel an die Hand gegeben, deren wichtigste wohl die Aufforderung ist: Beschäftige dich weniger mit den Anfechtungen, sondern mehr mit dem Glauben.

Ein Stück populärer Theologie, das nicht – wie leider so oft – weichspült, sondern die Dinge klar benennt. Jo. B.

Theißen, Gerd: **Die Weisheit des Urchristentums**. Aus Neuem Testament und außerkanonischen Schriften. – München: C. H. Beck 2008. 255 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–406–57743–7

„Die Weisheit des Urchristentums" ist eine Textsammlung, die ihren Ausgangspunkt im Neuen Testament nimmt, aber auch Texte aus dem frühchristlichen (Hirt des Hermas, Didache) und gnostischen Schrifttum (Thomasevangelium, Philippusevangelium) bis hin zu den (christlich überarbeiteten) Sprüchen des Sextus bietet. In den von ihm ausgewählten und selbst übersetzten Texten spiegelt sich für Theißen die für das Christentum typische Spannung zwischen Erfahrungs- und Offenbarungsweisheit, wie das Nachwort in kurzen Strichen zu skizzieren versucht (231–240). Die Stichworte der Gliederung beginnen mit der Trias „Liebe, Glaube, Hoffnung", decken Verantwortungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlsbereiche ab – und münden schließlich in Aussagen zu Geist, Christus und Gott. Ein (erklärendes) Schriften- sowie Abkürzungsverzeichnis schließen den Bd ab, der – gerade weil er in den Buchläden vermutlich in die Rubrik „Weisheit der Religionen" gestellt wird – die herausfordernde Weisheit des Christentums zur Geltung bringen will. M. E.

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

Dogmatik

Hübner, Siegfried: Im Geheimnis Gottes leben – Ein theologisches Zeugnis aus dem Raum des Atheismus. – St. Ottilien: Eos 2008. 287 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–8306–7350–7.

Lindfeld, Tim: Einheit in der Wahrheit. Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik. – Paderborn: Bonifatius 2008. 347 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, LXXVIII), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–89710–387–0.

Fundamentaltheolgie

Benk, Andreas: Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart. – Düsseldorf: Patmos 2008. 215 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–491–70417–6.

Bentz, Udo: Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners. – Innsbruck: Tyrolia 2008. 552 S. (Innsbrucker theologische Studien, 80), pb. € 54,00 ISBN: 978–3–7022–2919–1.

Religion und Rationalität, hg. v. Görge K. Hasselhoff / Michael Meyer-Blank. – Würzburg: Ergon 2008. 371 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 4), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–89913–639–5: 15–42: Schulz, M.: Kreatürliche Vernunft – Zum Vernunftverständnis von Papst Benedikt XVI.; 43–62: Meyer-Blanck, M.: Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft – Eine protestantische Lektüre der „Regensburger Vorlesung" von Papst Benedikt XVI.; 63–78: Farag, W. A.: Papst Benedikt XVI. und das byzantinische Zitat – Versuch eines Brückenschlags; 79–98: Klaus, K.: Früher Buddhismus und Rationalität – Anmerkungen zur Regensburger Papstrede aus indologischer Sicht; 99–116: Pangritz, A.: „Fides et Ratio" – Ein neues Bündnis von Glaube und Vernunft? Kritische Rückfragen aus evangelischer Perspektive; 117–130: Röhser, G.: Jesus im Kanon – Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht; 131–146: Gerhards, A.: Logike latreia – oblatio rationabilis (Römer 12,1) – Wie vernünf-

tig ist der Gottesdienst der biblischen Religionen?; 147–168: Volp, U.: „Sie wollen den Strahl der Erkenntnis vor den Weisen verbergen" – Antike Kritik an der Irrationalität des Christentums; 169–178: Suermann, H.: Die Bedeutung der Ratio im christlich-islamischen Dialog zu Beginn der Abbasiden-Zeit (750–900); 179–220: Schmoeckel, M.: Erkenntnis durch ratio und conscientia – Die Begründung der modernen Wissenschaftlichkeit des Rechts durch Melanchthons Naturrechtslehre; 221–252: Surall, F.: Offenbarung als Orientierung der Vernunft – Gotthold Ephraim Lessings Position im „Fragmentenstreit" vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Pluralismusdebatte; 253–266: Anselm, R.: Fides quaerens intellectum – Die Bedeutung theologischer Reflexion für den christlichen Glauben und das christliche Leben; 267–284: Ladenthin, V.: Bildung und Religion – Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft; 285–314: Hasselhoff, G. K.: Philosophie und Rabbinat – Manuel Joel; 315–336: Adelmann, D.: Denken zwischen Philosophie und Religion – Zu Hermann Cohen; 337–346: Nehmé, H.: Der Beitrag des arabischen Denkens zur Stärkung des Rationalismus im interreligiösen Dialog; 347–366: Stock, K.: Religion und Identität.

Moraltheologie

Neumann, Gerd-Heinrich: Vorgeschichte als Zukunftsherausforderung. Ein Biologe nimmt Stellung zu Genetik – Evolution – Verhaltensbiologie in ethischer und theologischer Relevanz. Science and Religion. – Berlin: Lit 2008. 169 S. (Naturwissenschaft und Glaube, 7), kt € 19,90 ISBN: 978–3–8258–0873–0.

Salzmann, Todd A. / *Lawler*, Michael G.: The sexual person. Toward a renewed catholic anthropology. – Washington: Georgetown University Press 2008. (XVII) 334 S, kt € 52,99 ISBN: 978–1–58901–208–0.

Christliche Sozialethik

Gandoulou, Alain-Florent: Im Kampf für Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Priester-Journalist Louis Badila als Zeuge der Soziallehre der Kirche im Kongo-Brazzaville (1962–1990). – Bonn: Borengässer 2008. 283 S. (Arbeiten zur Interkulturalität, 6), € 38,00 ISBN: 978–3–923946–78–5.

Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung, hg. v. Leopold Neuhold / Livia Neureiter. – Innsbruck: Tyrolia 2008. 206 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 15), brosch. € 18,00 ISBN: 978–3–7022–2918–4: 9–34: Neuhold, L.: Wie arm ist arm?; 35–87: Höfer, R. K.: Vom Gebrauch zum Besitz; 58–68: Felber, A.: „Schwer ist es, im Hause Gottes einen Reichen zu finden" (Tertullian, ux. 2,8); 69–85: Neureiter, L.: Armut als Übel und Herausforderung in der christlichen Antike; 86–103: Heil, C.: Die Armen nicht vergessen; 104–156: Groen, B. J.: Liturgie und Armut. Der Gottesdienst vor und nach dem Gottesdienst; 157–167: Wessely, C.: Kann die Theologie die Armut dulden?; 168–181: Bucher, R. M.: „Was ihr den geringsten …". Die Kirche und die Diakonie; 182–195: Pernkopf, E.: Das Ansehen der Armen; 196–200: Steibl, R. M.: Österreich wird immer ärmer; 201: Zitz, E.: Muss arm sein?; 202: Kaltenegger, E.: Muss arm sein?; 203–204: Pucher, W.: Wie arm ist arm?; 205: Schwarz, J.: Muss arm sein?.

Praktische Theologie

Bellarmin, Robert: Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vater Unser, hg. v. Andreas Wollbold. – Würzburg: Echter 2008. 304 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–429–03046–9.

Fuchs, Guido: Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2008. 160 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2149–1.

Körner, Bernhard / *Baich*, Christa / *Klimann*, Christine: Glauben leben – Theologie studieren. Eine Einführung. – Innsbruck: Tyrolia 2008. 223 S., pb. € 17,95 ISBN: 978–3–7022–2960–3.

Philosophie

Eppe, Paul: Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? – Berlin: Lit 2008. 310 S. (Pontes, 42), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–8258–1499–1.

Harbeck-Pingel, Bernd: Präsenz und Realisierung. – Berlin: Lit 2008. 124 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 54), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–8258–1537–0.

Negativität und Orientierung, hg. v. Philipp Thomas / Andreas Benk. – Würzburg: Könighausen & Neumann 2008. 153 S., pb. € 24,80 ISBN: 978–3–8260–3810–5: 15–23: Luckner, A.: Fremdheit und Selbstorientierung; 25–35: Böhme, G.: Die Positivierung des Negativen; 37–45: Thomas, P.: Was ist schlecht am big picture? Was ist gut an seiner Vermeidung? Eine Positionsbestimmung mit Blick auf Richard Rorty und François Lyotard; 47–64: Weidtmann, N.: Negativität und Orientierung am Beispiel der Wissenschaft; 65–77: Dietrich, J.: Ungewissheit in der ethischen Urteilsbildung – ein Überblick; 81–99: Theuer, G.: Die Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes im Alten Testament – Impulse für unser Sprechen von Gott; 101–111: Schlensog, S.: Erlösung ohne Gott? Zur Entstehung ‚a-theistischer' Konzepte im Kontext indischen Vielgötterglaubens; 113–123: Seibert, C.: Die unableitbare Faszinationskraft des Möglichen. Überlegungen zu einigen negativitätstheoretischen Implikationen in William James' und Charles Peirces Religionsphilosophie; 125–135: Häring, H.: „Gott wird, sobald Menschen ihn aussprechen" – Abwesenheit Gottes als Orientierungsgewinn; 137–151: Benk, A.: Negative Theologie und Religionspädagogik.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, Robert-Koch-Str. 29, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
PD Dr. Florian Bruckmann, P.-Philipp-Jeningen-Pl. 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Pius Engelbert OSB, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Ernst Feil, Grubenweg 13, D-82205 Gilching;
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, D-64289 Darmstadt;
Dr. Bernhard Hegge, Vijlenberg 133, NL-6294 AT Vijlen;
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Sr. Waltraud Herbstrith, Edith-Stein-Archiv / Edith-Stein-Karmel, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen;
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Ulrich Körtner, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Landesbischof i. R. Dr. Gerhard Maier, Bernhalde 10, D-72072 Tübingen;
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Wunibald Müller, Abtei Münsterschwarzach, D-97359 Münsterschwarzach-Abtei;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. em. Dr. Heinrich Petri, Zur alten Weberei 21, D-48653 Coesfeld;
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Fortstr. 7, D-76829 Landau;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. em. Dr. Philipp Schmitz SJ, Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn;
Dr. Robert Vorholt, Universitätsstr. 150, D-42780 Bochum;
Prof. Dr. Dieter Wagner, Marienweg 13, D-36093 Künzell;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Maria Widl, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, D-65835 Liederbach;

Impressum

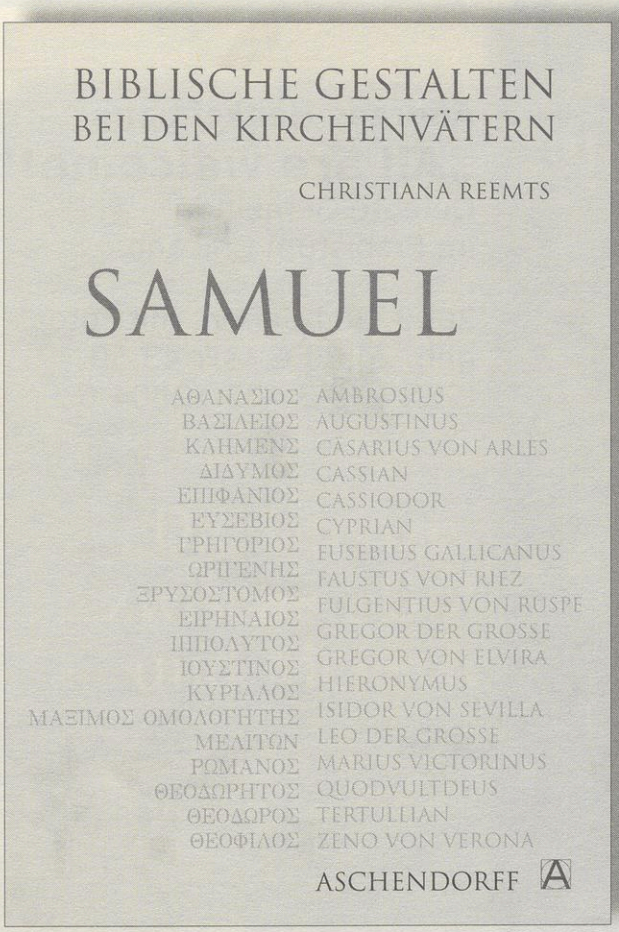
Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, 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 2009
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

© 2009 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



Christiana Reemts OSB

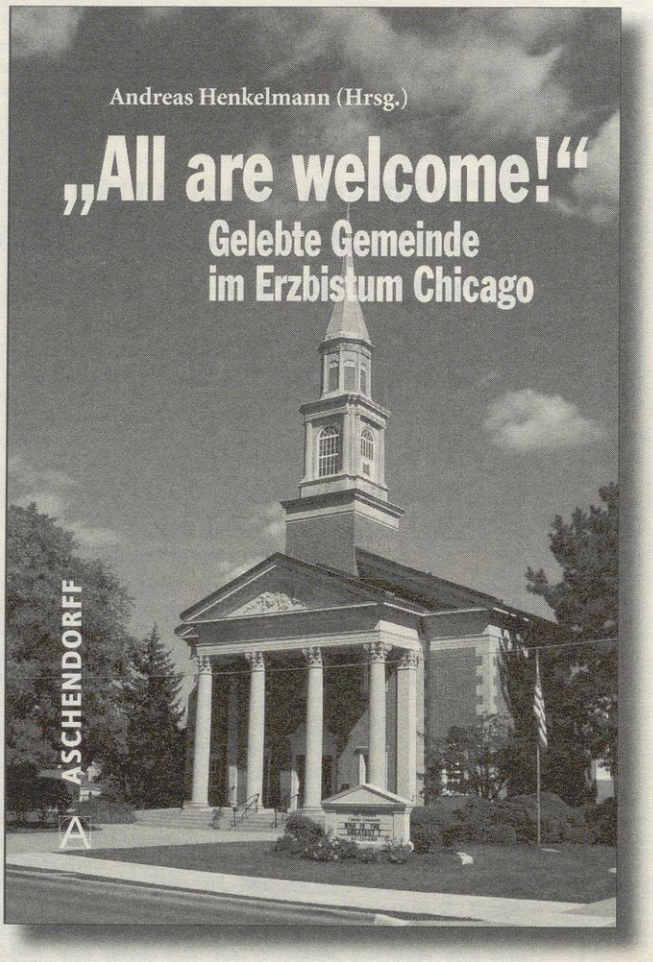
BIBLISCHE GESTALTEN BEI DEN KIRCHENVÄTERN:

SAMUEL

2009, 234 Seiten,
gebunden 29,80 € / sFr 52,10.
ISBN 978-3-402-12808-4

Mit Samuel wird uns ein Mensch vor Augen gestellt, dessen Leben ganz aus einem Guss ist, weil es nur Gott allein gehört. Darin unterscheidet er sich von fast allen anderen biblischen Gestalten, selbst von so großen wie Abraham und Mose, bei denen es Brüche, d.h. Versagen und Schuld gab. Durch seine frühe Weihe an Gott war Samuel ein Mensch, in dessen Leben es nur den Willen Gottes gab. Die Kirchenväter sehen Samuel als Gestalt, die zwischen Mose und Jeremias anzusiedeln ist. Wie Mose ist er Führer des Volkes in bedrängter Zeit, wie Jeremias ist er ein großer Prophet, und wie beide ein Fürsprecher des Volkes bei Gott. Gleichzeitig weist er voraus auf Christus, dem er in der Verfolgung ähnlich wird, weil er wie dieser auf den ihm entgegenschlagenden Hass mit nicht zu erschütternder Liebe antwortet. Samuel ist die einzige Gestalt im Alten Testament, von der wir einen Bericht über ein postmortales Wirken haben, es ist daher nicht erstaunlich, dass dieser Bericht bei den Kirchenvätern viel Beachtung gefunden hat. Für diejenigen von ihnen, die diesen Bericht für historisch wahr halten, ist er ein Zeichen dafür, dass die Beziehung des Menschen zu Gott mit dem Tod nicht zu Ende ist, sondern nach dem Tod vertieft weitergeführt wird. Samuel gehörte schon vor seiner Geburt Gott, er gehörte noch im Tod Gott und wird so zu einer Gestalt, an der die Kirchenväter besonders deutlich die Größe der Liebe Gottes zeigen können.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Andreas Henkelmann

„All are welcome!“

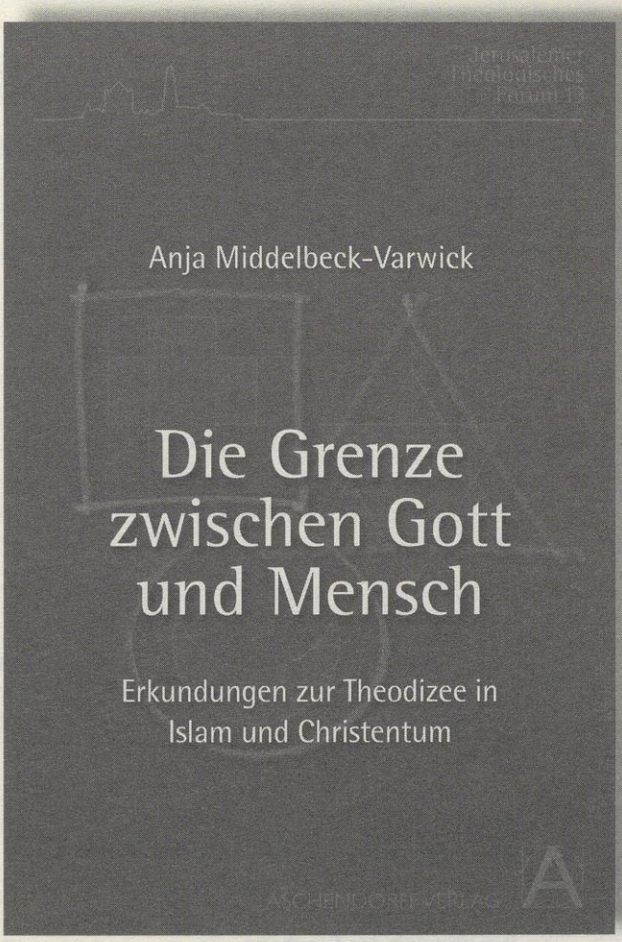
Gelebte Gemeinde
im Erzbistum Chicago

2009, 264 Seiten, mit Fotos,
geb. 24,80 € / sFr 43,50
ISBN 978-3-402-12804-6

Die Pfarrgemeinden in Deutschland erleben seit etwa einem Jahrzehnt einen tiefgreifenden Wandel, dessen Abschluss bis heute nicht abzusehen ist. Fusionen und Schließungen aber auch die Frage nach einer Neuausrichtung der Pastoral, vor allem mit Blick auf ihre missionarische Dimension, stehen auf der Themenordnung ganz oben. Neue Impulse sind gefragt – umso wichtiger erscheint es, den Blick über den deutschen Tellerrand zu wagen. Dieser Band dokumentiert an Beispielen aus dem Erzbistum Chicago Konturen amerikanischen Gemeindelebens aus der Perspektive von deutschen Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Wie gehen Gemeinden in den USA mit Veränderungsprozessen um? Welche Rolle spielen Freiwillige im Gemeindeleben? Wie findet Glaubensweitergabe statt? Die Berichte geben ein nuanciertes Bild gelebter amerikanischer Gemeindetheologie. Im Mittelpunkt steht die Erfahrung einladender Gemeinden. „All are welcome“: Ein Anspruch, dessen Realisierung über die Zukunftsfähigkeit des Gemeindelebens auf beiden Seiten des Atlantiks mitentscheiden wird.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Jerusalemer Theologisches Forum



Anja Middelbeck-Varwick

Die Grenze zwischen Gott und Mensch

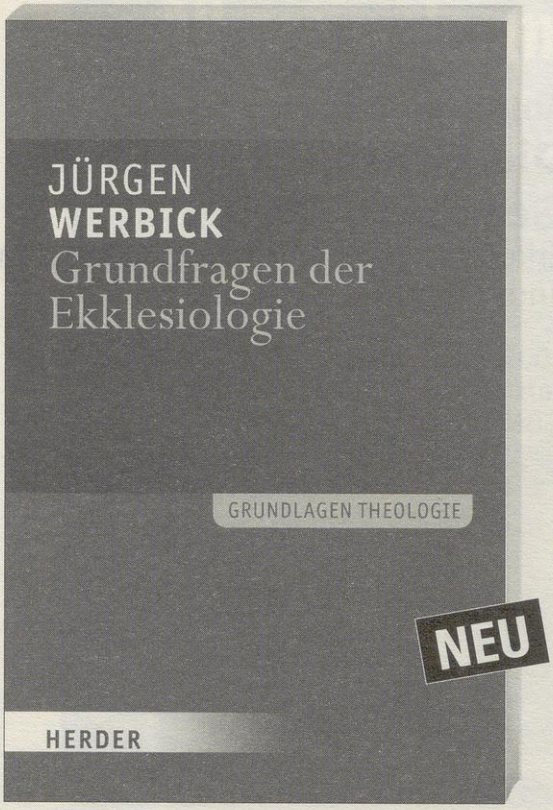
Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum

2009, 368 Seiten,
kart. 42,– € / sFr 72,50
ISBN 978-3-402-11016-4

»Im Islam gibt es die Theodizeefrage nicht« – so lautet ein weit verbreitetes Vorurteil, das sich scheinbar auf Koran 21:23 berufen kann. Die hier vorgelegte Untersuchung belegt, dass die im Glauben an Gottes Macht gestellte Frage nach dem Leiden auch das muslimische Denken von Anfang an begleitet hat. Im Umgang mit dieser Frage zeigt sich in Christentum und Islam je Entscheidendes in Bezug auf das im Glauben vorgestellte Verhältnis von Gott und Mensch. Die Erkundungen zur Theodizee suchen in christlich-theologischer Perspektive diese jeweilige »Grenze zwischen Gott und Mensch« zu bestimmen. Wie antwortet die christliche, wie die islamische Tradition, wenn es gilt, das Leiden der Menschen mit der Barmherzigkeit des gerechten Gottes zu versöhnen? Welche Ursachen begründen die unterschiedlichen Antwortversuche (innerhalb) beider Traditionen? In welcher Weise kann christliche Theologie von den islamischen Antworten lernen? Diese zum Komplex der ›Theodizee‹ gehörenden Fragen erweist Middelbeck-Varwick als fruchtbaren Ausgangspunkt eines systematisch-theologischen Dialogs zwischen Christentum und Islam.

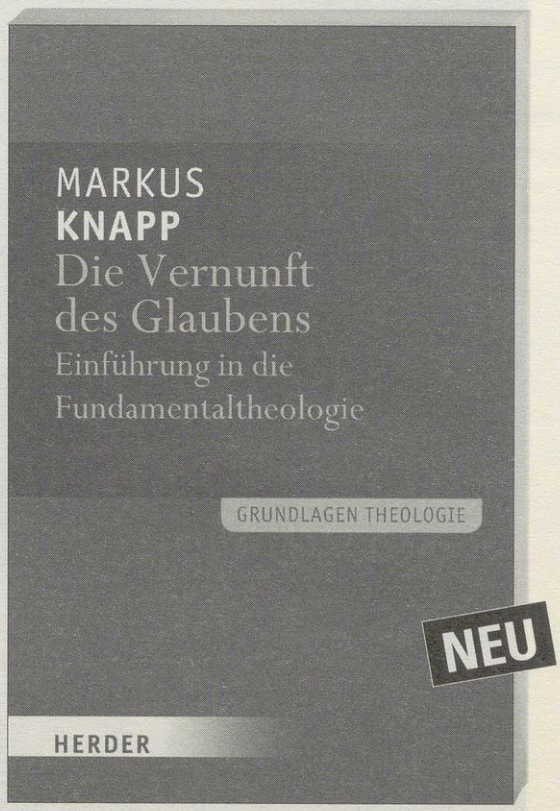
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

»Grundlagen Theologie«



Jürgen Werbick
Grundfragen der Ekklesiologie
264 Seiten | Paperback
€ 14,95 /SFr 26.50 /€[A] 15,40
ISBN 978-3-451-30303-6

Jürgen Werbick geht der Frage nach: Wie funktioniert Kirche, wenn sie sich in den Spuren Jesu Christi halten und dem nicht ausweichen will, was er ihr als Herausforderung mit auf den Weg gegeben hat?



Markus Knapp,
Die Vernunft des Glaubens
Eine Einführung in die Fundamentaltheologie
440 Seiten | Paperback
€ 19,95 /SFr 34.50 /€[A] 20,60
ISBN 978-3-451-30161-2

Markus Knapp stellt die wichtigsten Themen der Fundamentaltheologie und deren Diskussionsstand kenntnisreich dar. Ein ausführliches Literaturverzeichnis erschließt die vielen Veröffentlichungen zu diesem Thema.

HERDER

Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

Theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

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

Nummer 4 | **2009** | **105. Jahrgang**

Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung (Hubert Wolf / Klaus Unterburger) . . . . . Sp. 265

„Crux probat omnia" – Elemente einer katholischen Kreuzestheologie im Rahmen einer Theologie des Bildes (Harald Wagner) . . . . . Sp. 279

Allgemeines / Interdisziplinäre Sammelbände . . . Sp. 285

Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, hg. v. Konrad Hilpert / Stephan Leimgruber (Markus Lau / Marco A. Sorace)

Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, hg. v. Rainer Kampling (Josef Wohlmuth)

Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, hg. v. Josef Pichler / Christoph Heil (Doris Nauer)

Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz Spezial, hg. v. Ulrich Ruh (Markus Lersch)

Exegese/Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 298

Perkins, Pheme: Introduction to the Synoptic Gospels (Detlev Dormeyer)

Fritzen, Wolfgang: Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen (Monika Renz)

Sellin, Gerhard: Der Brief an die Epheser (Rudolf Hoppe)

Hentschel, Anni: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen (Andrea Taschl-Erber)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 304

Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III. (Peter Gemeinhardt)

Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter (Thomas Ruster)

Grabner-Haider, Anton: Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Peter Neuner)

Jews, Catholics, and the Burden of History. Studies in Contemporary Jewry, hg. v. Eli Lederhendler (Rainer Kampling)

Philosophie . . . . . Sp. 311

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band II. Weisen der Weltbeziehung (Kurt Appel)

Leidhold, Wolfgang: Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung (Wolfgang Beinert)

Schadel, Erwin: Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus (Heribert Wahl)

Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, hg. v. Christoph Dohmen (Siegfried Wiedenhofer)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 317

Stock, Alex: Poetische Dogmatik: Gotteslehre 2. Namen / Gotteslehre 3. Bilder (Bertram Stubenrauch)

Nitsche, Bernhard: Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (Klaus von Stosch)

Dalferth, Ingolf U.: Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen (Hermann Häring)

Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Theologie kontrovers, hg. v. Magnus Striet (Thomas Ruster)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 327

Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005, hg. v. Severin J. Lederhilger (Rainer Koltermann)

Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, hg. v. Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt (Jann E. Schlimme)

Eibach, Ulrich: Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht (Tobias Kläden)

Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, hg. v. Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier (Tobias Kläden)

Schönborn, Christoph: Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens, hg. v. Hubert Philipp Weber (Guido Hunze)

Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 341

Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, hg. v. Ulrich Dehn (Edmund Arens)

Kuschel, Karl-Josef: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft (Ulrike Bechmann)

Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johann Illmann, hg. v. Jacob Neusner / Alan J. Avery-Peck / Antti Laato / Risto Nurmela / Karl-Gustav Sandelin (Rainer Kampling)

Fenske, Wolfgang: Wie Jesus zum „Arier" wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Rainer Kampling)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 349

Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung*

Von Hubert Wolf und Klaus Unterburger

Pius XII. und die Juden – das Thema steht wie kein anderes im Mittelpunkt der Diskussion um den Pontifikat des Pacelli-Papstes. Die Argumente scheinen längst ausgetauscht zu sein. Dennoch ist in den letzten Jahren eine Fülle einschlägiger Literatur erschienen, nicht nur im deutschen, sondern gerade auch im englischen und italienischen Sprachraum. Durch die römischen Archivöffnungen der Jahre 2003 und 2006 ist ohnehin Bewegung in die Forschung gekommen, auch wenn die Vatikanischen Geheimarchive für die entscheidende Phase, den Pontifikat des Papstes von 1939 bis 1958, vorerst noch geschlossen bleiben. Es besteht Anlass, einen systematischen Überblick über Grundzüge der jüngeren Forschung zu geben und den Diskussionsstand in kirchenhistorischer Hinsicht zu bewerten.

I. Terminologische Vorbemerkungen

In der Forschung wird in der Regel zwischen dem modernen rassistischen Antisemitismus und einem älteren christlichen Antijudaismus unterschieden. Letzterer war in seinem Kern religiös begründet und basierte auf der Behauptung, die Juden hätten wegen Gottesmord und Bundesbruch den Status der Erwählung verspielt. Der rassistisch begründete Antisemitismus fand dagegen erst nach 1870 eine breitere Anhängerschaft und muss primär sozialgeschichtlich erklärt werden[1]. So scharf diese Unterscheidung gezogen werden kann, so fließend waren die Übergänge oft in der Realität[2]. Elemente des alten religiösen Antijudaismus flossen nämlich in den modernen Anti-

* Überarbeitete Fassung eines von Hubert Wolf am 12. Februar 2009 bei der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz gehaltenen Vortrags.

[1] Vgl. *Joseph Dan / Peter Schäfer / Berndt Schaller / Jörg Thierfelder*, Artikel „Antisemitismus/Antijudaismus", in: RGG[4] 1 (1998) 556–574.

[2] Vgl. ebd.

semitismus ein[3], obwohl sich dieser primär aus anderen Wurzeln speiste. Im katholischen Milieu war er jedenfalls nicht am ausgeprägtesten zu finden. Andererseits kann dieses Milieu auch nicht einfach als immun gegenüber dem Antisemitismus beschrieben werden, wie es die sogenannte Resistenzthese besagt. Selbst eine grundsätzliche Indifferenz der Katholiken gegenüber dem Judentum ist empirisch schwer zu belegen. Die Behauptung Olaf Blaschkes, die Katholiken hätten zur Stabilisierung ihres Milieus die Juden als Feindbilder und „Sündenböcke" gebraucht und einen „endogenen katholischen Antisemitismus" ausgebildet[4], ist jedoch ebenfalls verkürzt. Deswegen scheint sich in der Forschung mehr und mehr die Ambivalenzthese durchzusetzen, die Urs Altermatt so auf den Punkt gebracht hat: „Obwohl sich die Katholiken vom ‚Rassen'-Antisemitismus distanzierten, lehnten sie nicht jeglichen Antisemitismus ab, sondern unterstützten vielmehr den ‚besseren', christlichen Antisemitismus"[5]. Ambivalent war demnach allerdings weniger die Einstellung der Katholiken gegenüber den Juden als die gegenüber dem Antisemitismus.

Dabei ist festzuhalten, dass es weder in Deutschland noch anderenorts in Europa ein völlig einheitliches katholisches Milieu gab. So haben Untersuchungen der deutschen Zentrumspresse gezeigt, dass der Antisemitismus dort faktisch keine Rolle gespielt hat[6]. In den katholischen Parteien gab es sogar Bemühungen, sich auch für Protestanten und Juden zu öffnen. Doch gerade ultramontan-integralistische Zeitschriften wie die halboffiziöse römische Jesuitenzeitschrift *Civiltà Cattolica* haben in zahlreichen Artikeln antijudaistisch-religiöse und sozialgeschichtlich-antisemitische Stereotype zu Vorstellungen einer jüdischen oder jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung übernommen[7]. Solche Feindbilder, oft verbunden mit Angriffen gegen den Protestantismus und den Sozialismus, finden sich abgeschwächt dann auch entsprechend in Jesuitenzeitschriften wie den *Stimmen aus Maria Laach*[8].

Wie breit das Spektrum an Einstellungen gegenüber dem Judentum selbst an der Kurie war, beweist die Geschichte der 1926 gegründeten Priestervereinigung *Amici Israel*, die sich die Versöhnung zwischen Judentum und Katholizismus auf die Fahnen geschrieben hatte[9]. Anfang 1928 regten die *Amici*, zu denen 3.000 Priester, an die 300 Bischöfe und 19 Kardinäle zählten, eine Änderung der Karfreitagsliturgie an, v.a. die Streichung des missverständlichen und abwertenden Adjektivs „perfidis" vor „Iudaeis" in der Karfreitagsfürbitte. Während Abt Ildefons Schuster als Konsultor das Anliegen befürwortete, stieß es im Heiligen Offizium beim päpstlichen Hoftheologen Marco Sales und dem Sekretär der Kongregation Kardinal Raffaele Merry del Val auf massive Ablehnung. Auch der Papst wies das Ansinnen der *Amici* zurück und verbot die Vereinigung. Doch setzte er sich gegen die *Hardliner* durch, die nicht wollten, dass im Dekret des Sanctum Officium vom 25. März 1928 der moderne Antisemitismus verurteilt wurde, auch wenn zugleich andere Formen des Antijudaismus als legitim erklärt wurden. Wenig später erschien in der *Civiltà Cattolica* ein Artikel des Herausgebers Pater Enrico Rosa, in dem dieser die „von den Juden ausgehende Gefahr" beschwor: Die Juden seien „dreist und mächtig" geworden, dominierten weltweit große Teile des wirtschaftlichen Lebens, seien Drahtzieher aller Revolutionen der Neuzeit gewesen und schmiedeten „als eigentliche Oberhäupter okkulter Sekten Pläne zur Eroberung der Weltherrschaft"[10].

Auch dieses Beispiel belegt, dass es innerkirchlich nicht nur traditionell antijudaistische Theologien und Vorurteile, sondern auch endogene Elemente eines katholischen Antisemitismus gab, jedenfalls dass zahlreiche Mischformen existierten und die Übergänge fließend waren. Tendenziell gilt: Je integralistischer eine Gruppierung war, umso stärker ging ihre Defensivhaltung auch mit antisemitischen Verschwörungstheorien einher, besonders seit der Dreyfus-Affäre. Man denke etwa an die integralistischen kurialen Kreise um Umberto Benigni im ersten Drittel des 20. Jh.s[11]. Umgekehrt konnten natürlich auch einzelne Brückenbauer zur Moderne im liberalen Lager spezifisch moderne Formen des Antisemitismus rezipieren, was sich dann im Nationalsozialismus verhängnisvoll auswirken sollte[12].

II. Frühe antisemitische Prägungen?

War auch Eugenio Pacelli von Formen des Antijudaismus und Antisemitismus geprägt? Vor allem der in Cambridge lehrende Historiker John Cornwell hat entsprechende Thesen zu untermauern versucht. Er hatte Zugang zu den Seligsprechungsakten Pius' XII. erhalten, da man ihm aufgrund seiner Widerlegung von Verschwörungstheorien zum plötzlichen Tode Papst Johannes Pauls I. 1978 eine kirchenfreundliche Weltsicht unterstellte. Aufs Ganze gesehen nutzte er die Chancen der Quelleneinsicht aber unzureichend und schrieb stattdessen einen von fachlichen Fehlern durchzogenen Angriff auf den Pacelli-Papst[13]. Ein zentrales Dokument für seine These ist die Beschreibung des Überfalls der Münchener Revolutionäre auf die Nuntiatur vom 18. April 1919, das zwar Pacellis Auditor Schioppa verfasste, jedoch von Pacelli korrigiert und unterzeichnet wurde. In Cornwells Wiedergabe finden sich manche Übersetzungsfehler[14]. Tatsächlich werden die Führer der Münchener Räterepublik negativ und auf klischeehafte Weise als Juden und Kommunisten beschrieben. Zu Max Levien heißt es etwa: „Il Levien è un giovanotto, anche egli russo ed ebreo di circa trenta o trentacinque anni. Pallido, sporco, dagli occhi scialbi [...] un vero tipo ributtante, eppure con una fisionomia intelligente e furba." Eugenio Pacellis Wahrnehmung von Juden, die aus dem östlichen Europa nach Deutschland gekommen waren, wurde offenbar durch negative Stereotype mitgeprägt, die in der Weimarer Republik weit verbreitet waren[15].

Die Einstellung Pacellis zum Judentum war von einer vorkonziliaren Theologie geprägt, die auch in das kirchliche Gesetzbuch von 1917 eingegangen war und die eine *communicatio in sacris* als sündhaft betrachtete[16]. Demnach waren der fremde Kult und die fremde Religion ein Verstoß gegen das Erste Gebot und damit in sich schlecht; sie durften auf gar keinen Fall unterstützt werden. Eine Episode aus der Zeit des Ersten Weltkriegs veranschaulicht die extrem enge Auslegung dieser Vorgaben durch Pacelli: Der Münchener Rabbiner Mose Cossmann Werner fragte den Nuntius, ob er ihm für das jüdische Laubhüttenfest Palmwedel aus Italien besorgen könne,

[3] Hierauf stützt *David I. Kertzer*, Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus, München 2004, seine Kontinuitäts- und Kausalthese, die aber doch mit einem allzu univoken Antisemitismus-Begriff arbeitet. – Eine Position, die den Begriff „Antisemitismus" auf die rassistische Strömung seit dem letzten Drittel des 19. Jh.s beschränken will und vor zu weitgreifenden Kontinuitätslinien warnt, vertritt etwa *Wolfgang Altgeld*, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus (= VKZG.B 59), Mainz 1992.

[4] *Olaf Blaschke*, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997.

[5] *Urs Altermatt*, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1940, Frauenfeld / Stuttgart / Wien 1999, 54–58.

[6] *Uwe Mazzura*, Zentrumspresse und Judenfrage 1870/71–1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz (= VKZG.B 62), Mainz 1994.

[7] Vgl. *Gadi Luzzatto*, Aspetti di antisemitismo nella „Civiltà Cattolica" dal 1881 al 1903, in: Bailamme 1/2 (1987) 125–138; *Ruggero Taradel / Barbara Raggi*, La segregazione amichevole. „La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850–1945, Rom 2000; *Giacomo Martina*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983), Brescia 2003, 172–180.

[8] Vgl. *Blaschke*, Katholizismus (wie Anm. 4) 54, 116.

[9] Vgl. *Hubert Wolf*, „Pro perfidis Judaeis". Die „Amici Israel" und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: HZ 279 (2005) 611–658.

[10] Vgl. ebd. 647f.

[11] Vgl. *Maria Teresia Pichetto*, Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti, Mailand 1983.

[12] Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? In: *Hubert Wolf* (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 67–106; *Manfred Eder*, „Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein ...". Vom „artgemäßen" Christentum zum „deutschen Glauben", in: ebd. 323–344.

[13] Vgl. *John Cornwell*, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat. Aus dem Englischen übersetzt von Klaus Kochmann, München 1999.

[14] Vgl. ebd. 101. So wurde aus einer „gruppo feminile" zunächst ein „female rabble" und dann „Abschaum". *Michael Feldkamp*, Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000, 186f.

[15] Vgl. *Thomas Brechenmacher*, Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart, München 2005, 151–154. Der zitierte Bericht: Pacelli an Gasparri, 18. April 1919, Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura di Monaco (ANM) 397, fasc. 2, fol. 154r–155v.

[16] Vgl. CIC 1917 can. 1258.

da der eigene Import auf einem Bahnhof in Como festgehalten worden sei. Pacelli bat daraufhin den Kardinalstaatssekretär, ihm einen diplomatischen Vorwand zu liefern, um das Ansinnen des Rabbiners abweisen zu können – er betrachtete das Besorgen der Palmwedel als verbotene *communicatio in sacris*[17].

Soweit bislang bekannt, spielt das Judentum in Pacellis Nuntiaturberichten sonst kaum eine besondere Rolle. Sein Wirken war ganz darauf gerichtet, das kirchliche Leben in Deutschland nach der römisch-papalistischen Ekklesiologie seit dem Ersten Vatikanum zu gestalten, da in seinen Augen nur eine solche Kirche die ihr anvertrauten Gläubigen wirksam zum Heil führen konnte[18]. Auch die auf die Erinnerungen von Kurt Blumenfeld zurückgehende These, nach der Pacelli im Gegensatz zur offiziellen römischen Ablehnung[19] besondere Sympathien für den Zionismus gezeigt hätte, lässt sich nicht bestätigen[20].

Dementsprechend nahm der Nuntius auch den Nationalsozialismus, wenn überhaupt, primär als anti*katholische* und weniger als antisemitische Bewegung wahr. In der Nuntiaturkorrespondenz ist dazu recht wenig zu finden. Als Reaktion auf den Hitler-Ludendorff-Putsch 1923 in München beschrieb Pacelli die Hitler-Bewegung als deutlich antikatholisch; besonders verärgert zeigte er sich 1924 darüber, dass die Katholiken in die jüdische Ecke gerückt worden waren[21].

Dass Pacelli aber auch als Papst noch einige Theologoumena des traditionellen katholisch-religiösen Antijudaismus vertrat, beweist seine Ansprache an die Kardinäle und Bischöfe der Kurie vom 24. Dezember 1942, also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu seiner berühmten Weihnachtsbotschaft, auf die noch einzugehen sein wird. Wörtlich sprach er von Jerusalem zur Zeit Jesu, das „seine Einladung und seine Gnade mit jener starren Verblendung und jenem hartnäckigen Undank beantwortet hat, die es auf den Weg der Schuld entlang bis hin zum Gottesmord (*deicidio*) geführt haben."[22] Festzuhalten bleibt, dass Pius XII. nicht völlig frei von Antijudaismus war, dass von ihm aber keine judenfeindlichen Aussagen bekannt sind, die die Schärfe der antisemitischen Ausfälle eines Merry del Vals oder der *Civiltà Cattolica* erreichen.

III. Pacelli und die nationalsozialistischen antisemitischen Maßnahmen 1933–1939

Pacelli brachte damit nicht unbedingt das optimale Rüstzeug mit, um in der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten als entschiedener Anwalt *aller* Menschen, v. a. auch der verfolgten Juden, aufzutreten. In seinem konservativ-papstzentrierten und hierarchischen Kirchenbild betrachtete er die *carità universale* zwar durchaus als seine Aufgabe, gab aber im Zweifelsfall der *cura animarum* den Vorzug. Das zeigte sich etwa, als Nuntius Cesare Orsenigo dem Kardinalstaatssekretär nach dem Boykott gegen jüdische Geschäfte am 1. April 1933 erstmals von antisemitischen Übergriffen berichtete. Pacelli wies ihn an, noch einmal die Möglichkeiten auszuloten, gegen antisemitische Exzesse zu intervenieren. „Es könnten Tage kommen, in denen man sagen können muss, dass in dieser Sache etwas gemacht worden ist", notierte er sich, nachdem er das Thema mit dem Papst besprochen hatte[23]. Doch Nuntius Orsenigo hielt eine Intervention nicht mehr für angeraten: Der Antisemitismus sei durch das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April inzwischen Staatsgesetz geworden, und Widerstand gegen die letztlich legitime Obrigkeit würde somit nur zu einem neuen Kulturkampf führen[24]. Pacelli hat dieser Ansicht zumindest nicht widersprochen. Der Kardinalstaatssekretär überließ es in den nächsten Monaten offenbar Orsenigo, abzuwägen, wo konkrete Interventionen zielführend sein könnten. Diesem war aber allem Anschein nach v. a. daran gelegen zu verhindern, wie es Michael Kardinal von Faulhaber am 10. April gegenüber Pacelli ausdrückte, den Nationalsozialisten Anlässe zu bieten, „die Juden- in eine Jesuitenhetze umzubiegen"[25]. Eine öffentliche Solidarisierung unterblieb daher, und Orsenigo lehnte es auch ab, jüdische Schüler, die von staatlichen Schulen ausgeschlossen wurden, in katholische Privatschulen aufzunehmen[26].

Im Frühjahr 1933 gingen im Staatssekretariat zahlreiche Hilfsgesuche verfolgter Juden ein, von denen der berühmte Brief Edith Steins an den Papst nur einer unter vielen war. Die Notiz des Unterstaatssekretärs Giuseppe Pizzardo auf dem entsprechenden Aktenkonvolut „*Molto delicato*" (äußerst heikel) dürfte wohl auch die Sicht Pacellis wiedergeben[27]. Er fürchtete, bei einer Intervention für die verfolgten Juden in einen neuen Kulturkampf hineingezogen zu werden. Immerhin legte Pacelli auf Anregung Kardinal Bertrams beim Austausch der Ratifikationsurkunden zum Reichskonkordat auch Protest gegen die Anwendung des Arierparagraphen auf katholische Geistliche ein[28]. Die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime wurde aber primär an anderen Fronten geführt: gegen das von Alfred Rosenberg verkörperte Neuheidentum, gegen das Sterilisationsgesetz und gegen Verletzungen des Konkordats beziehungsweise für den Schutz der katholischen Vereine.

Nuntius Orsenigo berichtete vom Nürnberger Reichsparteitag 1935 und den sogenannten „Nürnberger Gesetzen". Er erkannte, dass durch diese der Boden zur vollständigen Entrechtung der Juden in Deutschland gelegt würde und dass die antibolschewistische Rechtfertigung dort nur Vorwand war: „Ich weiß nicht, ob der gesamte russische Bolschewismus ein ausschließliches Werk der Juden ist; aber hier hat man einen Weg gefunden, diese Behauptung glauben zu machen und als Konsequenz daraus gegen die Juden vorzugehen. Wenn, wie es den Anschein hat, der nationalsozialistischen Regierung lange Dauer beschieden sein wird, sind die Juden dazu verurteilt, aus dieser Nation zu verschwinden."[29] Vom Vatikan liegt ebenso wie vom deutschen Episkopat freilich keinerlei offizielle Reaktion vor. Nach der Reichspogromnacht vom 9. November 1938 berichtete Orsenigo an Pacelli, es habe sich nicht um Volkszorn, sondern um eine von der Regierung gesteuerte Aktion gehandelt[30]. Der Heilige Stuhl schwieg, wohl erneut aus Angst, die Katholiken würden sonst in dieselbe Schusslinie wie die Juden geraten. Statt eines völligen Bruchs mit dem Regime versuchte man im Rahmen der Möglichkeiten karitative Hilfe zu leisten. 1938 und 1939 forderte Papst Pius XI. seine Nuntien in der freien Welt auf, bei den jeweiligen Regierungen auf eine Aufnahme von deutschen Juden hinzuwirken[31].

IV. Die nicht erschienene Enzyklika *Societatis unio*: Pius XI. und Pius XII.

Wenn schon ein entschiedenes diplomatisches Eingreifen des Heiligen Stuhls zugunsten der verfolgten Juden unterblieb, wurde dann wenigstens das römische Lehramt aktiv, um mit Rassismus und Antisemitismus die ideologische Grundlage der Verfolgungen zu verurteilen? Im Jahre 1934 schlug der Rektor der deutschen Nationalkirche

[17] Vgl. *Feldkamp*, Pius XII. (wie Anm. 14) 35f.

[18] Vgl. Eugenio Pacelli, Die Lage der Kirche in Deutschland. Hg. von *Hubert Wolf* und *Klaus Unterburger* (= VKZG.B 50), 27–31, 56–93. Eine Online-Edition aller Nuntiaturberichte Pacellis wird im Rahmen eines DFG-Langfristprojektes in Münster vorbereitet. Vgl. www.pacelli-edition.de.

[19] Vgl. *Kurt Blumenfeld*, Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus, Stuttgart 1962, 83f; *Klaus Kühlwein*, Warum der Papst schwieg. Pius XII. und der Holocaust, Düsseldorf 2008, 73f. – Zur traditionellen antizionistischen Position Roms, die sich entschieden gegen einen jüdischen Staat aussprach und für die jüdischen Einwanderer im besten Fall Minderheitenrechte garantiert haben wollte, vgl. *Brechenmacher*, Vatikan (wie Anm. 15) 237–241; *Ekkehard Stegemann / Jacob Allerhand* (Hg.), 100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (= Judentum und Christentum 1), Stuttgart u. a. 2000.

[20] Pacelli hatte das Anliegen Nahum Sokolows vielmehr als nicht zu seinem Nuntiaturauftrag gehörig abgewiesen und sollte im Auftrag Gasparris auch eine Audienz desselben beim Kardinalstaatssekretär abblocken. Zu dieser Zeit versuchten verschiedene zionistische Repräsentanten eine Interessenkoalition zwischen Juden und Katholiken herzustellen. Vgl. Pacelli an Gasparri, 15. Februar 1925, ASV, Archivio della Nunziatura di Berlino (ANB) 93, fasc. 4, fol. 138rv; Gasparri an Pacelli, 28. Februar 1925, ebd. fol. 139r.

[21] Vgl. *Brechenmacher*, Vatikan (wie Anm. 15) 171; *Hubert Wolf*, Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008, 154f.

[22] Pius XII., Sermo Di anno in anno il Nostro cuore, 24. Dezember 1942, in: AAS 35 (1943) 5–8, hier 6.

[23] Vgl. *Brechenmacher*, Vatikan (wie Anm. 15) 172–174.

[24] Vgl. *Wolf*, Papst (wie Anm. 21) 205f.

[25] Vgl. *Brechenmacher*, Vatikan (wie Anm. 15) 174f.

[26] Vgl. ebd. 176.

[27] Vgl. *Wolf*, Papst (wie Anm. 21) 208–216.

[28] Vgl. Promemoria des Heiligen Stuhles an die deutsche Reichsregierung, 19. Oktober 1933, in: Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". Bearb. von *Dieter Albrecht* (= VKZG.A 1), Mainz 1965, 10–14, hier 12f.

[29] *Brechenmacher*, Vatikan (wie Anm. 15) 195; *Wolf*, Papst (wie Anm. 21) 231f.

[30] Vgl. *Wolf*, Papst (wie Anm. 21) 232f.

[31] Vgl. *Brechenmacher*, Vatikan (wie Anm. 15) 198.

Santa Maria dell'Anima in Rom, Bischof Alois Hudal, Pius XI. die feierliche Verurteilung dreier fundamentaler Zeitirrtümer in einer Enzyklika oder einem „neuen Syllabus" vor: des totalitären Staatsbegriffs, des radikalen Rassenbegriffs und des radikalen Nationalismus[32]. Tatsächlich nahm das Heilige Offizium seine Arbeit auf. Die Gutachter erstellten einen Syllabus von zu verurteilenden Sätzen, wobei die rassistischen Passagen vorwiegend aus Hitlers „Mein Kampf" geschöpft waren. Die Konsultoren des Heiligen Offiziums hatten allerdings über den Gesamtduktus des Dokuments unterschiedliche Vorstellungen. Am Ende setzte sich ein Syllabus mit allen Irrtümern der Epoche durch, der auch den Kommunismus und den Faschismus mit umfassen sollte. Seit Ende 1936 verschoben die Kardinäle und der Papst das Projekt mehrere Male, schließlich auf unbestimmte Zeit.

Häufig wird die bislang nicht bewiesene These vertreten, dass das Staatssekretariat unter Pacelli bremsend agiert habe[33]. Auf Anregung der deutschen Bischöfe entstand Anfang 1937 jedoch ein Hirtenbrief des Papstes an die deutschen Katholiken, der als Enzyklika unter dem Namen *Mit brennender Sorge* auch an die Bischöfe weltweit versandt wurde. Darin wurden nicht nur die Umdeutung zentraler christlicher Begriff durch den Nationalsozialismus verurteilt und die deutschen Katholiken pastoral gestärkt, wie es bereits der Entwurf Kardinal Michael von Faulhabers vorsah. Pacelli nutzte die Enzyklika auch, um den NS-Staat öffentlich des Konkordatsbruchs anzuklagen. Rassismus und Antisemitismus waren hingegen keine Themen, die im Brennpunkt der Enzyklika standen[34]. Immerhin ließ der Papst, der seit dem Tod Kardinal Gaetano Bisletis 1937 den Vorsitz der Studienkongregation selbst ausübte, zu verurteilende rassistische Thesen an die katholischen Universitäten zur Widerlegung übersenden[35].

Die in Rom lehrende Forscherin Emma Fattorini hat, v. a. auf der Basis der Audienzprotokolle Pacellis und Domenico Tardinis, seit 1937 Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, für die letzten Jahre Papst Pius' XI. einige Aufsehen erregende Thesen formuliert[36]. Pius XI., der anfangs große Hoffnungen auf Mussolini richtete, sei in den dreißiger Jahren über dessen Annäherung an Deutschland und die Übernahme antisemitischer Diskriminierungen in das italienische Eherecht immer mehr verbittert gewesen. So habe der Papst dem Duce ausrichten lassen, er schäme sich nunmehr, Italiener zu sein[37]. Fattorini sieht den schwerkranken Pius XI. in dieser Phase als einsamen Papst, der sich immer mehr zu einem prophetischen Protest gegen den Rassismus, den Antisemitismus und den Faschismus durchgerungen habe. Dies habe zu einer geistigen Entfremdung zu dem sehr viel diplomatischer ausgerichteten Pacelli geführt[38]. Zum Beleg für diese These Fattorinis lässt sich eine bei Andrea Tornielli analysierte Begebenheit anführen: Ende November 1938 bat Lord Rothschild über den Kardinalerzbischof von Westminster den Papst, gegen die Rassendiskriminierung nach der „Reichskristallnacht" zu protestieren. Der Papst war zu krank, um sich mit der Sache zu befassen. Dafür schrieb Pacelli dem Kardinal, er solle Rothschild die Solidarität des Papstes versichern[39]. Zwar erschien so auch der Name des Papstes unter der Londoner Solidaritätserklärung, eine öffentliche Verurteilung der deutschen Vorgänge durch den Papst umging Pacelli damit aber.

Offenbar an der Kurie vorbei beauftragte der Papst auch den amerikanischen Jesuiten John La Farge, eine Enzyklika gegen den Rassismus auszuarbeiten, die feierlich die antirassistischen Teile des auf Eis gelegten Syllabus aufgriff[40]. La Farge beteiligte zwei Mitbrüder, darunter den Deutschen Gustav Gundlach, an der Ausarbeitung dieser Enzyklika. Drei nicht völlig identische Entwürfe liegen vor. Gerade derjenige von Gundlach bietet eine theoretisch ausgefeilte Gesellschaftstheorie und eine unmissverständliche Verurteilung jedes Antisemitismus[41]. Unvorsichtigerweise hatte man den Jesuitengeneral, der Pacelli nahe stand, eingeweiht. Dieser verschleppte das Verfahren[42]. Dann starb der Papst und Pacelli wurde sein Nachfolger. Die Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus verschwand damit in der Schublade. Gundlach benannte zumindest implizit Pius XII. als (Mit-)Verantwortlichen dieser Entwicklung, die er bedauerte[43].

Die These Fattorinis vom Gegensatz zwischen Pius XI. und seinem Nachfolger ist freilich dennoch etwas überspitzt formuliert, da Pacelli bei aller charakterlichen und theologischen Verschiedenheit doch als loyaler Mitarbeiter des Papstes fungierte. Dies unterschätzt und einige Fehler im Detail gemacht zu haben, werfen ihr Kritiker wie der Journalist Andrea Tornielli vor[44]. Dass Pacelli als Camerlengo des Kardinalskollegiums nach dem Tod des Papstes dessen faschismuskritische letzte Ansprache zum 10. Jahrestag der Lateranverträge nicht mehr veröffentlichte, gehörte zu seinen Pflichten. Dies macht Fattorini Pacelli zu Unrecht zum Vorwurf. Außerdem hat Pacelli den Text nicht vernichtet, sondern archivieren lassen[45]. Andererseits wird man aber auch nicht behaupten können, dass Pacelli als Papst diese geistigen Linien seines Vorgängers weiterentwickelt hätte. Dem entspricht, dass er nach seiner Wahl zum Papst von dem von seinem Vorgänger intendierten Bruch mit dem Hitler-Regime (Abzug des Nuntius etc.) abging und zu einer Politik der Verhandlungen mit Berlin zurückkehrte[46]. Bei zwei Strategiebesprechungen mit den bei der Papstwahl anwesenden Kardinälen aus Deutschland und Wien spielte die „Juden-Frage" deshalb keine Rolle[47].

V. Pius XII. und der Holocaust

Konnte sich das bislang Dargestellte auch auf die 2003 bzw. 2006 zugängliche vatikanische Aktenüberlieferung für den Pontifikat Papst Pius' XI. stützen, die freilich noch längst nicht umfassend aufgearbeitet ist, so sind wir für den Zeitraum ab 1939 auf sekundäre Überlieferungen und einige Vorabveröffentlichungen wie die *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* angewiesen[48]. In diese Zeit fällt nun aber die systematisch betriebene Ermordung des europäischen Judentums. Aufgrund der geschilderten Quellenlage können hier noch mehr als anderenorts alle Antworten nur vorläufig sein.

a) Was wusste der Papst?

Schon im März 1942 erhielt der Vatikan über den Nuntius in Bern erste Informationen über den Plan einer völligen Vernichtung der europäischen Juden[49]: Der Leiter des Genfer Büros des Jüdischen Weltkongresses, Gerhart Moritz Riegner, hatte mit Richard Lichtheim, dem Leiter der Genfer *Jewish Agency for Palestine*, ein Memorandum über die Verfolgung der Juden zusammengestellt. Im August 1942 versuchte er mit dem berühmten Riegner-Telegramm dann vergeblich, Briten und US-Amerikaner über den Massenmord an den europäischen Juden aufzuklären. Zu dieser Zeit erklärte Kardinalstaatssekretär Luigi Maglione zu den Informationen gegenüber dem amerikanischen Botschafter noch: „Wir haben Kenntnisse über die schlechte

[32] Vgl. *Hubert Wolf*, Pius XI. und die Zeitirrtümer, in: VfZ 53 (2005) 1–42; *Dominik Burkard*, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (= Römische Inquisition und Indexkongregation 5), Paderborn u. a. 2005.

[33] So besonders *Burkard*, Häresie (wie Anm. 32) 236–252.

[34] Eine Synopse des Entwurfs Faulhabers und der von Pacelli auf dieser Grundlage redigierten Enzyklika *Mit brennender Sorge*, 14. März 1937, in: *Albrecht*, Notenwechsel (wie Anm. 28) 402–443, Anhang Nr. 7.

[35] Reskript der Studienkongregation, 13. April 1938, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. IV: 1936–1939. Bearb. von *Ludwig Volk* (= VKZG.A 30), Mainz 1981, 505f, Nr. 473/II Anlage 1.

[36] Vgl. *Emma Fattorini*, Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa, Turin 2007.

[37] Ebd. 170.

[38] Vgl. ebd. 170–228.

[39] Vgl. *Andrea Tornielli*, Pio XII. Eugenio Pacelli. Un Uomo sul trono di Pietro, Mailand 2007, 284f.

[40] Vgl. *Georges Passelecq / Bernard Suchecky* (Hg.), Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung, München 1997.

[41] Vgl. Gustav Gundlach, Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Hgg., eingeleitet und kommentiert von *Anton Rauscher*, Paderborn u. a. 2001; *Tornielli*, Pio XII (wie Anm. 39) 277–279.

[42] Vgl. Gundlach an La Farge, 10. Mai 1939, *Gundlach*, Rassismus (wie Anm. 41) 180–184.

[43] Vgl. ebd.; dazu auch Gundlach an La Farge, 30. Mai 1940, ebd., 185–187.

[44] Vgl. *Tornielli*, Pio XII (wie Anm. 39) 289–298.

[45] Vgl. *Fattorini*, Pio XI (wie Anm. 36) 211–220; *Andrea Tornielli*, Pio XI e Pacelli. La censura che non c'era, www.ilgiornale.it/a.pic1?ID=181678, 30. Mai 2007.

[46] *Alessandro Duce*, La Santa Sede e la questione ebraica (1933–1945), Rom 2006, 90.

[47] Vgl. ebd. 92–94.

[48] Actes et documents du Saint Siège pendant la seconde guerre mondiale (= ADSS). I–XI. Hg. v. *Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini* und *Burkhart Schneider*, Città del Vaticano 1967–1981.

[49] Vgl. Nuntius Bernardini an Kardinal Maglione, 19. März 1943, ADSS VIII 466, Nr. 314.

Behandlung der Juden, aber keine Bestätigung einer globalen Vernichtung"[50]. Schon vorher hatte aber Nuntius Orsenigo am 28. Juli 1942 „schwer zu überprüfende Gerüchte über desaströse Transporte und sogar Massenblutbäder von Juden" nach Rom berichtet[51]; diese wurden zur selben Zeit aus Kroatien bestätigt[52]. Im Dezember 1942 informierte dann die Exilorganisation der polnischen Botschaft das Staatssekretariat über Details der Vernichtungsmaschinerie und sprach bereits von mehr als einer Million ermordeter polnischer Juden[53]. Spätestens jetzt konnte in Rom kein Zweifel mehr sein. Ähnlich alarmierende Berichte gingen aus Polen von Pirro Scavizzi[54] und vom Erzbischof von Riga ein[55]. Recht präzise Informationen gingen dem Heiligen Stuhl dann im März 1943 durch den apostolischen Delegaten in den USA zu, den späteren Kardinalstaatssekretär Amleto Giovanni Cicognani[56]. Aus derselben Zeit liegen Schreiben aus der Slowakei[57], aus Ungarn[58] und aus Russland vor[59]. Eine Notiz vom Mai 1943 beweist endgültig, dass man im Staatssekretariat zu diesem Zeitpunkt um die Ausmaße der nationalsozialistischen Verbrechen wusste[60]. Umstritten ist, wann die berühmten „Protokolle von Auschwitz", also Augenzeugenberichte, in Rom bekannt wurden. Der Mitherausgeber der *Actes et documents* Robert Graham SJ behauptete[61], dies sei nicht vor Oktober 1944 geschehen und man habe nie wirklich wissen können, was nur übertriebene Feindpropaganda gewesen sei, während Giovanni Miccoli glaubt, der Vatikan sei schon Monate vorher informiert gewesen[62].

b) Schweigen und uneigentliches Reden

Mit Beginn des Zweiten Weltkriegs machte sich der Papst eine strikte Überparteilichkeit zur Maxime. Diese Zurückhaltung Pius' XII. lag zum einen an seiner Prägung durch die Schule Gasparris und des Apollinare. Zum anderen dürfte das Scheitern der päpstlichen Friedensinitiative von 1917 eine Rolle gespielt haben, Pacellis erste große politische Mission als Nuntius in München. Damals hatte sich Benedikt XV. als Vermittler angeboten und Aussagen zu den konkreten Kriegszielen der kämpfenden Parteien gemacht. Pacelli hatte aus dem Scheitern der Initiative den Schluss gezogen, in Zukunft seine Überparteilichkeit streng zu wahren[63]. Ein öffentlicher und ausdrücklicher Protest gegen eine der Kriegsparteien war in seinen Augen mit dem Amt des Papstes nicht zu vereinbaren, der doch *padre commune* aller Katholiken sein sollte[64]. Pius XII. übte sich daher immer mehr in den Techniken des „uneigentlichen Redens". Er sprach nur allgemein und unkonkret von den während des Zweiten Weltkrieges begangenen Verbrechen und nannte Täter und Opfer nicht ausdrücklich beim Namen. Das gilt auch für die berühmte Weihnachtsbotschaft vom 24. Dezember 1942. In dieser gedachte Pius XII. der Hunderttausenden von Menschen, die „ohne eigene Schuld, zum Teil nur wegen ihrer Nationalität oder Rasse dem schnellen oder langsamen Tod" ausgeliefert seien. Diese Radioansprache wird oft als entscheidendes Argument gegen ein angebliches Schweigen des Papstes angeführt. Zweifellos dürfte den meisten aus der eher begrenzten Zuhörerzahl klar gewesen sein, wen und was er meinte. Tätern und Opfern Namen zu geben, vermied der Papst aber.

Jedenfalls ist eindeutig belegt, dass sich der Papst seiner Zurückhaltung gegenüber den Nationalsozialisten bewusst war. Den Berliner Bischof Konrad von Preysing lobte er zwar für sein mutiges Eintreten für die sogenannten Nichtarier. Er schrieb aber auch: „Den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten überlassen Wir es abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebungen sowie andere vielleicht durch die Länge und Psychologie des Krieges verursachten Umstände es ratsam erscheinen lassen, trotz der angeführten Beweggründe, ad maiora mala vitanda Zurückhaltung zu üben. Hier liegt einer der Gründe, warum Wir selber Uns in Unseren Kundgebungen Beschränkungen auferlegen [...]"[65]. Es gibt mehrere weitere Belege in seinen Briefen an deutsche Bischöfe, dass Pius XII. gegenüber dem Schicksal der Juden nicht gleichgültig war, dass er das von den Nationalsozialisten begangene Unrecht gerne deutlicher angeklagt hätte, sich aber eben selbst Zurückhaltung auferlegte[66].

Dies muss auch angesichts neuerer Versuche, den Vorwurf des Schweigens durch den Verweis auf seine Ursprünge genetisch zu destruieren, gesagt werden. Gegen Ende des Krieges und in der Nachkriegszeit wurde diese Anschuldigung nämlich zuerst von der sowjet-kommunistischen Propaganda erhoben. Aufsehen erregte die Behauptung eines rumänischen Geheimdienstoffiziers, Ion Mahai Pacepa, die sowjetischen und rumänischen Geheimdienste hätten Rolf Hochhuth gezielt tendenziöse Informationen zugeführt. Abstrus ist freilich Pacepas Story, drei rumänische Geheimdienstmitarbeiter hätten als Priester verkleidet Zugang ins Vatikanische Archiv zu betreffenden Dokumenten erhalten[67]. Und Giovanni Maria Vian, Historiker und seit 2007 Direktor des *Osservatore Romano*, hat gezeigt, dass der Vorwurf des Schweigens dem Papst zunächst von zwei französischen Intellektuellen gemacht wurde: von Emanuelle Mounier 1939 anlässlich des Überfalls Italiens auf Albanien und dann von François Mauriac 1951. Der Vorwurf hat damit seinen Ursprung im „renouveau catholique" und der katholischen „résistance" gegen das teilweise auch vom Episkopat unterstütze Vichy-Regime[68].

Der Papst rechtfertigte seine Haltung mit der Begründung „ad maiora mala vitanda". Für die Auslegung, was diese Übel seien, werden in der Forschung unterschiedliche Positionen angeboten, v. a. aber das Schicksal der Verfolgten oder besonders der deutschen Katholiken angeführt. Immer wieder wird auf die in der Retrospektive geschriebenen und als apologetisch einzustufenden Erinnerungen Schwester Pascalina Lehnerts verwiesen. Die Haushälterin des Papstes berichtet, Pius XII. habe ein Protestschreiben gegen den Judenmord verbrannt, als er vom Schicksal der getauften niederländischen Juden gehört habe[69]. Diese waren von den Deportationen durch die nationalsozialistischen Besatzer zunächst verschont geblieben. Nachdem die niederländischen Bischöfe aber allgemein gegen die Verschleppung der Juden protestiert hatten, weiteten die

[50] Notiz Kardinal Magliones zum Brief Taylors, ADSS VIII 665, Nr. 493.

[51] Nuntius Orsenigo an Kardinal Maglione, 28. Juli 1944, ADSS VIII 607f, Nr. 438, hier 608.

[52] Apostolischer Visitator in Zagreb Marcone an Kardinal Maglione, 17. Juli 1942, ADSS VIII 601f, Nr. 431.

[53] Polnische Botschaft an das Staatssekretariat, 19. Dezember 1942, ADSS VIII 755, Nr. 573; vgl. bereits die Notizen der Polnischen Botschaft, 3. Oktober 1942, ADSS VIII 670, Nr. 497.

[54] Der Bericht Pirro Scavizzis vom 7. Oktober 1942 ist zitiert in: ADSS VIII 669f, Anm. 4.

[55] Erzbischof Springovics von Riga an Papst Pius XII., 12. Dezember 1942, ADSS III 694–696, Nr. 448.

[56] Vgl. Apostolischer Delegat Cicognani an Kardinal Maglione, 26. März 1943, ADSS IX 206f, Nr. 117.

[57] Der undatierte Brief eines Pfarrers aus Pressburg ist zitiert in: ADSS IX 177f, Anm. 6.

[58] Vgl. die Einleitung der Hgg.: ADSS IX 41.

[59] Vgl. Notizen des Staatssekretariats, 16. März 1943, ADSS IX 189f, Nr. 100.

[60] Vgl. Notiz des Staatssekretariats, 5. Mai 1943, ADSS IX 274, Nr. 174.

[61] *Robert Graham*, Il „Protocolle di Auschwitz" e il Vaticano nel 1944, in: Civiltà Cattolica 147 (1996) 330–337.

[62] *Giovanni Miccoli*, I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah, Mailand ^{2}2007, 379f. – Im selben Werk auch 4–15 die wohl beste Zusammenfassung über den Wissensstand der Römischen Kurie zur Shoah.

[63] Vgl. hierzu *Pacelli*, Lage (wie Anm. 18) 33–47.

[64] Diese Prinzipien hatte Pacelli auch bereits in seiner Ansprache auf dem 34. Eucharistischen Kongress in Budapest vom 29. Mai 1938 klar ausgedrückt, wo er erklärte, die universale Sendung der Kirche verbiete es, sich in rein irdische Dinge einzumischen und den Standpunkt nur einer Partei zu ergreifen. *Tornielli*, Pio XII (wie Anm. 39) 274. Entsprechend zögerte er als Papst, die Friedenspläne des deutschen Vatikanbotschafters Ernst von Weizsäcker umzusetzen und konkrete Friedensvorschläge zu machen. Er war nur bereit, als Friedensmittler zu fungieren, obwohl er, wie der deutsche Diplomat, die alliierte Formel von der bedingungslosen Kapitulation Deutschlands für verhängnisvoll hielt. Dies zeigt *Jobst Knigge*, Der Botschafter und der Papst. Weizsäcker und Pius XII. Die deutsche Vatikanbotschaft 1943–1945, Hamburg 2008.

[65] Pius XII. an Bischof Preysing, 30. April 1943, in: Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe. Hg. von *Burkhard Schneider* (= VKZG.A 4), Mainz 1966, 235–242, Nr. 105.

[66] Pius XII. an Bischof Ehrenfried, 20. Februar 1941, in: ebd. 125–127, Nr. 66; Pius XII. an Bischof Bornewasser, 21. Februar 1942, ebd. 164–167, Nr. 79; Pius XII. an Kardinal Frings, 3. März 1944, ebd. 279–282, Nr. 119.

[67] So in der National Review vom 25. Januar 2007. Die abenteuerliche Geschichte, bei der man doch fragen müsste, was mit Zugang zum Vatikanischen Geheimarchiv gemeint sein soll und um welche Akten es sich gehandelt haben könnte, hält *Michael Hesemann*, Der Papst, der Hitler trotzte. Die Wahrheit über Pius XII., Augsburg 2008, 245–249, für nicht unglaubwürdig.

[68] *Giovanni Maria Vian*, Il silenzio di Pio XII: Alle origini della leggenda nera, in: AHP (2004) 223–229; zu Mauriac vgl. auch *Renato Moro*, La chiesa e lo stermino degli Ebrei, Bologna 2002, 206f.

[69] *Pascalina Lehnert*, Ich durfte ihm dienen. Erinnerungen an Papst Pius XII., Würzburg ^{5}1983, 117f. – Zu ihr vgl. *Martha Schad*, Gottes mächtige Dienerin. Schwester Pascalina und Papst Pius XII., München 2007.

Nationalsozialisten ihre Aktion auf die katholisch getauften Juden aus. Dagegen konnte aber Theo Salemink zeigen, dass die bei Pascalina berichtete Zahl von Deportationen viel zu hoch gegriffen war und dass der Erzbischof von Utrecht den Papst selbst zu entschiedeneren Maßnahmen aufgefordert hatte[70]. Außerdem fällt auf, dass der Papst die (überwiegend katholischen) Polen explizit als Opfer erwähnte, die Juden aber nicht; doch auch der polnische Bischof Karol Radoński (Włocławek) griff den Papst massiv wegen seines ungenügenden Redens an[71]. Hinzu kommt, dass der Papst immer wieder gegenüber den deutschen Bischöfen den Nutzen und die Pflicht zu energischem und mannhaftem Protest betont hatte[72]. Allein dies muss gegenüber dem von Montini früh ins Spiel gebrachten Argument, das sei die einzige verantwortungsethisch und damit sittlich richtige Tat gewesen[73], skeptisch machen, auch wenn es von Forschern wie Giovanni Sale[74], Andrea Tornielli[75] und Matteo Luigi Napolitano[76] weiterhin vertreten wird. Trotz zunehmenden Wissens um die Verbrechen im Osten wurde der Papst sogar eher noch zurückhaltender. Giovanni Miccoli kritisierte hingegen die vatikanische Haltung – das uneigentliche Reden und den diplomatischen Protest – schon im Jahre 2000 als antiquiert und der neuen Situation unangemessen. Der Konservativismus des kurialen Apparats, also der kirchlichen Führungsschicht, aber auch die Tradition und die Prägungen Pius' XII. hätten eine adäquate Antwort auf die neuen Dimensionen des Verbrechens verhindert[77]. Eine ähnliche Sicht vertritt Renato Moro, der zudem antijudaistische Vorurteile nachwirken sieht[78]. Auch Alessandro Duce (Parma) stellt in seiner recht ausgewogenen Synthese heraus, dass für Pius XII. die Frage nach den Juden nicht die höchste Priorität besessen habe, in seiner Sicht aber Teil einer Gesamtdynamik der Entfremdung der modernen Gesellschaft von der Kirche gewesen sei. Die Kirche trage also nach dem Papst keine Schuld, sondern der Laizismus[79].

Die entscheidenden Faktoren für den Papst wird man inzwischen sogar noch etwas genauer bestimmen können: a) Politisch rechnete der Papst anfangs mit einem Sieg Nazi-Deutschlands[80], war seit 1943 aber mit den Siegen der Alliierten in Sorge um Rom und den Vatikan. Diese mussten vor deutschen Vergeltungsmaßnahmen, Bombardements der Alliierten[81] und einer befürchteten kommunistischen Okkupation auf alle Fälle geschützt werden[82]. b) Rom, das hat Andrea Riccardi gezeigt[83], war aber für den Papst v. a. das Haupt und das Herz der Weltkirche. Der streng papalistisch und juridisch denkende Pontifex[84] dürfte keinesfalls die Regierung der Kirche als Führerin zu Gott und höchste Instanz auf Erden gefährden; so waren es ekklesiologische Gründe, die Pacelli im Gewissensdilemma seine Prioritäten setzen ließen. Das Papsttum als Haupt und Herz der Kirche sah er zudem in jener Tradition, in der er groß geworden war: als Vater aller Völker müsse der Papst über den Parteien stehen; Friedensvermittlung, nicht Parteipolitik sei seine Aufgabe. Die Bischöfe vor Ort sollten deshalb protestieren, nicht aber der Papst[85]. c) Dieses Dilemma scheint der Papst seit 1943 durch einen „Sprung in die Übernatur" kompensiert zu haben. Seine eigene Situation identifizierte er mit der Jesu am Kreuz[86]. Mehrfach hat der Papst offenbar mittels eines Fern-Exorzismus versucht, Hitler von seinen Verbrechen abzubringen[87].

Wichtiger noch scheint folgende Tatsache zu sein, auf die Philippe Chenaux hinweist: Gerade während des Krieges, als der Papst von den deutschen Verbrechen im Gefolge des Russlandfeldzugs hörte, lernte er die drei Geheimnisse von Fatima mit ihrer Kriegsprophezeiung, den Warnungen vor dem Kommunismus und der Ankündigung eines Papstattentats kennen. Sie scheinen bei ihm einen tiefen Eindruck hinterlassen zu haben[88]. Diese mystisch-identifikatorische Sicht scheint er auch auf die Geschichte und das Schicksal des jüdischen Volkes angewandt zu haben. In der Enzyklika *Mystici corporis* taucht zur selben Zeit nicht nur die traditionelle Theologie in Bezug auf das Judentum auf[89]. Folgende Stelle wird man zudem vor dem Zeithintergrund kaum rein geistig-allegorisch verstehen dürfen: „Fürs erste nämlich folgte auf den durch den Tod des Erlösers aufgehobenen Alten Bund der Neue. Damals wurde das Gesetz Christi mit seinen Geheimnissen, Satzungen, Einrichtungen und heiligen Bräuchen für den ganzen Erdkreis im Blute Christi besiegelt. [...] Am Kreuze also starb das alte Gesetz, das bald begraben und todbringend werden sollte."[90]

c) Konkrete Hilfsmaßnahmen und das Agieren der Kirche in der Slowakei, in Ungarn und in Kroatien

Durch die Fixierung auf das Schweigen des Papstes geraten die konkreten Hilfeleistungen für die Verfolgten häufig aus dem Blick. Die Spielräume, die der Papst sich durch seine Überparteilichkeit sicherte, waren zum wesentlichen Teil Voraussetzung für diese Hilfe. Zentral für deren Organisation war dabei das Vatikanische Informationsbüro unter dem damaligen Substituten Giovanni Battista Montini, den späteren Papst Paul VI.[91] Die umfassende vatikanische Hilfe für Kriegsgefangene hat Margherita Marchione dokumentiert[92]. In Osteuropa waren die päpstlichen Nuntien damit befasst, Juden das Untertauchen und die Flucht zu ermöglichen. In Istanbul agierte in

[70] Vgl. *Theo Salemink*, Bischöfe protestieren gegen die Deportation der niederländischen Juden, Mythos und Wirklichkeit, in: ZKG 116 (2005) 63–77; *ders.*, Der Vatikan und die niederländischen Juden 1943, in: ZKG 118 (2007) 110f. – De Witte / de Jong an Papst Pius XII., 10. Mai 1943, ADSS IX 287–289, Nr. 183. Dazu die Reflexionen Tardinis: Notizen des Staatssekretariats, 28. Mai 1943, ADSS IX 290f, Annex zu Nr. 183.

[71] Vgl. Bischof Radoński an Kardinal Maglione, 15. Februar 1943, ADSS III 736–739, Nr. 477.

[72] Vgl. die in den Anmerkungen 65 und 66 genannten Briefe.

[73] Vgl. den Leserbrief Montinis an *The Tablet* vom 23. September 1963, abgedruckt in: Osservatore Romano deutsch, 15. September 1989, 7.

[74] *Giovanni Sale*, Hitler, la Santa Sede e gli Ebrei. Con i documenti dell'Archivio Segreto Vaticano, Mailand 2004, 202. Der Mangel an Kenntnis deutscher Quellen und Literatur, der viele italienische Studien der letzten Jahre kennzeichnet, trifft ganz eklatant auf das Buch von Sale zu, der Berichte Orsenigos ohne Kommentar und Kontextualisierung bringt und dessen Bemühen um eine Apologie der Kirche deshalb geradezu hilflos wirkt. Vgl. hierzu *Rudolf Lill*, Als Nuntius beim Teufel, FAZ 10.08.2004, Nr. 184, 6.

[75] *Andrea Tornielli*, Pio XII. Il Papa degli Ebrei, Casale Monteferrato 2001.

[76] *Matteo Luigi Napolitano*, Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un papa (1939–1945), Rom 2002. Auch der deutsche Journalist Michael Hesemann vertritt diese Ansicht. *Hesemann*, Papst (wie Anm. 67) 176–178. Hesemann trägt unkritisch besonders die Argumente Pinchas Lapides und Pascalina Lehnerts zusammen, dazu immer wieder die mündlichen Äußerungen des Relators im Seligsprechungsverfahren, Peter Gumpel SJ.

[77] *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62).

[78] *Moro*, Chiesa (wie Anm. 68), v. a. 195–208.

[79] *Duce*, Santa Sede (wie Anm. 46) 412–418.

[80] *Michael Phayer*, Pius XII, the Holocaust, and the Cold War, Bloomington/Indianapolis 2007, 178.

[81] Vgl. *Harald H. Tittmann Jr.*, Inside the Vatican of Pius XII. The Memoir of an American Diplomate during World War II. Hgg. v. Harald H. Tittmann III, Doubleday / New York 2004, 65f.

[82] Vgl. *Phayer*, Pius XII. (wie Anm. 80) 80–89.

[83] *Andrea Riccardi*, Die „Romanitas" Papst Pacellis, in: Opus Iustitia Pax. Eugenio Pacelli – Pius XII. (1876–1958). Im Auftrag des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften, hg. v. *Philippe Chenaux, Giovanni Morello, Massimiliano Valente*, Regensburg 2009, 21–35.

[84] Nach der Enzyklika *Mystici corporis* empfangen die Bischöfe ihre Jurisdiktionsgewalt nicht aus der Bischofsweihe, sondern durch den Papst. Vgl. Pius XII., Enzyklika Mystici corporis, 29. Juni 1943, in: AAS 35 (1943) 193–248, hier 211f.

[85] Dies ist der Schlüssel zum Verständnis für den berühmten Brief an Bischof Preysing, in welchem der Papst zum öffentlichen Protest vom Berliner Bischof selber erklärte, sich Schweigen auferlegen zu müssen, aber die Protestkundgebungen der Bischöfe vor Ort zu unterstützen. Vgl. Pius XII. an Preysing, 30. April 1943, in: *Schneider*, Briefe (wie Anm. 65) 235–242, Nr. 105.

[86] *Lehnert*, Ich durfte ihm dienen (wie Anm. 69) 114, 188.

[87] *Wolf*, Papst (wie Anm. 21) 17; *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19), 195; *Hesemann*, Papst (wie Anm. 67) 160.

[88] Vgl. *Philippe Chenaux*, Pie XII. Diplomate et pasteur, Paris 2003, 255–261. Vgl. dort v. a. das Fazit: „La double consécration d'octobre 1942 marquait à l'évidence un tournant dans le pontificat. Le mystique avait pris le pas sur le diplomate. Le biographe de Pacelli ne peut faire abstraction de cette autre dimension de sa personnalité dans la mesure où elle fournit une des clés pour déchiffrer son comportement pendant la Deuxième Guerre mondiale". Ebd. 261.

[89] Vgl. hierzu *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 68.

[90] Vgl.: „Et primo quidem Redemptoris morte, Legi Veteri abolitae Novum Testamentum successit; tunc Lex Christi una cum suis mysteriis, legibus, institutis, ac sacris ritibus pro universo terrarum orbe sancita est Iesu Christi sanguine. [...] In Cruce igitur Lex Vetus mortua est, mox sepelienda est et mortifera futura, ut Novo Testamento locum cederet, cuius quidem Christus idoneos ministros Apostolos elegerat [...]". *Pius XII.*, Enzyklika (wie Anm. 84) 205f.

[91] *Francesca di Giovanni / Giuseppe Roselli* (Hg.), Inter armas caritas. L'Ufficio informazioni vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939–1947). I: Inventario, II: Documenti (= Collectanea Archivi Vaticani 52), Città del Vaticano 2004.

[92] Vgl. *Margherita Marchione*, Crociata di Carità. L'Impegno di Pio XII per i prigonieri della seconda guerra mondiale, Mailand 2006.

diesem Sinn etwa Giuseppe Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII.[93]

In den von den Deutschen besetzten oder abhängigen Staaten wurden auch diplomatische Interventionen für die verfolgten Juden unternommen, jedenfalls da, wo noch Einflussmöglichkeiten bestanden. Erwähnenswert ist eine Note des Staatssekretariats vom 1. April 1943, mit der die vatikanischen Diplomaten angewiesen wurden, die Deportationen aus der Slowakei, Kroatien und Italien nach Möglichkeit zu verhindern[94]. In der Slowakei war bekanntlich mit Tiso ein faschistischer katholischer Priester an der Macht; die kirchliche Hierarchie hatte aufgrund der Verfassung enormen Einfluss. Das Staatssekretariat versuchte durch seinen apostolischen Geschäftsträger, Giuseppe Burzio, Einfluss zu nehmen. Hinzu kamen zahlreiche Protestnoten an den slowakischen Botschafter in Rom. Vatikanische Maßnahmen halfen mit, einen Teil der slowakischen Juden zu retten; energische kirchenrechtliche Konsequenzen und öffentliche Proteste aber unterließ der Papst[95]. In Ungarn ließ der Reichsverweser Miklós Horthy nach internationalen Protesten (vor allem durch die USA und Schweden) im Juli 1944 die seit dem Frühjahr andauernden Deportationen stoppen. Nach vielfachen Appellen an den Papst und der Befreiung Roms hatte auch Pius XII. ein appellatives öffentliches Telegramm an Horthy gesandt; der ungarische Episkopat war in dieser Frage gespalten. Horthy wurde jedoch drei Monate später gestürzt und die Vernichtung ging weiter; trotz vielfacher Appelle ging der Papst nicht mehr an die Öffentlichkeit[96].

Ein dunkles Kapitel bildet die Rolle der katholischen Kirche in Kroatien unter dem faschistischen katholischen Ustascha-Regime seit 1941. Der kroatische Führer Ante Pavelić privilegierte die Kirche. Im Rahmen regelrechter ethnischer Säuberungen wurden zugleich hunderttausende orthodoxe Serben zwangsweise katholisch getauft oder ermordet. Auch Juden zählten zu den Opfern. Öffentliche Proteste erfolgten weder von Seiten des 1998 seliggesprochenen Zagreber Erzbischofs Alojzije Stepinac noch vom Papst. Auf diplomatischem Weg protestierte man immerhin gegen Zwangstaufen, ohne damit Erfolg zu haben. Im Staatssekretariat notierte man, die Verfolgungen seien nicht zu leugnen, aber von der feindlichen Propaganda maßlos übertrieben[97]. Matteo Luigi Napolitano kann nachweisen, dass Stepinac in beträchtlichem Umfang Juden zur Ausreise und Flucht verholfen hat[98].

Nach 1945 verhalfen aber führende Mitglieder der Römischen Kurie zahlreichen Ustascha-Verantwortlichen, aber auch anderen Kriegsverbrechern (ähnlich wie vorher jüdischen Verfolgten), zu Unterschlupf in extraterritorialen bzw. klaustrierten kirchlichen Einrichtungen und zur Flucht über die sogenannte Rattenlinie nach Südamerika. Uki Goñi hat hier aufgrund einer Vielzahl amerikanischer und englischer Geheimdienstquellen sowie Schweizer und (soweit nicht vernichtet) argentinischer Archive nicht nur die Fluchtlinien, sondern auch die unmittelbare Beteiligung und Planung durch den argentinischen Präsidenten Juan Domingo Perón rekonstruiert[99]. Dies geschah mit Wissen des päpstlichen Staatssekretariats und wohl auch des Papstes selbst[100], ein Faktum, das die Herausgeber der *Actes et documents* noch bestritten haben[101]. Die dahinterliegenden Motive Pius' XII. zu rekonstruieren, hat sich Michael Phayer zur Aufgabe gestellt: Grundlage war zunächst der nach der Wende im Krieg entstandene argentinische Plan, dass Deutschland nicht völlig besiegt werden, sondern Teil eines päpstlich vermittelten Waffenstillstands und dann antibolschewistischen Bündnisses mit anderen christlichen und faschistischen Staaten sein sollte[102]. Nach 1945 fürchtete Pius XII. besonders auch für Italien ein Erstarken des kommunistischen Jugoslawiens und versuchte deshalb, den Ustascha-Widerstand mit Pavelić an der Spitze zu unterstützen, sodass er diesem in Rom Asyl gewährte[103]. Als ab 1947 ein Umsturz gegen Tito unmöglich wurde, wurde auch Pavelić nach Lateinamerika abgeschoben. Dort wollte man in engem Zusammenhang mit den nationalkonservativen Regierungen die Flüchtlinge als Spezialisten gegen gefürchtete kommunistische Bestrebungen einsetzen. Deshalb beschränkte sich die römisch-kirchliche Fluchthilfe nicht nur auf Kroatien. Auch aus vielen anderen Ländern, etwa Deutschland, Österreich, Italien und Frankreich, wurden Faschisten, Nationalsozialisten, Kollaborateure und Massenmörder nach Südamerika importiert. Ohne nach Kriegsverbrechen zu fragen, war allein das katholische Bekenntnis oder wenigstens die antikommunistische Gesinnung entscheidend[104]. Neben dem einflussreichen kroatischen Priester Draganović[105] war hier Bischof Hudal einer der wichtigsten Drahtzieher. Er schaffte es, brutale Massenmörder wie Adolf Eichmann, Josef Mengele, Franz Stangl und Eduard Röschmann nach Lateinamerika in Sicherheit zu bringen. Später schickte er ihnen einen literarischen „Gruß übers Meer" hinterher[106].

d) Der Papst und die Deportation der Juden Roms

Intensiv wird schließlich über das Verhalten des Papstes bei der Deportation der römischen Juden am 16. Oktober 1943 diskutiert, nicht zuletzt, da es sich hier um den Kern des bekannten Dramas von Hochhuth handelt. Vor allem Susan Zucchotti[107] vertritt die These, der Papst sei schon im Vorfeld der Deportation informiert gewesen. Dies lässt sich freilich nicht sicher belegen, auch wenn man im Vatikan Schlimmes befürchtete[108]. Der deutsche Botschafter in Italien, Ernst von Weizsäcker, wurde, als der Papst am Tag der Razzia informiert wurde, in das Kardinalstaatssekretariat einbestellt. Über dieses Gespräch liegen die Notizen des Kardinalstaatssekretärs Luigi Maglione vor. Dieser habe erklärt, der Papst wolle nicht in die Lage kommen, eine Missbilligung auszusprechen, und alles vermeiden, was beim deutschen Volk die Meinung aufkommen lassen könne, etwas gegen die Interessen des deutschen Volks getan zu haben[109]. Legende ist es, dass daraufhin die Aktion, die von Hauptsturmführer Theodor Dannecker (nachdem militärische Führung und Botschaft dilatorisch agiert hatten) als Sondergesandtem geleitet worden war, gestoppt worden sei[110]. Auch ist die Behauptung der Herausgeber der *Actes et documents*, Magliones Worte seien ein „Protest" („pour protester") gewesen, kaum zu halten[111]. Susan Zuccotti kritisiert das Schweigen zur Deportation der Juden Roms „unter den Fenstern des Papstes" (Weizsäcker am 17. Oktober); ein Protest im Vorfeld hätte die römischen Juden gewarnt und die Razzia vielleicht gänzlich verhindert[112]. Schon der israelische Historiker Saul Friedländer, der sich v. a. auf deutsche Quellen stützte, beurteilte 1965 das Verhalten Pius' XII. gegenüber Weizsäcker sehr kritisch und vermutete eine zu

[93] Vgl. *Duce*, Santa Sede (wie Anm. 46) 263–316. – Allerdings wollte auch Roncalli wie Kardinalstaatssekretär Maglione dabei keinesfalls dem Zionismus Vorschub leisten. Vgl. *Moro*, Chiesa (wie Anm. 68) 199.

[94] Notiz des Staatssekretariats, 1. April 1943, ADSS IX 216, Nr. 217.

[95] Vgl. *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62) 386–399; *Walter Brandmüller*, Holocaust in der Slowakei und katholische Kirche, Neustadt an der Aisch 2003. Brandmüller vertritt die These, aufgrund der Kriegssituation seien solche energischeren Maßnahmen und Kirchenstrafen für den Heiligen Stuhl unmöglich gewesen.

[96] Vgl. etwa *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62) 374–386; *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 89–95.

[97] *Miccoli*, Dilemmi (wie Anm. 62) 415; *Ladislaus Hory / Martin Broszat*, Der kroatische Ustascha-Staat 1941–1945 (= Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 8), Stuttgart 1964.

[98] *Napolitano*, Pio XII (wie Anm. 76) 217–231.

[99] Vgl. *Uki Goñi*, Odessa. Die wahre Geschichte. Fluchthilfe für NS-Kriegsverbrecher. Aus dem Englischen von Theo Bruns und Stefanie Graefe, Berlin 2006. – Juden hingegen war die Einwanderung nach Argentinien verboten.

[100] „Die Öffnung der Nachkriegsarchive des Roten Kreuzes hat die Debatte, ob NS-Verbrecher bei ihrer Flucht nach Argentinien von der katholischen Kirche unterstützt wurden oder nicht, beendet. Zieht man die sonstigen Archivquellen hinzu, dann liegen die Beweise klar auf der Hand. Kardinäle wie Montini, Tisserant und Caggiano waren das Hirn des Fluchthilfeunternehmens. Bischöfe und Erzbischöfe wie Hudal, Siri und Barrère brachten die notwendigen bürokratischen Verfahren auf den Weg. Priester wie Draganovic, Heinemann und Dömöter unterschrieben die Pass-Anträge. Angesichts dieser nicht zu widerlegenden Beweise ist die Frage, ob Papst Pius XII. über diese Vorgänge Bescheid wusste, oder nicht, völlig naiv." Ebd. 236; zum direkten Engagement des Papstes für die Ustasche und Pavelić vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) v. a. 200f, 227–231, 245–248. – Dies ist eine Bekräftigung der Studie *Ernst Klees*, Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt a. M. ^{4}1991, die bereits auf archivalischen Studien im Archiv der Anima-Stiftung in Rom basierte.

[101] Vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 244.

[102] Vgl. *Goñi*, Odessa (wie Anm. 99) 24–44; *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 178–182.

[103] Vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 220–232.

[104] Vgl. ebd. 194 u. ö.

[105] Vgl. ebd. 231–251.

[106] Vgl. ebd. 203–207.

[107] *Susan Zuccotti*, Under His Very Windows. The Vatican and the Holocaust in Italy, New Haven 2002.

[108] Vgl. *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19) 26f.

[109] Notiz Kardinal Magliones, 16. Oktober 1943, ADSS IX 505f, Nr. 368.

[110] Vgl. *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19) v. a. 40–43.

[111] ADSS IX, 505, Regest zu Nr. 368, vgl. dazu *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 79f.

[112] *Zuccotti*, Under His Very Windows (wie Anm. 107) v. a. 157.

ausgeprägte Sympathie Pacellis für Nazideutschland[113]. Weizsäcker berichtete wenig später nach Berlin von dem Brief Bischof Hudals[114], in welchem dieser für den Fall von Deportationen einen päpstlichen Protest androhte. Wohl falsch ist eine Anmerkung der *Actes et documents*, die die mehr als fragliche Behauptung aufstellt, Pacelli hätte seinen Neffen Carlo geschickt und dieser hätte Hudal zu handeln befohlen[115].

Ein Abkommen Ende Oktober 1943 garantierte die Immunität der extraterritorialen Besitzungen und Gebäude des Vatikans. Hunderte von Juden und anderen Verfolgten konnten in diesen und in Klöstern in ganz Italien versteckt werden. Klaus Kühlwein geht davon aus, die römische Razzia habe den Papst zu dieser für die kirchlichen Einrichtungen äußerst riskanten Aktion aufgerüttelt[116]. Tatsächlich erließ der Papst selbst ausdrücklich die Order, auf die Klausur keine Rücksicht zu nehmen[117]. Die zahlreichen humanitären und praktischen Hilfen kirchlicher Einrichtungen und einzelner Geistlicher in den wichtigsten italienischen Städten hat Margherita Marchione dokumentiert[118]. Auch der Historiker und Gründer der Gemeinschaft Sant'Egidio, Andrea Riccardi, hat jüngst geschildert, wie verfolgte Juden von Katholiken versteckt wurden oder Hilfe bei der Flucht erhielten[119]. Dass diese konkreten Hilfeleistungen übersehen und einseitig nur das „Schweigen" des Papstes kritisiert würden, beklagt der römische Jesuit Giovanni Sale[120].

Eine neue und wohl schlüssigere Gesamtinterpretation dieser italienischen Vorgänge, die auf das gesamte Verhalten des Papstes ein neues Licht werfen, hat nun, nach Vorarbeiten von Robert Katz[121], Michael Phayer vorgelegt. Während der Papst Weihnachten 1942 und im Frühjahr 1943 noch relativ dezidiert von „Auslöschung" gesprochen hatte, vermied er es danach, die Verbrechen noch deutlich beim Namen zu nennen[122]. Hintergrund ist mit einiger Sicherheit die Kriegsentwicklung und die Bedrohung Roms, die Überzeugung (so Tardini), der Vatikan sei machtlos und das deutsche Interesse (zumindest im Außenministerium, bei den ihm untergebenen Diplomaten und den führenden Militärs in Italien), in Rom nicht als Kirchenverfolger in eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Papst zu geraten. Botschafter Ernst von Weizsäcker erhoffte sich den Vatikan gar als Friedensvermittler[123]. So bot sich für die Kurie die Lösung an, von der Deutschen Botschaft und dem Oberkommando Schutzbriefe für den Vatikan, die extraterritorialen Besitzungen und Klöster zu erhalten und die Juden über die Vertrauten der Deutschen Botschaft warnen zu lassen, was dann ja bekanntlich kaum Erfolg gezeitigt hatte[124]. Als man in Berlin die stillschweigende Sabotage der deutschen Stellen erkannte und den Schlächter Dannecker schickte, scheint das Gespräch Magliones mit von Weizsäcker eher eine Lagebesprechung gewesen zu sein. Der Brief Hudals wird dann letztlich die Idee Weizsäckers bzw. Albrecht von Kessels, Gerhart Gumperts oder General Rainer Stahels gewesen sein; so konnte Weizsäcker Berlin gegenüber eine Drohkulisse aufbauen, um zusammen mit der Kirche die noch nicht deportierten Juden zu schützen, ohne dass der Papst selbst öffentlich protestieren musste. Nur vor diesem Hintergrund scheinen die zahlreichen Schutzschreiben von Weizsäckers und General Stahels[125], die missglückte Warnung durch einen Vertrauten der Botschaft sowie der Brief Hudals verständlich.

VI. Schluss

Obwohl gerade das Verhalten des Papstes im Zweiten Weltkrieg am meisten umstritten ist, wird man nicht verkennen, dass eine umfassende Würdigung vor Öffnung der Vatikanischen Geheimarchive für diese Periode unmöglich ist. Mehr als 200.000 ungeordnete archivalische Einheiten warten hier noch auf eine Auswertung, bevor ein sicheres Urteil gefällt werden kann. Die Grundlinien seiner Strategie während des Krieges und angesichts des Holocausts lassen sich dennoch schon bestimmen. Die Forschung und die Archivöffnungen der letzten Jahre haben es ermöglicht, diese aus seinen theologischen Prägungen und Wertmaßstäben, die er während seiner römischen Ausbildung entwickelt hat, besser zu begreifen. Im Zentrum stand für diesen Papst die von ihm vertretene Theologie und Ekklesiologie, in die sich auch sein Bild vom Judentum einordnete. Hinzu kommt sein Verständnis des Papstamts, das – im Gegensatz zum späteren Zweiten Vatikanischen Konzil – im Papsttum die Quelle jeder jurisdiktionellen Vollmacht in der Kirche sah. Diese Klarstellungen können zu einem besseren Verstehen seines Verhaltens führen. Man sollte dabei aber nicht vergessen, dass seine Theologie des Judentums seit *Nostra aetate* nicht mehr die unsrige sein kann.

[113] *Saul Friedländer*, Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, Reinbek bei Hamburg 1965.
[114] Bischof Hudal an General Stahel, 16. Oktober 1943, ADSS IX 509f, Nr. 369.
[115] ADSS IX, 510 Anm. 3 und 4 zu Nr. 373.
[116] Vgl. *Kühlwein*, Warum der Papst schwieg (wie Anm. 19) 44–56.
[117] Vgl. den Fund Sandro Barbagallos von Durchschlägen, die auf den 25. Oktober datiert sind, FAZ, 21. April 2007, Nr. 93, 41.
[118] *Margherita Marchione*, Pio XII e gli ebrei, Rom 1999.
[119] *Andrea Riccardi*, L'inverno più lungo. 1943–44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma, Rom/Bari 2008.
[120] *Sale*, Hitler (wie Anm. 74) 201.
[121] Vgl. *Robert Katz*, The Battle for Rome: The Germans, the Allies, the Partisans, and the Pope, September 1943–June 1944, New York 2003.
[122] *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 68.
[123] Vgl. *Knigge*, Botschafter (wie Anm. 64).
[124] Vgl. *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 72–75.
[125] Vgl. *Ernst von Weizsäcker*, Erinnerungen, München / Leipzig / Freiburg i. Br. 1950, 361; *Phayer*, Pius XII (wie Anm. 80) 72f; *Knigge*, Botschafter (wie Anm. 64) 81.

Am 6. Mai 2009 hielt der langjährige Schriftleiter der Theologischen Revue, Prof. Dr. Harald Wagner, seine Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Im Folgenden veröffentlichen wir den Text der Vorlesung. Der mündliche Stil wurde beibehalten.

„Crux probat omnia" – Elemente einer katholischen Kreuzestheologie im Rahmen einer Theologie des Bildes

Mancher von Ihnen hatte vielleicht, so wie ich als Kind, folgendes Erlebnis: Am katholischen Feiertag Fronleichnam verrichteten evangelische Landwirte ganz bewusst harte Feldarbeit, denn dieser Feiertag brauchte sie weiter nichts anzugehen. Ihre katholischen „Gegenüber" fuhren lieber am Karfreitag Mist, denn sie wussten ja, dass an diesem Tag vor allem die Protestanten „feierten" – für die Katholiken war es ein bloßer Gedenktag. Dies musste im katholischen Denken auch so sein, denn der Karfreitag war ja immer schon überstrahlt vom Osterfest, und während wir Ministranten in der Sakristei auf den Beginn der Karfreitagsfeier warteten, lagen in der Ecke schon die Utensilien für die Osternachtfeier, für das Fest der Auferstehung Christi, bereit. Eine gewisse Minderschätzung des Kreuzes durch die Jahrhunderte, mindestens seit der Reformation, auf der katholischen Seite ist nicht zu übersehen, wohingegen der Protestant sein gesamtes christliches Leben eben am Kreuz festmachte. Ich frage im Folgenden nach dem Sinn solcher Positionen, besonders aber danach, was es mit dem Kreuz im katholischen Denken auf sich hat. Das Ergebnis wird sein, ich darf es hier vorwegnehmen, dass der katholische Theologe und Christ mit Martin Luther bekennen muss: „Crux probat omnia."

Beginnen wir mit einem Blick auf das II. Vatikanische Konzil. Dieses Konzil hat ein weitgehend neues Offenbarungsverständnis mit sich gebracht. Offenbarung ist nicht mehr, wie noch in den Texten des I. Vatikanums, instruktionstheoretisch strukturiert – in dem Sinne, dass Gott dem Menschen eine Reihe von Lehrsätzen zum Glauben vorlegen würde, auf die der Mensch von sich aus nicht käme – sondern der Ansatz ist kommunikationstheoretisch. Mit anderen Worten: Der Offenbarer-Gott öffnet dem Menschen „sich

selbst und das Geheimnis seines Willens, dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und der göttlichen Natur teilhaftig werden" (DV I,2). Etwas später heißt es in der Offenbarungskonstitution: „Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewige Entscheidung seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen" (DV I,6). Daraus folgt mindestens, dass es sich bei der Offenbarung eben nicht, wie angedeutet, um eine Summe von Lehrsätzen handelt, sondern dass Gott im Kreuzestod Jesu Christi das Heil des Menschen wirkt. Aus verschiedenen zentralen Stellen in den Konzilstexten, die inhaltlich von der Verkündigung der Kirche reden, lässt sich schlussfolgern, dass das den Menschen anzusagende Handeln Gottes eben vor allem in der Verkündigung des Kreuzesmysteriums besteht. Bringt man den Inhalt dieser Verkündigung auf einen Punkt, dann kann man mit Johannes formulieren: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird" (Joh 3,15f). Es ist eine klare und zentrale Aussage der christlichen Theologie, dass die Menschen durch Sterben und Tod Jesu Christi in die Gemeinschaft mit Gott gerufen sind. Dass Christus am Kreuz gestorben ist, lässt sich, ebenso wie die Deutung dieses Todes, aus dem Zeugnis der Schrift selbst entnehmen. Wie aber kann man von diesem empirisch zugänglichen Ereignis auf das Geheimnis des göttlichen Willens zurückschließen? Dazu empfiehlt es sich, eine Erkenntnis von Karl Rahner heranzuziehen.

Von Karl Rahner stammt die theologische Einsicht: „Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt." Unter „Ökonomie" sind die Ausführungen Gottes vor allem in Schöpfung und Erlösung verstanden. Rahner hält sich hier an die Vorstellung der Kirchenväter, die sinngemäß ebenso argumentierten. Die Trinität, die sich in der Heilsökonomie zeigt, ist die immanente und umgekehrt. Die Offenbarung aber, von der wir in der Theologie reden, ist Gottes Selbstoffenbarung, d.h. Gottes Selbstmitteilung. Die (geoffenbarte und mitgeteilte) ökonomische Trinität und die immanente sind identisch, weil die Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen durch den Sohn keine wirkliche *Selbst*mitteilung Gottes wäre, wenn das, was Gott im Sohn und im Geist für uns in der Welt ist, Gott selbst nicht zu eigen wäre. Die Vergöttlichung des Menschen, von der die Rede ist, führt zu der Selbstmitteilung Gottes selbst. Der Satz, den Rahner aufstellt, hat also eine deutlich soteriologische Spitze. Gott wird Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde (Athanasius). Man denke auch an die spätere Lehre von den sogenannten Appropriationen. Hier wird gesagt, *wie* Gott mit uns und für uns ist, aufgrund der Beziehungen in der Trinität (relationes, sagt die Schulsprache). Diese Grundeinsicht Rahners ist in der Theologie in hohem Maße rezipiert worden und eigentliche Kritik bezieht sich eher auf Marginalia, vor allem von Seiten von Yves Congar, der, vereinfacht gesagt, den Gedanken äußerte, dass dieser Satz Rahners nicht umkehrbar sei. Ohne Zweifel steht aber fest, dass uns die immanente Trinität nur als ökonomische zugänglich ist. Die ökonomische Trinität enthüllt sozusagen die immanente. Dazu mit Recht Congar: „Es muss uns aber zurückhaltend machen, wenn wir sagen: Und umgekehrt."

Was sagt uns nun das Kern-Ereignis von Kreuzigung und Tod im Rahmen dieses Rahnerschen Satzes über Gott? Wir können es so ausdrücken: Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes. Wenn wir zurückkehren zu der Tatsache, dass die Offenbarung Gottes nichts anderes als dessen Selbstaussage ist, die Theologie jedoch um diese Selbstaussage kreist, dann ist der Tod Jesu am Kreuz das Grundmerkmal aller Theologie. Die Frage nach dem Kreuz ist nicht die einzige Frage, die Theologen stellen, aber es ist die zentrale! Es ist wie die Tür zu den eigentlichen Problemen und Fragen der Theologie. Alle christlich verantworteten Aussagen über die Geschichte, über die Kirche, über den Glauben und über die Eschata können eigentlich nur von der Vielfalt des Kreuzes her recht angegangen und beleuchtet werden. Die Sendung Jesu sollte sich in seiner Verlassenheit am Kreuz vollziehen, um Gott selber so als den Ausgestoßenen, Verlassenen und Erniedrigten aufzuzeigen. Zwar haben Botschaft und Sendung Jesu mit Erfüllung des Menschseins und mit Freude zu tun. Aber es ist doch mit Johann Baptist Metz festzuhalten, dass Jesus Christus am Kreuz „keinen Trost mehr hatte, keinen Engel, keine Sterne, keinen Vater im Himmel, nurmehr das einsam leidende Herz, das kühn genug war, sich dieses Abenteuer zuzutrauen. ‚Bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz.' (Phil 2,8) [...] Alles ward ihm schließlich genommen, auch die Liebe selbst, die ihn ans Kreuz getrieben hatte; er kostet sie nicht mehr [...] Gottes barmherzige Hände tragen nicht mehr. Sein Angesicht leuchtet nicht heiter und mild über der Passion des Sohnes, es zeigt ihm den finster abweisenden Blick des Nichts und der Verlorenheit, der Gott-losigkeit. Ausgespannt zwischen einer Erde, die sich ihm verweigert und ihn über sich hinausstemmt und einem Himmel, in dessen graues, antlitzloses Firmament das Nein Gottes zum sündigen Menschen geschrieben ist, vollendet sich – ecce homo – das Schicksal des Menschensohnes. Jesus zahlt den Preis der Vergeblichkeit, er ist ganz arm geworden – ‚den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit.' (1 Kor 1,23)."[1] Das Gericht über den Menschen ist gesprochen, aber zugleich ist der Mensch unwiderruflich gerettet. Die Erniedrigung Jesu am Kreuz entspricht der Verlassenheit Gottes selbst.

Wird der gekreuzigte Jesus – wie im Kolosserbrief, auf den ich später genauer eingehen möchte –, wird der Gekreuzigte also das Ebenbild des unsichtbaren Gottes genannt, so heißt das: Gott selbst ist nicht mächtiger als in Ohnmacht und Erniedrigung. In der absoluten Hingabe an den Tod hat Gott an sich selbst gelitten (Kenosis). So wie der Sohn den Menschen erkennbar war als ein Leidender, Gejagter, Gequälter und Sterbender, so ist der Sohn in der Trinität der vom Vater ins Leiden Hineingegebene. Der Sohn erleidet in seinem Sterben am Kreuz die Verlassenheit vom Vater, der Vater erleidet in seiner Liebe und dem Schmerz des Sohnes den Tod des Sohnes. Jürgen Moltmann fasst in seiner tiefschürfenden Studie das so skizzierte trinitarische Ereignis zusammen, das als trinitarisches auch den Geist einschließen muss: „Der Sohn erleidet in seiner Liebe den Schmerz und Tod auch des Vaters. Und was als Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn hervorgeht, muß Geist genannt werden. Er ist als Band der Liebe die Hingabe des Vaters an den Sohn."[2] Freilich ist der Geist, der dem verlassenen Sohn Liebe schafft, auch der Geist, der die Toten lebendig macht. Da nun im „pro nobis" des Kreuzes unsere Heilung steht, ist auch die Mitte der Selbstoffenbarung Gottes das *mysterium crucis*. Und so muss auch in jedem Bereich der katholischen Theologie die Kreuzestheologie in der Mitte stehen – eine Theologie, die vom Kreuz her denkt! Zwar hat die Theologie das ganze Leben Jesu und seine Botschaft unverkürzt weiterzusagen und zu bedenken. Dazu gehört, dass es eine frohe Botschaft ist, die er verkündet. Dennoch ist festzuhalten, dass das Leiden Jesu das Leiden Gottes selber ist. Das Widergöttliche in der Welt entspricht der Vergänglichkeit von allem, die Hinfälligkeit und das Sterben korrespondieren dem Gott, der sich dem Schmerz ausgeliefert hat. In der Passion Christi kommt zum Ausdruck, dass Gott selbst sich auf die Seite seiner leidenden Kreatur gestellt hat. Das ist nicht billiger Trost für den leidenden Menschen, sondern darin liegt auch die Verheißung, dass die Schöpfung eine gemeinsame Zukunft mit Gott hat, wie sie ja in der Auferweckung des Sohnes schon bei Gott angekommen ist.

Wir erreichen mit einer solchen *theologia crucis* nicht nur, dass die Mitte der Theologie klar bestimmt ist, sondern wir sind auch dort angekommen, wo der Mensch im besonderen Maße Gott und sich selber in Frage stellt, wo er gequält wird und sich selbst der Passion unterzieht – wir sind angekommen beim Problem des Leidens. Damit ist unser Erkennen auch bei Luther angekommen: crux probat omnia. Was er meint, hat er einmal sehr eindrucksvoll an der Auslegung von Exodus demonstriert, wo von der Begegnung mit Gott die Rede ist. „Dann sagte Mose: ‚Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen.' Der Herr gab zur Antwort: ‚Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen und der Name des Herrn soll vor dir ausgerufen werden. Ich gewähre Gnade wem ich will und ich schenke Erbarmen wem ich will.' Weiter sprach er: ‚Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.' Dann sprach der Herr: ‚Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen (posteriora). Mein Angesicht aber kann niemand sehen.' (Ex 33,18–23)". Mose möchte Gott sehen, aber Gott bedeutet ihm, dass er zwar vorüberziehen werde, aber dass der Mensch ihn nicht schauen könne, wie er aussieht. Er sieht Gott nur von hinten („posteriora"), nicht aber „ex operibus" ist Gott zu erkennen, sondern er ist primär dort, wo er den Menschen als dunkel, widergöttlich, ungöttlich, ja, so Luther, als fratzenhaft erschien. Es gibt nur einen

[1] Metz, J. B.: Armut im Geiste. Passion und Passionen, Münster 2007, 24.

[2] Moltmann, J.: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München ^{3}1976, 232.

einzigen Weg der wirklichen Gotteserkenntnis – per passionem et crucem. Die Sinndeutung des Leidens wird darin gesehen, dass der leidende Mensch unmittelbar mit dem leidenden Christus zusammen gesehen wird. Deshalb ist der Gott, an den Christen glauben, immer der leidende, der sich schenkende Gott. Dies alles wird sehr treffend von Jürgen Moltmann zusammengefasst, wenn er sagt: „Wenn man das Kreuz Jesu als Gottesgeschehen zwischen Jesus und seinem Gott und Vater versteht, so wird man genötigt, trinitarisch vom Sohn und vom Vater und vom Geist zu sprechen. Die Trinitätslehre ist dann keine unerschwingliche und unpraktische Gottesspekulation mehr, sondern nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi in ihrer Bedeutung [...] für das Leben der bedrängten Natur [...] Der Inhalt der Trinitätslehre ist das reale Kreuz Christi selbst. Die Form des Gekreuzigten ist die Trinität. Was ist dann das Heil des Menschen? Nur wenn alles Unheil, die Gottverlassenheit, der absolute Tod, der unendliche Fluch der Verdammnis und das Versinken im Nichts in Gott selbst ist, ist die Gemeinschaft mit diesem Gott das ewige Heil, die unendliche Freude, die unzerstörbare Erwählung und das göttliche Leben. Die ‚Entzweiung' in Gott muß den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten. In ihr muß man die Verstoßung, den Fluch und das endgültige Nichts selber erkennen. Zwischen dem Vater und dem Sohn steht das Kreuz mit seiner ganzen Härte der Verlassenheit. Bezeichnet man das innere trinitarische Leben als ‚die Geschichte Gottes' (Hegel), so hat diese Geschichte Gottes den ganzen Abgrund der Gottverlassenheit, des absoluten Todes und des Nicht-Gottes in sich. Die im Kreuzestod Jesu auf Golgota konkrete ‚Geschichte Gottes' hat darum alle Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte in sich und kann darum als die Geschichte der Geschichte verstanden werden [...] Es gibt kein Leiden, das in dieser Geschichte nicht Gottes Leiden, Tod geworden wäre. Darum gibt es auch kein Leben, kein Glück und keine Freude, die nicht durch seine Geschichte in das ewige Leben, die ewige Freude Gottes integriert werden [...] Die Geschichte in Gott zu denken aber heißt zuerst, Menschsein als Teilnahme am Leiden und Sterben Christi zu verstehen, und zwar das ganze Menschsein mit allen seinen Aporien und Unheimlichkeiten."[3]

Woher kommt diese grundsätzliche Erkenntnis der Einheit zwischen Vater und Sohn, die hier unter dem Aspekt des Leidens vorgestellt wurde? Sie kommt aus der frühen Glaubensgeschichte, beispielhaft aus dem Kolosserbrief, aus dem Johannes-Evangelium und aus dem Ringen um die Aussagen des Konzils von Nizäa.

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten. Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen" (Kol 1,15–19). Der Bildbegriff, der hier vorliegt und Jesus als Bild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborenen aller Schöpfung bezeichnet, stammt aus der „Logos-Sophia-Spekulation" und damit aus der ältesten christologischen Reflexion. Hier wird Jesu Verhältnis zu Gott und damit zu den Menschen zum Ausdruck gebracht. Der Apologet Athenagoras schreibt gegen Ende des 2. Jh.s: „Sohn Gottes ist der Logos des Vaters, als vorbildlicher Gedanke und schöpferische Kraft. Denn alles ist nach ihm und durch ihn gemacht. Der Sohn Gottes ist der Gedanke und das Wort des Vaters, er ist dem Vater das Ersterzeugte, nicht als ob er geworden wäre, denn von jeher hatte Gott als ewiger Gedanke selbst das Wort in sich, da er nie ohne das Wort ist." Ähnlich schreibt Theophilos von Antiochien: „Als Gott das schaffen wollte, wozu er sich entschlossen hatte, zeugte er das aus sich heraustretende Wort, den Erstgeborenen aller Schöpfung." Wohlgemerkt ist dabei nicht an die Inkarnation gedacht, sondern an einen innergöttlichen Vorgang. In der Gegenwart sagt Karl Barth: „Jesus Christus war auch so im Anfang bei Gott, wie alle Kreatur und ihre ganze Geschichte in Gottes Plan und Denken bei Gott war. Er war es aber nicht nur so, er war es zugleich als der Erstling aller Kreatur, er war es, indem er selber das Dekret Gottes, die inhaltlich bestimmte göttliche Entscheidung hinsichtlich aller Kreatur und ihrer ganzen Geschichte war."[4] Als Mensch ist Christus die *causa finalis*, das letzte Ziel der gesamten Schöpfung. Gott hat mit seinem Schöpfungsplan alles auf ihn hin geordnet. In einer Zeit, die starke Einflüsse aus einer pluralistischen Sicht der Religionen erhalten hat, darf man auch an Friedrich Heiler erinnern, der sagt, dass die Geschichte der Religionen eine Geschichte der Offenbarung Gottes sei. Christi Wirken könne nicht auf die biblische Heilsgeschichte eingeschränkt werden. Christus habe sich längst auch in den Religionen bezeugt, zwar nicht der in Jesus von Nazareth inkarnierte, aber der prä-inkarnierte universale Christus.

Der im Vorfeld des Konzils von Nizäa von Arius gebildete Entwurf ist dem hellenistischen und neuplatonischen Denken der Zeit nachgebildet. Er wollte verständlich machen, dass das oberste Sein (bei Plotin ‚das Eine') singulär bleibt und von keinem zweiten Wesen erreicht werden kann. Alles Seiende auf Erden ist umschlossen von Gott, doch das Seiende ist nicht in der Lage, ihn zu erreichen. Der Sohn ist auch nicht in der Lage, den Vater zu erkennen, wie er in sich selber ist. Der Sohn kann nicht das vollkommene Bild Gottes sein. Dagegen beharren die Gegner des Arius auf der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, und dies im Rückgriff auf Athanasius, der oft das Johannesevangelium als Nachweis heranzieht: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14,9).

Christoph von Schönborn beschreibt das Denken des Athanasius m. E. richtig so: „Zwischen göttlichem Urbild und göttlichem Abbild besteht kein Seinsgefälle mehr. Im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie verliert der Bildbegriff jeden Anstrich einer Inferiorität. Der Sohn ist das wesensgleiche Bild des Vaters, das Wort hat nicht einfach Teil an Gott, es ist Gott. Im Wort hat Gott ein Bild seiner selbst, das ihm an Würde und Wesensgleichheit entspricht."[5] Mit der Annahme der Menschheit hat Gott den Menschen *ganz und gar* angenommen. Nur weil Gott seinen Sohn hat Mensch werden lassen und ihn dahingegeben hat „pro nobis", kann der Mensch gerettet werden, d. h. er ist schon gerettet! Die soteriologische Grundkomponente des Athanasius, im Übrigen aber auch des Arianismus, ist unübersehbar, wenn auch mit je anderen Konsequenzen. Der Sohn als Bild des Vaters kann den als Bild Gottes erschaffenen Menschen nur wiederherstellen, wenn der Sohn ganz im Vater ist und der Vater ganz im Sohn. Der Sohn Gottes ist das wesensgleiche Bild des Vaters, das die Menschheit dadurch mit Gott versöhnt, dass der Mensch Gott ähnlich wird. Entscheidend ist die Tatsache, dass Gott selbst das menschliche Schicksal bis zum Tod durchleidet, weshalb der Mensch auch in seinem Leiden immer schon und ganz bei Gott aufgehoben ist.

Hilfreich, auch für christliche Existenz heute, ist noch ein Blick auf die Johannes-Literatur. „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen und er wird ihn bald verherrlichen" (Joh 13,31). Die Erlösung der Menschheit durch den Sohn Gottes ist nur möglich aufgrund der Annahme der Menschheit durch den Logos. Das heißt dadurch, dass der Sohn Gottes „zum Menschensohn" geworden ist. Dies denkt Johannes in letzter Konsequenz für den Menschen weiter: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod" (1 Joh 3,14). Vielleicht liegt in dieser Perspektive die Wurzel für die spätere unterschiedliche Deutung des Kreuzes in der evangelischen und katholischen Theologie. Der Christ ist gerufen in seiner Kreuzesnachfolge *Täter* der Botschaft zu sein, nicht nur sich ihrer zu erinnern! Das Wissen um die Erlösung der Menschen durch Jesus Christus resultiert für Johannes nicht nur aus der einmaligen Passion und Auferstehung des Herrn, sondern in erster Linie aus der Liebe zum Nächsten, die das Erlösungsgeschehen immer wieder und jedes Mal neu in Erinnerung ruft, es erneuert uns dadurch, dass das ewige Reich Gottes geheim beginnt und das Wunder der Geburt der Ewigkeit ist. Im Miteinander und Füreinander der Menschen ist das Bild Christi sichtbar – und damit Gott selbst. „Wenn jemand sagt: ‚Ich liebe Gott', aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht" (1 Joh 4,19). Wir treten in Jesu Nachfolge ein, indem wir die Schwestern und Brüder lieben, und wir versündigen uns an der Erlösung durch den Kreuzestod und die Auferstehung, wenn wir nur in schweigsamer Ergriffenheit uns daran zurückerinnern und nicht die Konsequenz für uns daraus ziehen, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat (vgl. Joh 13,34). Nachfolge geschieht nicht durch Erinnerung, sondern durch die praktisch tätige Nächstenliebe, durch die der Mensch allein zu Gott gelangt, denn „wer nicht liebt, bleibt im Tod" (1 Joh 3,14). Deshalb behält die „Menschheit Jesu" eine ewige

[3] Ebd., 232–233.

[4] Barth, K.: Die kirchliche Dogmatik. Studienausgabe Bd 10. II, Die Lehre von Gott, 2 §§ 32–33, Gottes Gnadenwahl, Zürich 1988, 112.

[5] Schönborn, C.: Die Christus-Ikone, Wien ^{2}1998, 24.

Bedeutung für unser Gottesverhältnis.[6] Die Offenbarungstheologie des Johannes geht mit der Entäußerungstheologie (Kenosis) eine notwendige Verbindung ein. „Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbar, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat" (1 Joh 4,9f). Von Karl Rahner stammt auch der nachdenkenswerte Satz, dass die eigentliche Vollendung unseres Gottesverhältnisses auf Erden darin besteht, „das Kleine im Großen, das Umgrenzte in der Grenzenlosigkeit, das Geschöpf (es selbst!) im Schöpfer"[7] zu finden. Gott hat sich im Menschgewordenen der Welt mitgeteilt und darum bleibt dieser der Christus in Ewigkeit. Und noch einmal Rahner: „Wir können über das Absolute reden ohne das nicht absolute Fleisch des Sohnes. Aber den Absoluten wahrhaft finden kann man nur in ihm, in dem die Fülle der Gottheit in der irdenen Scherbe seiner Menschheit geborgen ist."[8] Andererseits beinhaltet das christliche Bilderverständnis vom Logos auch notwendig die Wesenseinheit von Vater und Sohn, weil nur so die Erlösung durch Tod und Auferstehung des Menschensohnes angenommen werden kann. Die Offenbarung im Fleisch enthüllt zum einen das grenzenlose Bekenntnis Gottes zu den Menschen, das im Kreuz gipfelt, zum anderen das Bekenntnis des Menschgewordenen zu Gott dem Vater, der ihn, den Sohn, in den Tod gegeben hat.

Die Überlegungen, die ich Ihnen vorgetragen habe, haben eine Reihe von Impulsgebern. Vielleicht an erster Stelle sollte man die Mystik nennen, mit ihrem Wissen um die Verborgenheit Gottes, die Erfahrung von Dunkelheit und Anfechtung, die enge Verknüpfung von Theologie und Erfahrung, den Gedanken einer tiefen personalen Einheit mit Gott, oft bis hin zum Bild von Braut und Bräutigam und zum Motiv der Vergöttlichung (*unio mystica*). Im Anschluss daran der gesamte Gedankenkomplex Martin Luthers, den Heiko Oberman auf den ungefähr so zusammenzufassenden Satz gebracht hat: Für Luther bedeutet die Umarmung Christi nicht lieblichen Genuss, sondern Tod und Hölle. Aber gerade so wird die Verbindung mit dem gekreuzigten Christus zur anfechtenden und dadurch rettenden Erfahrung. Es ist die Erfahrung Gottes in der konkreten Gestalt des gekreuzigten Christus. Wer sich überhaupt mit katholischer Kreuzestheologie befassen möchte, ist bestens bedient mit der großartigen Untersuchung meines Schülers Peter Lüning „Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münster 2007)", deren Lektüre beiden Mist fahrenden Bauern empfohlen sei: dem evangelischen und dem katholischen. Die Theologen unter uns haben natürlich Linien erkannt, die zurückführen zu einigen Großmeistern katholischer Theologie des 20. Jh.s, allen voran Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar.

Was wollte ich Ihnen mit meinen Ausführungen vermitteln? Das Kreuz ist kein Dekorativum der Theologie oder nur ein Erkennungszeichen des Christlichen, wenn es apart sogar von Männern um den Hals getragen wird. Es ist die Mitte, aus der alles lebt und wächst und sich als Ursprung und Inhalt der Offenbarung erweist. Wir können nicht mehr hinter das Kreuz zurück, weil es die absolute Selbstoffenbarung Gottes ist. Das Kreuz hatte nicht nur bei Luther seinen klaren, nämlich zentralen Standort in der Theologie, sondern auch bei einer Reihe von katholischen Theologen, z. B. wie angedeutet bei Mystikern, bei Erich Przywara, bei Edith Stein, Karl Rahner, ebenso wie bei Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel und anderen. Dringende Aufgabe wäre es, auch nicht-dogmatische Traktate und Zusammenhänge bis hinein in die Moraltheologie noch einmal durch kreuzestheologische Ansätze zu hinterfragen und zu überprüfen, denn: „Crux probat omnia". Denn das Kreuz produziert jeden wichtigen Gedanken in der Theologie, beweist den Wert einer theologischen Aussage und prüft ihn, anerkennt den Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit und schenkt ihm seine eigentliche Würde, die er nach paulinischer Aussage nur als Bild des Sohnes haben kann. Hier werden auch bildtheologische Ansätze zu wichtigen und stützenden Elementen. Wobei freilich viele Einzelzusammenhänge noch geklärt werden müssen, auch in Bezug auf die poetische Dogmatik von Alex Stock.

Vielleicht habe ich es umfangsmäßig nicht genügend herausgestellt, wollte es aber doch betont wissen, dass das Kreuz natürlich einen eminenten Ort hat im Rahmen christlicher Existenz und Nachfolge. Gerade in der Betonung dieses Sachverhaltes wird die Dogmatik zu einem Wegweiser für das praktische Leben, denn (frei nach Luther): Dogmatica non est speculativa, sed practica.

Nach 35 Jahren universitärer Tätigkeit gewinnt auch für mich ganz persönlich der Gedanke des Loslassens und des Abschieds besonderes Gewicht und besondere Tiefe. Doch wie könnte man so vom Kreuz reden, wenn man sich nicht auch von der sicheren Hoffnung getragen weiß, dass der Blick auf das Kreuz hilft, die verbleibenden Jahre des eigenen Lebens noch positiv zu bestehen. In seiner poetischen Sprache hat das Gemeinte unvergleichlich stark der Dichter Hermann Hesse zum Ausdruck gebracht.

Hermann Hesse

Stufen

Wie jede Blüte welkt und jede Jugend
Dem Alter weicht, blüht jede Lebensstufe,
Blüht jede Weisheit auch und jede Tugend
Zu ihrer Zeit und darf nicht ewig dauern.
Es muß das Herz bei jedem Lebensrufe
Bereit zum Abschied sein und Neubeginne,
Um sich in Tapferkeit und ohne Trauern
In andre, neue Bindungen zu geben.
Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
Der uns beschützt und der uns hilft zu leben.
Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
An keinem wie an einer Heimat hängen,
Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen,
Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten.

Kaum sind wir heimisch einem Lebenskreise
Und traulich eingewohnt, so droht Erschlaffen,
Nur wer bereit zu Aufbruch ist und Reise,
Mag lähmender Gewöhnung sich entraffen.
Es wird vielleicht auch noch die Todesstunde
Uns neuen Räumen jung entgegensenden,
Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden.
Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!

[6] Vgl. Rahner, K.: Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: Ders. (Hg.): Schriften III, Einsiedeln/Zürich/Köln ^{5}1962, 47–60.
[7] Ebd., 56.
[8] Ebd., 56–57.

Allgemeines/Interdisziplinäre Sammelbände

Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs, hg. v. Konrad Hilpert / Stephan Leimgruber. – Freiburg: Herder 2008. 320 S. (Grundlagen Theologie), kt € 17,95 ISBN: 978–3–451–29883–7

Noch eine Einführung in das Studium der Theologie? Ist eine solche nicht, nachdem die bereits vorhandenen deutschsprachigen theologischen Studienführer längst nicht mehr an einer Hand abgezählt werden können, tatsächlich überflüssig und womöglich einzig der Intention der bedeutenden Münchner Kath.-Theol. Fak.[1] entsprungen, auch auf diesem Gebiet eine „Duftmarke" zu hinterlassen? Doch ein erster kritischer Blick in das Inhaltsverzeichnis des Buches erlaubt eine Korrektur dieses Vorurteils. Denn der bereits einleitend

[1] Die Einführung ist aus einem „Grundkurs Theologie" entstanden, wie er zu Anfang des Theologiestudiums an der Ludwig-Maximilians-Univ. München in allen Studiengängen verpflichtend ist. So sind es dann auch die Münchner Lehrenden, die für die vorliegende Publikation inhaltlich verantwortlich sind (vgl. 9; 308f).

vom Mitherausgeber Konrad Hilpert angekündigte Versuch, theoretische und praktische Fragen bezüglich des Theologiestudiums in diesem „Grundkurs" miteinander zu verknüpfen (1. Kap., 10–18), scheint hier neben der obligatorischen Vorstellung der einzelnen Disziplinen besonders auf aktuelle, in den Vorläuferbüchern noch nicht beantwortete Fragen einzugehen, wie etwa solche, die die „Modularisierung des Studiums im Bologna-Prozess" betreffen oder die den „Wert von Praktika" für die Berufsqualifikation heutiger Theologiestudierender beleuchten. So wird schließlich deutlich, was sich auch schon bei der Darstellung der einzelnen Sektionen theologischen Arbeitens abzeichnet: Man will hier einen v. a. studienpraktischen „Durchblick" durch die akademische Theologie gewähren, auf dem neuesten Stand theologischer Literatur und – wie sogleich ins Auge springt – mit einem sehr guten Layout.

Den Reigen der Sektionen eröffnet nun mit dem 2. Kap. (19–63) die biblische Exegese und Theologie. Sie wird in der gebotenen Kürze durch drei Beiträge ansprechend vorgestellt. *Josef Wehrle* informiert über Wesen sowie für Theologie und Kirche bleibend-unaufgebbare Bedeutung des Alten Testaments als des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen (22f). Prägnant und an Beispielen verdeutlicht, stellt er dabei Aufgabe und Ziel alttestamentlicher Einleitungswissenschaft und Exegese vor und plädiert mit Nachdruck für das Erlernen der biblischen Ursprachen. *Hermann-Josef Stipp* präsentiert die Leistungen der historisch-kritischen Exegese als einer hermeneutischen Grundeinstellung, die aus sich heraus bestimmte methodische Zugänge zum biblischen Zeugnis freisetzt. Ziel einer solchen Exegese sei es, die biblischen Texte im Horizont ihrer Entstehungszeit zu lesen und zu verstehen und damit die Auslegung kritisch vom „Gängelband" vorgegebener Verständnistraditionen zu lösen: „Die Auslegung sollte nicht ‚dogmatisch' sein, also durch Traditionen und Autoritäten vorweg auf bestimmte Ergebnisse festgelegt, sondern ‚historisch', das heißt mit Verständnis für die Andersartigkeit versunkener Epochen, und ‚kritisch', also auf nachprüfbaren Beobachtungen errichtet" (41). Dass die Bibel, in historisch-kritischer Perspektive gelesen, ein produktiver und für die Theologie nachhaltiger „Unruhestifter" (45) bleibt, aber eben auch durch die strenge Fokussierung auf den besonderen Argumentationswert „textlicher Fakten" (43) einen zentralen Kommunikationsschnittpunkt für den internationalen, interkonfessionellen und interreligiösen theologischen Diskurs bildet, macht den besonderen Reiz historisch-kritischer Exegese aus. Der mit illustrativen Skizzen versehene Beitrag von *Gerd Häfner* vertieft noch einmal die Bedeutung und methodische Arbeitsweise historisch-kritischer Exegese, wenn er – im Blick auf das Neue Testament – den notwendigen Rekurs auf die antike Lebenswelt als Konstitutivum für das Verständnis biblischer Texte herausstellt. Überblicksartig informiert er dabei im Sinne einer Methodenlehre in nuce über synchrone und diachrone exegetische Methodenschritte.

Roland Kany und *Franz Xaver Bischof* stellen im nachfolgenden 3. Kap. (64–96) mit jeweils zwei Beiträgen die Breite der historischen Theologie (Geschichte des antiken Christentums, Patrologie, Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Kirchliche Zeitgeschichte, Kirchliche Landesgeschichte) im Blick auf Themengebiete, Fragestellungen und Zielsetzungen vor. Insbesondere zeigen sie jeweils protreptisch auf, welchen Sinn Geschichtswissenschaft im Allgemeinen und Kirchengeschichte im Speziellen für die Theologie, das Studium der Theologie und kirchliche Zusammenhänge der Gegenwart hat. Bischof formuliert treffend: „Wer nicht einfach glauben will, was andere sagen, wer mitreden und wer sich ein eigenes Urteil über das Gewordensein der heutigen Vielfalt an kirchlichen Lebenswelten bilden will, wer verstehen will, wie beispielsweise die Dogmen über den päpstlichen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit entstanden sind und welche Auswirkungen sie für die heutige Ekklesiologie und das ökumenische Gespräch haben, und warum diese Glaubenslehre gerade im 19. Jh. und nicht früher oder später definiert wurde, wer überhaupt zurückliegende Entwicklungen und Ereignisse von bleibender Aktualität begreifen, wer auf Fragen in den Medien und der nichtkirchlichen Öffentlichkeit kompetent antworten will […], der kann auf das Studium der Kirchengeschichte und damit den Rückgriff auf die historischen Quellen nicht verzichten" (88f). Das „Heute" lässt sich eben oft nur vom „Gestern" her verstehen und vom „Gestern" lässt sich für das „Heute" lernen, was Kany und Bischof jeweils mit instruktiven Beispielen aus den einzelnen Epochen der Kirchengeschichte belegen.

Die beiden folgenden, die im 4. Kap. anberaumte „Hinführung zur systematischen Theologie" (97–168) einleitenden Beiträge befassen sich mit der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie. Sowohl der Versuch von *Christian Schäfer*, das Thema von der studienpraktischen Seite anzugehen, als auch *Martin Thurners* allgemeine Einleitung dazu legen den Schwerpunkt auf die Nähe und die Gemeinsamkeit zwischen beiden. Nur sehr zurückhaltend wird auf jene lange, die Letztbegründungsfähigkeit menschlichen Denkens in die Schranken weisende Tradition der christlichen Offenbarungstheologie hingewiesen, die jedoch im Beitrag von Thurner zumindest noch in dem abschließenden Aufruf, seitens der Theologie zukünftig doch wieder weitere kritische „Auseinandersetzungen mit der Philosophie" (113) zu suchen, anklingt. Gegenüber den einschlägigen Hinführungen zum Studium der Katholischen Dogmatik bringt der entsprechende Beitrag von *Bertram Stubenrauch* und *Jens Henning* zunächst wenig Neues, kann dann aber am Ende mit einem Abschnitt über die Perspektiven der Dogmatik im 21. Jh. aufwarten (vgl. 123ff), wobei – die Wegweisung des II. Vatikanischen Konzils betonend – die praktischen Kontexte auch der systematischen Theologie genannt werden sowie die besonderen Herausforderungen im Bereich der Ökumene und im Dialog der Religionen. „Wozu Fundamentaltheologie?" fragt *Armin Kreiner* zu Beginn seines Beitrags und grenzt seinen Fachbereich sachgemäß (v. a. gegenüber der Dogmatik) ab, indem er die überlieferte dreifache „demonstratio" als „Apologetik" des Christentums im Sinne einer heute wieder verstärkten Anfrage von außen betont. So hebt der Autor die bereits biblische Verpflichtung, den Glauben in solchen Anfragesituationen zu verantworten, hervor – gemäß 1 Petr 3,15: „Seid bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (133). In einem Text mit einem lebensnahen Einstieg (vgl. 134), pointierten Zusammenfassungen und einem übersichtlichen, abrundenden Schema (146) stellt *Konrad Hilpert* die Moraltheologie als theologische Disziplin vor. Dabei geht er – wie schon Kreiner im Text zuvor – über das hier zu Erwartende kaum hinaus. Anders dagegen *Markus Vogt* in seinem nachfolgenden Beitrag über „Christliche Sozialethik" unter dem Titel „Warum und wie soll Kirche politisch sein?". Dabei stellt er sich dieser Frage ausdrücklich unter den komplexen Bedingungen der gegenwärtigen Globalisierung und ihrer Folgeerscheinungen (vgl. 149). Der das Kap. zur systematischen Sektion abschließende Beitrag von *Britta Kleinschwärzer-Meister* und *Peter Neuner* will die Ökumene als „durchgängige Perspektive aller Theologie" und als „selbständige Disziplin" (166) den Lesern vorstellen. Der im Universalitätsanspruch einer wahrhaft „katholischen" Kirche gründenden Absicht, die ganze Erde als bewohnbar (im Sinne von griech. „oikeo", vgl. 161) zu gestalten, kommt unter den Bedingungen unserer Gegenwart eine neue Dringlichkeit zu, so dass die Frage nach der Einheit aller Menschen in Christus schon von daher die Dignität einer eigenständigen Disziplin hat. Da die ökumenische Frage von ihrer Sache her aber als bedeutsamer Aspekt auch in allen anderen Disziplinen enthalten sein muss, kann und sollte Ökumene dort, wo sie nicht – wie etwa in München oder auch in Münster – einen mit einem eigenen Lehrstuhl bedachten Schwerpunkt bildet, dennoch als integraler Bestandteil dieser Disziplinen studiert werden.

Das 5. Kap. gilt der „Praktischen Theologie" (169–217). Der darin erste Beitrag von *Andreas Wollbold* zur „Pastoraltheologie und Homiletik" traut – nach beispielhaften Bemerkungen zu gemeindepraktischen Vorgaben der darzustellenden Disziplin und nach einigen historischen Einlassungen zum universitären Fach – der Vermittlung zwischen Wissenschaft und pastoraler Praxis bemerkenswert viel zu. Wissenschaftskritische Aspekte kommen dabei nur indirekt durch die besondere Auswahl eines Zitats aus Kants „Kritik der Urteilskraft" (vgl. 173) zur Sprache. *Stephan Leimgrubers* „Einführung in die Religionspädagogik und die Fachdidaktik des Religionsunterrichts" ist übersichtlich, liegt auf der Linie dessen, was sich fachlich bewährt hat, und sieht es nicht als Aufgabe des Faches an, die notwendige „gestufte und begleitete Praxiseinführung" (etwa in einem Schulreferendariat, 190) vorwegzunehmen, sondern mit einer soliden theologisch und pädagogisch-wissenschaftlichen Grundlage an diese heranzuführen. Ausgehend von einer Phänomenologie des Rituals führt *Winfried Haunerland* hin zum Begriff der Liturgie als spezifisch christlich-kirchlicher Ausformung desselben. Um jedoch nicht einem obskuren Ritualismus zu verfallen, bedarf es einer vielfältigen wissenschaftlichen Aufklärung von Ritual und Liturgie, so dass Liturgiewissenschaft heute den angehenden Theologen (nicht nur den Priestern) eine kritische „Kompetenz" hinsichtlich der einzelnen Liturgien vermitteln will (vgl. 200ff). Der nachfolgende Beitrag von *Stephan Haering* zur Disziplin des Kirchenrechts folgt einer an dieser Stelle nicht zwingenden, aber mit guten Gründen vertretbaren Einordnung der kanonistischen Perspektive in die Gesamtstruktur der theologischen Forschung (so verweist der Autor ausdrücklich auf die praktisch-seelsorgliche Ausrichtung des geltenden katholischen Kirchenrechts). Das Studium des Kirchenrechts solle v. a. dazu beitragen, dass die Theologinnen und Theologen (und durch ihre Vermittlung auch die Christen in den Gemeinden) auf der Grundlage der Kenntnis ihrer kirchlichen „Rechte und Pflichten" bewusster und entschiedener ihre je spezifische Sendung in Kirche und Welt wahrnehmen.

Das 6. Kap. blickt über den Bereich der etablierten theologischen Disziplinen hinaus und trägt daher den Titel „Weiterführende Perspektiven" (218–260). Es umfasst v. a. eine Reihe von Beiträgen zu interkonfessionellen und interreligiösen Fragen, wobei bemerkenswert ist, dass diese mit einem Text von *Jochen Ostheimer* zur „religiösen Szene" (eine religionssoziologische Betrachtung v. a. des sogenannten „religious turn") beginnt, dann lediglich mit der von *Konstantin Nikalokopoulos* erarbeiteten „orthodoxen" Perspektive (und nicht mit einer evangelischen) fortsetzt (eine Gewichtung, die aus der Münchner Perspektive verständlich ist) und schließlich sogar von *Stephan Leimgruber* einen Beitrag zum Islamstudium im Rahmen des Katholischen Theologiestudiums enthält und somit den heute offen zutage liegenden fatalen Folgen der vormaligen „Islamvergessenheit" (239) zumindest von Seiten der Theologie entgegenzuwirken versucht. Zu den „weiterführenden Perspektiven" des Bdes zählt auch der Beitrag von *Christiane Schulze*. Sie stellt den auch für Studium und Lehre der Theologie äußerst relevanten Bologna-Prozess in seinen Zielen vor, erläutert dabei v. a. den Aspekt der Modularisierung und beschreibt überblicksartig die neuen, modularisierten Strukturen der theologischen Studiengänge in der konkreten Ausprägung an der Münchner Fakultät, die sich eng an die entsprechenden Vorgaben der DBK und des Fakultätentags anlehnt. Wünschenswert wäre in diesem Zusammenhang gewesen, zum einen die zweifellos vorhandenen Chancen noch stärker zu reflektieren, die der Bologna-Prozess inhaltlich wie strukturell für die Theologie – zumindest in seiner grundsätzlichen Zielrichtung – bietet, zum anderen aber auch deutlicher auf die Probleme und die Frage nach der Sinnhaftigkeit mancher Vorgaben (wie etwa die Kreditierung) hinzuweisen. Insbesondere ist angesichts der konkreten

Ausgestaltungen der Bologna-Studienreform in den deutschen Bundesländern und innerhalb Europas zu fragen, ob nicht der Bologna-Prozess in seiner gegenwärtigen Umsetzung – auch in der Theologie – die durch ihn zu realisierenden Ziele (v. a. Transparenz der Studienstrukturen, Vergleichbarkeit von Studienleistungen bzw. Studienabschlüssen sowie Steigerung der studentischen Mobilität/Internationalität) augenscheinlich ins Gegenteil verkehrt und damit konterkariert.

Drei praktischen Feldern und zwei eher hochschuldidaktischen Fragen des Studierens widmet sich das abschließende 7. Kap. (261–306) des Grundkurses. *Wolfgang Steck* führt in die Praxis wissenschaftlichen Arbeitens für Studierende in den ersten Semestern überblicksartig ein. *Herbert Stettberger* vertieft diesen Ansatz im Blick auf schriftliche Arbeiten und ihre Wissenschaftlichkeit in Gedankenführung, Form sowie Sprache. Mit Möglichkeiten der Literaturrecherche sowie dem Wohl und Wehe des Internets beschäftigt sich schließlich *Anton Deutschmann*. Hochschuldidaktisch anregend sind die Beiträge von *Jochen Sautermeister*, der auf den didaktischen Wert qualifizierten Feedbacks in Lehrveranstaltungen verweist, und von *Veronika Bogner*, *Mathias Grandl* und *Reinhard Hintermayr*, die ein überzeugendes Plädoyer für Praktika in theologischen Studiengängen halten.

Fazit: Die Münchner Autorinnen und Autoren legen eine konzise Einführung in das Studium der Theologie vor, die auf größere Fakultäten zugeschnitten ist und durch schnelle Orientierungshilfen einen ersten, für Studierende der ersten Semester hilfreichen Durchblick für das Gesamtgebiet der Theologie liefert. Die Illustration mit Beispielen macht das Buch lesenswert und erleichtert den Zugang zur Materie gerade für Studienanfängerinnen und -anfänger deutlich. Die von Hilpert geistreich ausgewählten, zusammenhangvoll eingefügten und mit viel Kenntnis kommentierten Abbildungen christlicher und spirituell geprägter Kunst wirken während der Lektüre ausgesprochen inspirierend. Zuweilen wünscht man sich vielleicht, dass der eine oder andere Beitrag über die standardmäßige Darstellung des besprochenen Gegenstands hinaus das Interesse der angehenden Theologinnen und Theologen zu wecken suchte – etwa durch kleine Einblicke auch in die Grundlagendiskussionen der Theologie und ihrer Disziplinen. Alles in allem aber darf man sagen, dass dieses robust wirkende Buch mit € 17,95 preiswert ist (für den primären Adressatenkreis sicher ein wichtiger Aspekt) und angesichts der oben genannten Vorzüge von uns ausdrücklich empfohlen werden kann.

Münster / Düsseldorf Markus Lau / Marco A. Sorace

Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, hg. v. Rainer Kampling. – Paderborn: Schöningh 2008. 467 S., kt € 58,00 ISBN: 978–3–506–75622–0

Dem Berliner Bibelwissenschaftler ist zu verdanken, dass er zu einem fast vergessenen Thema einen stattlichen Bd herausgebracht hat, der einerseits orientiert, was die Vorgaben der Theologie zum Thema „Herrlichkeit" (16) betrifft, andererseits Horizonte aufreißt, die „Das Andere der Herrlichkeit" zeigen, nämlich „die Komplexität eines Wortes, das durch Bejahung und Negation, Offenbarung und Verbergen, Fülle und Fragmentarisches, Widerspruch und Zuspruch konturiert wird" (17). Die Missverständnisse beginnen ja schon beim Klang des Wortes, der im Deutschen nicht mehr hören lässt, dass nicht ‚Herr', sondern ‚hehr', d. h. ‚erhaben' oder ‚hoch' mitzuhören wäre.

Der Bd ist in folgende Teile gegliedert: Bibel (19–122), Theologiegeschichte (123–293), Orte (295–335), Reflexionen (337–442) und Epilog (443–467). Diese Einteilung dient der Bändigung des Stoffes, erscheint mir aber nicht in jeder Hinsicht überzeugend, zumal was die beiden Teile „Orte" und „Reflexionen" betrifft. Sind nicht alle Beiträge auch „Reflexionen"?

Die biblischen Beiträge dienen der Grundlageninformation, wenngleich die Eingrenzung des Textcorpus und die Art und Weise der Darstellung sehr verschieden sind. So trägt *G. Langer* den Sprachbefund der hebräischen Bibel anhand des Wortstammes *kbd* (*kavod* = Gewicht, Glanz, Herrlichkeit) mit besonderer Berücksichtigung des Pentateuchs vor und belässt auch den mündlichen Vortragsstil. Am beachtenswertesten erscheinen mir hier die Ausführungen zu Ex 3, Ex 33 und 34 (vgl. 40–43). Es geht dort um den Wunsch des Mose, Gott zu schauen und die Antwort des Himmels, dass niemand Gottes Antlitz schauen kann (Ex 33,22f).

Der ntl. Beitrag von *Matthias Blum* begrenzt sich auf die Synoptiker. Der Befund ist eindrücklich und angesichts der Tatsache, dass doch Joh der Evangelist der Doxa ist, bedenkenswert. Erscheint bei Mt der Menschensohn und der Weltenrichter in der *doxa* (vgl. Mt 24,29–31; 25,31–46) (67f), so verherrlicht sich in der Geburtsgeschichte des Lk Gott in der Höhe, damit Friede auf Erden werde (69). Auch Israel behält Anteil an der *doxa* (70).

Marlis Gielen, die Merkleinschülerin, legt unter dem Thema „Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit" (79) einen respektablen Forschungsbericht zu Paulus vor und scheut sich trotz ihres Schwerpunktes bei der Korintherkorrespondenz des Apostels nicht, die Linien auszuziehen. Dankbar ist man hier nicht nur für die präzisen Ausführungen zu 1 Kor 15, sondern v. a. auch zu den relevanten Stellen im Zweiten Korintherbrief (vgl. 94–99; 100–119).

Der große Bogen in der Theologiegeschichte reicht von Theophilus v. Antiochien, dessen Theologie gar nicht genug beachtet werden kann und der von *Ferdinand R. Prostmeier* eindrücklich interpretiert wird (125–156), über Augustinus, bei dem der römische *gloria*-Begriff dem christlichen Verständnis der Herrlichkeit weichen muss, wie *Hans A. Gärtner* (157–174) ausführt, zu Albert d. Gr., dessen Dionysiuskommentierung nach den Ausführungen von *Maria Burger* einen interessanten Einblick in die Vermittlung der frühen Theologie in das Hochmittelalter gibt (175–196). Dann folgen die Beiträge zu den beiden Reformatoren Martin Luther und Johannes Calvin. *Athina Lexutt* entwickelt Luthers Verständnis von Herrlichkeit unter dem Titel „Herrlichkeit und Kreuz" (197). Zunächst macht die Vf.in mit einigen Aspekten lutherischer Hermeneutik vertraut. Keine menschliche Autorität könne die Wahrheit ein für allemal entscheiden (202). Was dann aber folgt, kann doch nicht so ganz auf theologisch erhobene Wahrheitsansprüche verzichten, wenn etwa die *iustificatio impii* eingeschärft wird, die „jedes Mittun des Menschen an seinem Heil" ausschließe (206). Oder wenn es heißt, die Vernunft sei weder fähig noch willens, Gott in seinem Wesen zu erkennen (207) und wer das Konzil von Chalkedon von einer Theologie der Herrlichkeit (und nicht der Niedrigkeit) her lese, sei nach Luther „schlechterdings kein Theologe". Gegen Ende betont die Vf.in, der Karfreitag mache das Kreuz nicht zu einer Durchgangsstufe zur Herrlichkeit und dennoch dürfe an Ostern das Halleluja auf die verheißene Herrlichkeit angestimmt werden (222).

Eberhard Busch stellt heraus, dass Calvin von der *caelestis Dei gloria* ausgeht und dennoch von der Herrlichkeit sprechen kann, die wir in der Schöpfung wahrnehmen. Vor allem aber sei es der Mittler Jesus Christus, der Gottes Herrlichkeit offenbart. Nach 2 Kor 4,6 erkennen wir Gottes Herrlichkeit auf dem Angesicht Christi (226). Die Begnadeten gehen der Herrlichkeit Gottes entgegen, bis sie ihn schauen, wie er ist (231). Nicht von ungefähr seien bei Calvin neben *gloria* auch die Begriffe *splendor*, *claritas*, *gaudium*, *maiestas*, *foelicitas* und *quies* wichtig (224). Dies entspricht übrigens dem biblischen Sprachgebrauch. Schon in der hebräischen Bibel treten neben *kavod* etwa *hadar* (Pracht), *hod* (Ehre) oder *tifaeraet* (Zier, Glanz).

Einblick in die orthodoxe Tradition bietet *Vasilios N. Makrides*, wobei er die Auswirkungen auf die Kulturgeschichte mitbedenkt. Theologie wird demnach als Doxologie verstanden und die negative Theologie spielt eine wichtige Rolle, ebenso jedoch die Repräsentation der Herrlichkeit Gottes in den Ikonen (235–252).

Aus dem 20. Jh. werden zwei bedeutende Theologen vorgestellt, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. *Erwin Dirscherl*, der sich mehrfach als Kenner der Theologie Karl Rahners ausgewiesen hat, stellt seine Ausführungen unter den Titel: „Was bedeutet ‚Herrlichkeit' in einer Theologie des Hörens?" (253). Mit Bezug auf E. Levinas liest Dirscherl die Theologie Rahners als eine solche des Hörens. „Das Wort Gottes […] spricht uns unmittelbar an, der Glaube kommt vom Hören, nicht vom Sehen, und er konfrontiert uns mit dem Nächsten." (254) Diese einleitende These wird dann belegt mit Rahners Theorem der Unverfügbarkeit Gottes, mit der gnadentheologischen Lehre über die Vorwegnahme der Herrlichkeit beim Menschen als dem einmaligen Ebenbild Gottes und schließlich mit der für Rahners Exerzitientheologie wichtigen These der Grundlosigkeit der Gnaden- und Gotteserfahrung sowie der Zusammengehörigkeit von Gottes- und Nächstenliebe. Dirscherl arbeitet in diesem Zusammenhang v. a. heraus, dass bei Rahner Gottes absolute Nähe im Mystiker nicht zur verschmelzenden Identität von Gott und Mensch führt. Bei Rahner gehe es vielmehr „um eine unmittelbare Beziehung zwischen Unterschiedenen" (260). Alle monistische Tendenz wird somit im Keim erstickt.

Werner Löser behandelt *den* Theologen der Herrlichkeit, Hans Urs von Balthasar, unter dem Thema „Der herrliche Gott" (269). Der umfangreiche Beitrag (269–293) bietet eine lesenswerte Einführung in das Denken Balthasars, dessen Freude am Schönen und Künstlerischen schon in seine frühen Jahre zurückreiche. Schon früh habe er sich mit Karl Barths Theologie der Herrlichkeit anhand von *Kirchliche Dogmatik* II/1, § 31 befasst. Philosophie und Theologie habe er stets eng zueinander zu führen versucht. Von Herrlichkeit der christlichen Theologie könne nicht gesprochen werden „ohne ständiges Mitbedenken von Metaphysik" (274f), wobei Balthasar Metaphysik als „Wissenschaft vom Sein des Seienden" versteht (276). Mit Bezug auf die scholastische Lehre der Transzendentalien verbinde er das *verum* und *bonum* mit dem *pulchrum*. Löser zufolge rückt die Christologie ins Zentrum, wenn Balthasar im Blick auf die biblische Entwicklung schreibt: „[…] die letzte Trübung schwindet erst, wenn Gott in Jesus Christus sein innerstes Herz, seine dreieinige Liebe enthüllt […]" (281). Balthasars Theologische Ästhetik entfaltet sich nach Lösers Darstellung als Lehre des Schönen, in der die „Gestalt" eine zentrale Rolle erhält; von ihr her sei auch das Verhältnis der beiden Testamente zu interpretieren, das freilich unter dem Theorem „von Verheißung zu Erfüllung, von Gesetz zu Evangelium" enggeführt wird (288; vgl. 291–293; vgl. unten die kritischen Bemerkungen von L. Scherzberg). Unüberhörbar gehöre zur theologischen Ästhetik Balthasars v. a. das Kreuz und somit alles Dunkle und Sündhafte in der Welt (289f). Gleichwohl könne der (begnadete) Mensch die Gestalt der Herrlichkeit Gottes erblicken. Man kann sagen, dass diese Theologische Ästhetik alles andere als eine Glorientheologie ist; denn das Fleisch gewordene Wort wird, wie sich Balthasar ausgedrückt hat, „alle ‚Gestalt und Schönheit' hinter sich lassen" (293).

Eingeordnet unter ‚Orte' (was nicht recht überzeugt), behandeln zwei ästhetische Beiträge die Musik und die Poesie. Sie unterscheiden sich von den bisherigen Ausführungen. *Roland Willmann* gibt unter dem Titel „Die Musik und

die Herrlichkeit" (297) einen Einblick in die Musikgeschichte bezüglich ihrer liturgischen und geistlichen Dimension von der Ästhetik der einstimmigen Gregorianik über den Großmeister J. S. Bach bis zu W. A. Mozarts eigenen Wegen und darüber hinaus zu den Ausdrucksformen der Moderne, hier v. a. O. Messiaens. Daraus kann man auch die Bedeutung der Musikpflege im Raum der Kirche erschließen.

Erich Garhammers Titel „Nichts stockt" behandelt die Poesie unter der Devise des „Fast-Nichts" (323). Der Vf. wendet sich zwei poetischen Stücken zu, Paul Celans DU LIEGST und einigen Aspekten bei Durs Grünbein. Führt für den einen, Celan, das Gedicht aus bitterster Erfahrung der Hinrichtungen in Plötzensee zur Unterbrechung des „Weiter so", so endet die Darstellung über Grünbein bei der Ambivalenz des beginnenden Lebens seiner neugeborenen Tochter und der ersten Heimsuchung durch Krankheit; diese Ambivalenz findet im Gedicht „Weiße Weihnacht" ihren Ausdruck. In der Ästhetik der Gegenwart steigern sich, wie nicht zu überhören ist, die aporetischen Elemente einer Theologie der Herrlichkeit.

Der Abschnitt ‚Reflexionen' beginnt mit *Lucia Scherzbergs* feministischen Überlegungen, die sich schon im Titel „‚Herr'lichkeit?" (339) als Problemanzeige ausweisen. Um schon vom Wortklang her Missverständnisse auszuschalten, tritt der Terminus ‚Schönheit' in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Weder bei Thomas v. A. noch bei K. Rahner (noch bei H. U. v. Balthasar) sei „Herrlichkeit" eine „herrschende Machtausübung oder Majestätsbekundung, sondern Kommunikation in vollendeter Form, die den Menschen Anteil an der Herrlichkeit Gottes gibt" (343). Bei v. Balthasar konstatiert Scherzberg gewisse antijüdische Tendenzen, wenn die Präsenz Gottes dem antiken Judentum zugunsten der Christologie abgesprochen werde (344). Schließlich sei die *kabod*-Tradition mit der der *shekinah* zu ergänzen, so dass sich christliche Theologie hier mit jüdisch-feministischer Interpretation treffen könne. In ihr erscheine Gott nicht als Herrscher, sondern als „in Welt und Menschen" gegenwärtiger Gott (351). Durch Ersetzung von ‚Herrlichkeit' mit ‚Schönheit' in der Liturgie und durch die Betonung der Immanenz Gottes und die Ausarbeitung einer feministischen Pneumatologie könne die Theologie dem feministischen Anliegen einigermaßen gerecht werden.

Auf die islamische Tradition geht *Anja Middelbeck-Varwick* ein, wobei bereits im Titel, der einen islamischen Mystiker zitiert, das Wichtigste angedeutet wird: „Dein ist die Majestät, die Schönheit und die Vollkommenheit" (353). Zunächst werden Aspekte der christlichen Theologie aufgeführt, wobei Autoren wie K. Barth, W. Krötke und v. a. R. Hoeps besonders herausgestellt werden. (Von Letzterem hätte man sich auch gerne einen eigenen Beitrag gewünscht!) Im Blick auf den Islam werden zunächst Texte aus dem Koran behandelt und meist mit arabischen Zitaten (in lateinischer Umschrift) belegt. Besonders aufschlussreich erscheint mir das Zitat aus Sure 7,143, weil es die koranische Version der oben bereits angesprochenen Stelle aus Ex 33,18ff darstellt. Hier wird von Gottes machtvollem Glanz, von seiner Schönheit und Majestät in einem gesprochen (363). In der mystischen Tradition verstärkt sich das Lichtmotiv, das im Koran schon angelegt ist. Schließlich verdiene die Ästhetik des Korans Beachtung. Der Klang der ergangenen Offenbarung, der bei der Rezitation des Textes laut wird, erhalte größere Bedeutung als das Begriffliche (vgl. erhellend 372). Die Vf.in nimmt den atl. Terminus *kbd* als Verständigungsbasis, in der die ambivalente Erfahrung der Unfassbarkeit Gottes festgehalten werde. Zugleich könne der ästhetische Grundbegriff die Bedeutung der Wahrnehmung erhärten (374).

Klaus Müller führt in seiner Reflexion „Erhabenheit und Herrlichkeit" (377) in eine religionsphilosophische Fragestellung von größter Bedeutung ein. Mit U. Eco und R. Hoeps betont er zunächst, welche Bedeutung ‚Erhabenheit' in Kants dritter Kritik hat. Trotz atl. Ausgangspunkte bei der Sinaierfahrung habe die Ästhetik der beginnenden Moderne bei „einer fundamentalen Kritik des biblischen Gottesbildes" angesetzt (380). Dann verweist der Vf. auf den historischen Pantheismusstreit Ende des 18., Anfang des 19. Jh.s (markiert durch die Jahreszahlen 1781 und 1831/32). Dabei spielte der gegenwärtig geradezu neu entdeckte Philosoph Karl Leonhard Reinhold eine Schlüsselrolle. Nicht von ungefähr ist auch der Ägyptologe Jan Assmann an dieser Neuentdeckung beteiligt, geht es doch auch schon damals um einen Streit zwischen der frühisraelischen Gesetzesreligion und der ägyptischen Mysterienreligion, den ja bekanntlich kein Geringerer als W. A. Mozart in der Zauberflöte auf die Bühne gebracht hat. Was Müller hier kurz und prägnant vorstellt, ist geradezu aufregend und betrifft die Theologie zuinnerst. F. Schiller habe sich in die damalige Debatte um das Erhabene intensiv eingeschaltet. Von I. Kant, mit dem sich Reinhold intensiv beschäftigt habe, sei es ohnehin bekannt, welche Rolle das Erhabene bei ihm spielte. Interessanterweise arbeitet der Vf. an Kants Theorem des Erhabenen die monistische Tendenz heraus. Kant habe zwischen hebräischem Bilderverbot und dem *hen kai pan* der Pantheisten zu vermitteln versucht. Überraschend wirkt allerdings die These Müllers, die monistische Verankerung der Erhabenheitsthematik jener Zeit stelle auch für die Gegenwart ein Denkangebot dar. Kant habe Gottesbeweise abgelehnt, um „jenes Moment von Gottunmittelbarkeit und Gottesgegenwart zu bewahren, von dem Kant sein gesamtes Wirken hindurch überzeugt war". (400). Wenn der Vf. im Schlusssatz „das Erhabene als ein[en] Akt monistischer Verschärfung" (402) im Irrealis anspricht, klingt etwas mit von seiner Grundüberzeugung, die er auch andernorts bereits zum Ausdruck gebracht hat. Dabei stimme ich Müller ausdrücklich zu, dass alle ontologisierende Begrifflichkeit die Transzendenz entweder distanziert oder depotenziert. Ob daraus allerdings das monistische Grundaxiom folgen muss, oder ob man – etwa mit E. Levinas – ein „Jenseits des Seins" ins Auge fassen muss, das die Unterscheidung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit aus schöpfungstheologischen Gründen aufrecht erhält und dennoch eine Gottinnigkeit nicht ausschließt, sei dahingestellt.

Wie man religionspädagogisch von Herrlichkeit sprechen kann, wird in einem Beitrag von *Franz-Josef Bäumer* und *Mariele Wischer* behandelt. Hier steht nicht nur die andere Sprache der Jugendlichen zur Debatte, sondern auch das Grundproblem, nach Auschwitz noch ungebrochen von Schönheit und Wirkmacht Gottes zu sprechen und überhaupt, sich der säkularisierten Welt zu stellen (vgl. 407). Kann von Herrlichkeit noch gesprochen werden, wenn nach J. B. Metz die Gottesbedürftigkeit selbst abhanden gekommen ist? Und dennoch spüren beide Autoren die Relevanz der Rede von Herrlichkeit auf. Ausgehend von den biblischen Grundlagen entnehmen sie daraus v. a. die paradoxe Spannung von „Erscheinung und Verborgenheit, Welt und Transzendenz, sinnlicher Erfahrbarkeit und der Entzogenheit, Schönheit der Schöpfung und Kreuz" (412) und beziehen sich auf H. Schröers Rede von der Theopoesie (413). Schließlich sehen sie in der dialektischen Struktur, „in der hier Offenbarung und menschliche Erfahrung miteinander verwoben sind" (414f), einen Ansatzpunkt dafür, Offenbarung und menschliche Lebenswelt in Beziehung zu setzen, worauf die Religionspädagogik nicht verzichten könne (vgl. 416). Wenngleich im Laufe der Abhandlung der Problemansatz fast vergessen scheint, erfolgt dann doch eine Anwendung des Themas ‚Herrlichkeit' auf die religionspädagogische Praxis. Dies geschieht jedoch mit erheblichen Vorbehalten. Der Religionsunterricht könne nicht „zu gläubiger Übernahme doktrinärer Glaubensinhalte verpflichten" (419); die Schüler sollten zwar von ‚Herrlichkeit' theoretisch sprechen können, jedoch im Gottesprädikat „keine unhinterfragte Größe" sehen müssen (420), denn es gehe schließlich nicht um „‚alte Gewissheit'" (421). Dies klingt so, als müsse der Religionsunterricht alles versuchen, um die Rede von Gottes Herrlichkeit möglichst nicht existentiell nahe zu bringen. Hier fragt sich: Soll die Abgründigkeit, von der immerhin die Rede ist, nicht auch das Denken *und* Leben der Schüler erfassen, gewissermaßen ganzheitlich und ohne Angst, damit autoritär-widervernünftig aufzudrängen? Diese Äußerungen stehen in gewisser Spannung zu dem, was folgt, wenn „Herrlichkeit Gottes" zum kumulativen Grenzbegriff erklärt wird, der geradezu alle theologischen Grundgehalte einschließt (vgl. 426–428). In Auseinandersetzung mit den Zielsetzungen des Religionsunterrichts wird dann jedoch erneut betont, dass eine wechselseitige Verschränkung von Haltung und Wissen nicht ernsthaft verlangt werden dürfe. Offensichtlich liegt der Verdacht der Manipulation auf jeder Form des Religionsunterrichts, der die Grenzen des reinen Wissens übersteigt. Angesichts der herausfordernden Thematik scheinen der Vf. und die Vf.in hin- und hergerissen zu sein zwischen einer Theologie der Herrlichkeit Gottes und deren Vermittlung in religionspädagogischer Praxis und Theoriebildung.

Regina Bäumer und *Michael Plattig* befassen sich im letzten Beitrag „Herrlichkeit in der Spiritualitätsgeschichte" (431) mit ausgewählten Autoren, an denen sie die spirituelle Bedeutung des Herrlichkeitstheorems aufzeigen. So werde an Irenäus von Lyon deutlich, dass der Mensch nicht nur aufgerufen sei, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, „sondern auch Anteil zu haben am Glanz dieser Herrlichkeit" (432). Bernhard von Clairvaux betone die Menschwerdung und den emotional-ganzheitlichen Zugang zum Glauben, bis dahin, dass der Mensch als Sünder an Gottes Herrlichkeit Anteil erhalte. Die großen spanischen Gestalten, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila, werden samt der Ambivalenz ihrer geradezu leibhaftigen Mystik mit Recht in den Mittelpunkt gestellt. Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit und Marie Noël schließen den Kreis. (Bei Letzteren hätte man gerne auch kleine Andeutungen zu ihrer Vita gewünscht.)

Michael Bongardts Schlussbeitrag „Warum die Rede von Gottes Herrlichkeit nicht verstummen muss" (445) bildet (aus nicht ganz verständlichen Gründen) den Epilog. Es geht vielmehr um eine Zusammenschau (und teilweise auch Wiederholung) aus eigener theologischer Kompetenz, die auf ihre Weise die Theologie der Herrlichkeit beleuchtet, aber wohl nicht unter Vorgabe der anderen Beiträge entstanden sein dürfte. Begriffsanalytisch macht der Vf. zunächst darauf aufmerksam, dass „Herrlichkeit Bezogenheit auf anderes voraus[setzt]" (446) und „sie notwendig wahrnehmbar und erfahrbar sein [muss]" (447). Der Verweis auf die hebräische, griechische, lateinische und deutsche Sprachtradition mache darauf aufmerksam. Sowohl der Begriff ‚Herrlichkeit' als auch der der ‚Liebe' drohten leer zu werden, wenn Gott aufgrund seiner Autarkie keines Gegenübers bedürfe. Deshalb sei es wichtig, dass in der christlich-trinitarischen Gottrede Gott „in sich selbst liebende Bezogenheit [ist]" (448). Bongardt stellt fest, dass die Bedeutung des Begriffes ‚Herrlichkeit' in einem eigenartigen Verhältnis zu dessen Bedeutungslosigkeit in der gegenwärtigen systematischen Theologie stehe (449). Unter der Überschrift „Begegnende Herrlichkeit" (451) werden schöpfungstheologische, anthropologische und geschichtstheologische Aspekte behandelt, um diese dann von der Gestalt Jesu her christologisch zu vertiefen. Die begegnende Herrlichkeit stehe in Kontrast zur erlittenen Abwesenheit (458). Unter der Überschrift „Widerspruch und Entscheidung" (459) geht der Vf. von der zutiefst widersprüchlichen menschlichen Erfahrung aus. Diese könne nicht mathematisch berechnet werden. In der Bibel seien Herrlichkeits- und Gerichtsaussagen eng miteinander verknüpft. „Auch als Strafender erweist sich Gott als herrlich […]" (461). Ein anderer Weg werde im Paradox gesehen, dass Gott in seiner Herrlichkeit in besondere Nähe zu den Leidenden trete und sich seine Macht an der äußersten Ohnmacht erweise. Die Fragen der Theodizee brechen hier in besonderer Weise auf. In der neuzeitlichen Fragestellung gehe es letztlich um die Gottesfrage selbst und mit ihr stehe auch Gottes Herrlichkeit in Frage. Mit der Überschrift „Gott die Ehre geben" (465) leitet der Beitrag zu den Schlussüberlegungen über. Die Menschen stehen vor der Entscheidung, ob sie die Welt im Licht der Bibel und somit von der Herrlichkeit Gottes her deuten wollen oder nicht. Warum aber, so fragt Bongardt, ist die Welt so vieldeutig? Er verweist auf Kierkegaards These,

die besagt, wenn Gott sich in seiner Herrlichkeit unverhüllt zeigen würde, wären sie nicht mehr frei zu entscheiden (vgl. 466f). Gott begegne in Vieldeutigkeit verborgen. Die Glaubenden sehen in dieser Verborgenheit „die Wirklichkeit von Gottes freigebender Liebe und sie hoffen mit Gott darauf, dass diese Liebe spätestens im Eschaton alle überzeugen und zur Zustimmung bewegen wird" (467). Daraus folgt: „Wo der Glaube in dieser Weise Gott die Ehre gibt, wird er sich stets zugleich als höchster Akt menschlicher Freiheit und als reines Geschenk göttlicher Gnade verstehen." (467) Mit dem Stichwort ‚verstehen' kehren die Überlegungen zur Hermeneutik zurück, die m. E. das Übermaß göttlicher Erhabenheit in das menschliche Freiheitstheorem einzuordnen droht.

Der Durchgang durch die Beiträge zeigt, dass es sich nach wie vor lohnt, der „Herrlichkeit Gottes" nachzuspüren und die Bedeutung dieser Thematik für die gegenwärtige Theologie zu betonen. Deshalb klingt es wohlfeil, wenn der Rez. mit der Bemerkung schließt, dass immer auch noch andere Aspekte hätten hinzugefügt werden können. Ich hätte mir v. a. einen Beitrag aus der frühjüdisch-prophetischen oder rabbinischen Tradition gewünscht. Nicht von ungefähr könnte man das Denken von Emmanuel Levinas, aus dieser Tradition gespeist, geradezu als Philosophie der Herrlichkeit bezeichnen. Selbstverständlich hätte jeder Bereich beliebig erweitert werden können.

Dem umfassenden Sammelwerk wäre ferner eine kurze bio-bibliographische Auflistung der Verfasserinnen und Verfasser gut angestanden, möglicherweise auch ein Hinweis auf den primären Veröffentlichungsort. Noch wünschenswerter wäre ein Personen- und Sachverzeichnis gewesen. Dadurch hätte der Wert in Richtung eines lexikalischen Sachbuches erheblich gesteigert werden können. Über die Gestaltung des Druckbildes lässt sich streiten. Die Lesbarkeit wird durch die vorgelegte Form m. E. nicht gesteigert. Diese Desiderate nenne ich, weil ich mir angesichts der Relevanz des Themas und der Bedeutung der Beiträge eine möglichst große Leserschaft wünschen würde.

Bonn Josef Wohlmuth

Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, hg. v. Josef Pichler / Christoph Heil. – Darmstadt: WBG 2007. 302 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–20074–0

Wieso behaupten Bibelwissenschaftler/innen, dass Heilungs- und Wundererzählungen keine vernachlässigbare Randerscheinung in der Heiligen Schrift darstellen? Was unterscheidet biblische Wunderberichte eigentlich von denen, die uns aus der religiös-kulturellen Umwelt überliefert worden sind? Und welche Bedeutung wurde gottgewirkten (Heilungs)Wundern in der zweitausendjährigen Christentums- und Heiligengeschichte zugeschrieben? Was bewiesen bzw. bezeugten sie? Waren und sind sie auch heute noch der Beweis dafür, dass Gott tatsächlich in der Schöpfung nicht nur irgendwie präsent ist, sondern tatsächlich aktiv eingreift, indem er sogar Naturgesetze durchbricht? Gilt es daher auch heute noch, wortwörtlich an biblischen Wunderberichten festzuhalten und auf ein übernatürliches Eingreifen Gottes gegen alle Evidenz zu hoffen? Liegen diejenigen richtig, die Gott angesichts zunehmender Unsicherheiten als mächtigen Heiler und Wundertäter in Heilungsgottesdiensten konkret erfahrbar machen wollen? Oder entzieht sich gerade das geistgewirkte Wunderhandeln Gottes menschlicher Plan- und Machbarkeit? Welche Aussageintention aber könnte sich trotz aller Nicht-Machbarkeit hinter biblischen Heilungs- und Wunderberichten verbergen? Und wie ließe sich der Glaube an die Wundermächtigkeit Gottes gerade solchen Zeitgenoss/inn/en erläutern, die Wundern äußerst skeptisch gegenüberstehen? Wie ließe sich ein offener, d. h. sich nicht in der Verteidigungshaltung erschöpfender wissenschaftlicher Diskurs mit Natur- und Humanwissenschaftler/inne/n führen, der einer glaubwürdigen Auseinandersetzung mit dem Wunderphänomen Raum eröffnet? Wie also ließe sich die Wunderthematik interdisziplinär so beleuchten, dass gegenseitige Vorurteile und Unterstellungen abgebaut und vielleicht sogar Konvergenzen sichtbar werden?

Die (Wunder)Heilungsthematik wird weltweit gegenwärtig äußerst kontrovers diskutiert! Im hochaktuellen Sammelband werden daher in Form von 17 Beiträgen Antworten auf viele der oben skizzierten Fragen gewagt, wobei der bibelexegetische Zugang sowohl quantitativ als auch qualitativ deutlich dominiert. Dies ist nicht verwunderlich, da das Buch dem Exegeten *Peter Trummer*, Prof. em. an der Univ. Graz, gewidmet ist.

Auf die stark komprimierte zweiseitige *Einführung* von *Josef Pichler, Christoph Heil und Thomas Klampfl* folgen jedoch zunächst keine biblischen Reflexionen. Vorgeschaltet sind vielmehr *zwei Beiträge aus philosophischer Perspektive*, die das Interesse an der Heilungsthematik wecken sollen. Auf dem Hintergrund der These, dass der Wunderbegriff eine eigenständige philosophische Dimension besitzt, die über das Theorem des ‚Staunens' nicht nur versteh- und kommunizierbar, sondern auch anschlussfähig an theologische Interpretationen ist, gipfelt der erste Beitrag *Reinhold Esterbauers* im Plädoyer, dass der Theologie Wunder auch heute noch zumutbar sind (27). Daran anschließend wird von *Elisabeth Pernkopf* auf wissenschaftstheoretischem Niveau das Paradoxon analysiert, weshalb im naturwissenschaftlichen Denk- und Forschungskontext einerseits von Wundern prinzipiell keine Rede sein kann (31), andererseits aber gerade auch dort Momente des Unvorhersehbaren auftauchen, die anschlussfähige Analogien zum theologischen Wunderbegriff aufweisen, weshalb den Naturwissenschaften sogar ‚ein unausgesprochenes Credo' (39) attestiert wird.

Was das spezifisch christliche Credo im Blick auf die Wunderthematik ausmacht, soll in den darauf folgenden *zehn biblischen Beiträgen* (41–214) herausgearbeitet werden. In logischer Konsequenz wird zunächst die *jüdisch-alttestamentliche Sichtweise* analysiert. Welche Texte aber sind auszuwählen? Die Entscheidung fällt sowohl für Texte aus der Weisheitsliteratur als auch aus der Judaistik. *Ursula Rapp* beleuchtet deshalb das Wunderverständnis bei Jesus Sirach, wobei besonders der Aspekt des Kontra-Faktischen und Überraschenden jenseits des Normalen und Berechenbaren hervorgehoben wird (42). *Johannes Schiller* fokussiert im Anschluss daran auf biblische Psalmen. Aufgrund des Stimmungsumschwungs von Klage zum Lob wirft er die Frage auf, ob im Psalmengebet so etwas wie die Möglichkeit einer erfahrbaren (Wunder)Heilung angelegt ist (53). *Johann Maier* dagegen begibt sich aus judaistischer Sicht auf die Suche nach der genuin jüdischen Interpretation von Krankheit und göttlicher (Wunder)Heilung. Ausgehend von der Selbstprädikation Jahwes als Arzt (Exodus 15,26) werden heikle Fragen wie z. B. die nach der Kausalität von Gesundheit und Krankheit sowie die Frage nach der Exklusivität ärztlicher Diagnostik und Therapie diskutiert.

Die folgenden sieben Beiträge fokussieren folgerichtig auf die *neutestamentliche Perspektive*, wobei auch wichtige Aspekte aus der *biblischen Umwelt* mit einbezogen werden. So analysiert *Lorenz Oberlinner* die Petrus-Episode in der Seewandelgeschichte (Mt 14,22–33) unter der Fragestellung, ob Wunder auch schiefgehen können. Seine Analyse gipfelt in der These, dass trotz des offensichtlichen Scheiterns eines Natur-Wunders (Petrus kann nicht wie Jesus über das Wasser laufen) dennoch ein Wunder geschieht, weil Petrus nicht ertrinkt. Deshalb dürfen Christen Trost darin finden, dass Gott gerade Zweifelnde und Kleingläubige entgegen aller Erfahrung letztendlich wundersam rettet (104). Mit dem Beitrag von *Reinhard von Bendemann* stellt sich der Sammelband der zentralen Frage, wie die konkreten ‚Therapieerzählungen', die das Markusevangelium durchziehen, heute verstanden werden können. Äußerst sensibel und umfassend wird nicht nur eine komplexe Krankheitstypologie herausgearbeitet, sondern auch der immer wieder behauptete Kausalzusammenhang von dämonischer Besessenheit und Krankheit kritisch beleuchtet (124). Dass dem Markusevangelium besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, zeigt sich nicht nur am Umfang dieses Beitrags, sondern auch daran, dass sich *Barbara Mörtl* der Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 29–31) widmet. Ihre feministisch motivierte Textanalyse basiert auf der These, dass die Erzählung ihren Platz im Evangelium deshalb gefunden hat, um die gleichwertige Bedeutung von Frauen und Männern in der Nachfolge Jesu hervorzuheben (130). Dem komplexen Wunderverständnis des Johannesevangeliums stellt sich schließlich *Ingo Broer*. Eingebettet in grundlegende Ausführungen zur exegetischen Methodik liefert er eine ausführliche traditions- und gattungsgeschichtlich untermauerte Erklärung dafür, dass die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5,1–9a) als ursprünglicher Text, der darauf aufbauende Folgetext (Joh 5,9b–16), der zu vielen Fehlinterpretationen gerade im Blick auf einen Kausalzusammenhang von Sünde und Krankheit geführt hat, dagegen als sekundäre Interpretation zu verstehen ist. Im Anschluss liefert *Max Küchler-Schwarzen*, der sich Heils-Orten und Pilger-Wegen im antiken Jerusalem widmet, höchst interessante Einblicke in die Entstehungszeit ntl. Heilungserzählungen. Da seine Forschungsergebnisse bereits von Broer aufgegriffen worden sind, lässt sich die zunächst etwas fremd anmutende Platzierung im biblischen Teil durchaus rechtfertigen. Dass auch Wunder-Erzählungen wie die der Rettung des schiffbrüchigen Paulus (Apg 27) auf dem Hintergrund der Evangelien zu interpretieren sind, diese Einsicht wird uns von *Josef Pichler* unter Verweis auf Lk 22,51 nahegelegt. Als Grundanliegen wird dabei von ihm besonders das Motiv ‚Heil und Rettung' im Duktus der Reich Gottes-Botschaft herausgearbeitet (202). Den Abschluss der exegetischen Vertiefungen bildet der Beitrag von *Johannes Bauer*, der mit diversen Wunderberichten Jesu aus den Apokryphen vertraut machen will, wobei unter Rekurs auf Joh 20,30 hervorgehoben wird, dass derartige Erzählungen deshalb tradiert wurden, damit Menschen an Jesus Christus und seine Botschaft glauben (214).

Auf den exegetischen Kernteil des Sammelbandes folgen *drei Beiträge*, die als *Zwischentexte* gelesen werden können. Zunächst beleuchtet *Josef Weismayer* (Wunder)Heilungen im Kontext christlicher *Spiritualität* und interpretiert sie als Prozesse von Heil- und Ganzwerden. Da Wundern als Manifestation göttlicher Gegenwart auch im Kontext von Selig- und Heiligsprechungsverfahren schon immer eine wichtige Bedeutung zugesprochen wird, geht Weismayer der Frage nach, ob in derartigen Verfahren auf das Vorhandensein von Wundern künftig auch verzichtet werden kann (226). *Bernd Kollmann* dagegen favorisiert eine religionspädagogische Zuspitzung, indem er fragt, ob, wann und auf welche Art und Weise Kinder/Jugendliche mit Wundererzählungen konfrontiert werden können/sollten. Um diese Frage fundiert beantworten zu

können, stellt Kollmann zunächst mögliche Modelle einer *Wunderhermeneutik* vor. Zusätzlich zum kerygmatischen, sozialgeschichtlichen und tiefenpsychologischen Modell erläutert er auch rezeptionsästhetische Ansätze und entwickelt darauf aufbauend ein entwicklungspsychologisches Stufenmodell, das auf folgender Annahme beruht: „Die neutestamentlichen Wundererzählungen sind Glaubens- oder Hoffnungsgeschichten und keine Tatsachenberichte […]" (237).

Eine weitere Zäsur im Sinne einer *religionswissenschaftlichen Weitung* stellt der Beitrag von *Amir Zaidan* dar, in dem aus islamologischer Sicht zwar hervorgehoben wird, dass auch der Islam Wunderberichte kennt. Zugleich aber wird selbstkritisch darauf hingewiesen: „Eine Wunderheilung kann jedoch nicht angekündigt und als Ware angeboten und versprochen werden, da der Mensch als Geschöpf keinerlei eigene Einflussmöglichkeit darauf hat." (260).

Die letzten zwei Beiträge (261–298) zeugen schließlich neben den beiden philosophisch eingefärbten einleitenden Reflexionen ausdrücklich von der multidisziplinären Herangehensweise an die Wunder-Thematik. Auf dem Hintergrund aktueller molekulargenetischer Forschungsergebnisse hinterfragt *Barbara Obermayer-Pietsch* aus medizinischer Perspektive eine strikte Trennung zwischen Gesundheit und Krankheit, um den Heilungsbegriff vor einer Reduzierung auf Reparatur und Wiederherstellung zu bewahren. (Wunder)Heilungen werden im Kontext von Spontanremissionen diskutiert und neutestamentliche Heilungsberichte folgendermaßen kommentiert: „Krankheit als ‚Prüfung des moralischen Charakters', die Vorstellung, dass eine Krankheit eine besonders geeignete und gerechte Bestrafung sein könnte, die Deutung von Krankheiten als ‚Metaphern für das Böse' sind im Sinne der Molekularbiologie unverständliche und unmenschliche Ideen, die das Ausmaß des Leidens an einer Krankheit nur noch vermehren." (274). Den letzten Beitrag liefert *Kurt Usar*. Als Allgemeinmediziner und Homöopath stellt er die Behauptung auf, dass „die Homöopathie, kraft ihrer besonderen Herangehensweise an das Phänomen krank-Sein und unheil-Sein, ‚anschlussfähig' ist an jenes Heilen, das Jesus, dem Christus notwendig vorbehalten ist […]" (283).

Es ist sicherlich die Stärke von Sammelbänden, ein buntes Kaleidoskop an Beiträgen zur Verfügung zu stellen, aus dem Leser/innen nach eigenem (Fach)Interesse gezielt aussuchen können. Dieses Buch ist tatsächlich eine wahre Fundgrube vertiefender Einzelbeiträge zur Heilungs- und Wunderthematik, wobei auch evangelische Autor/inn/en einbezogen sind. Besonders innovative und anregende Impulse finden sich m. E. im wunderdidaktischen und islamologischen Beitrag.

Die Hg. treten mit dem hohen Anspruch auf, die Heilungs- und Wunderthematik multiperspektivisch (13) anzugehen, weshalb Theologie, Philosophie und Medizin miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen (12). Faktisch stehen die vielen Beiträge jedoch mehr oder minder unverbunden und durchgehend unkommentiert nebeneinander. Problematisch an diesem Sammelband ist daher, dass ihm kein erkennbarer interdisziplinärer Ansatz zugrunde liegt. Den Leser/inne/n obliegt es nämlich selbst, den roten Faden zu entdecken und inhaltliche Querverbindungen herzustellen. Querverbindungen z. B. zwischen der These, dass Staunen nicht nur den Interpretationsschlüssel für ein philosophisches Wunderverständnis, sondern auch für die Wunderinterpretation bei Jesus Sirach liefert. Querverbindungen z. B. zwischen exegetischen Interpretationen des Kausalzusammenhangs von Sünde und Krankheit und aktuellen medizinisch-neurowissenschaftlichen Krankheitsmodellen.

Woran es dem Sammelband fehlt, ist m. E. der Mut, kontroverse Positionen zuzulassen und auszuhalten. Wäre es nicht höchst interessant gewesen, auch exegetisch Extrem-Positionen wie z. B. wortwörtliche Interpretationen von Wunder(Heilungen), die gerade in freikirchlichen und charismatischen Kreisen weltweit zu finden sind, mit den dargestellten exegetischen Positionen ins Gespräch zu bringen bzw. deren Unvereinbarkeit deutlich herauszuarbeiten? Drängt es sich nicht geradezu auf, die islamologisch gewonnene These, dass gottgewirkte (Wunder)Heilungen nicht von Menschen machbar/beeinflussbar sind, auf dem Hintergrund öffentlichkeitswirksam inszenierter christlicher Heilungs- und Befreiungsgottesdienste kritisch zu diskutieren?

Wie hätte es sich zudem ausgewirkt, wenn die ausdrücklich interdisziplinär angelegten philosophischen und medizinischen Beiträge von Autor/inn/en geschrieben worden wären, die die christliche Welt- und Wundersicht nicht teilen? Was hätte z. B. ein psychiatrischer oder psychotherapeutischer Beitrag bewirkt, in dem Wunderglaube in die Nähe religionspsychopathologischer Wahnphänomene bzw. religiös motivierter Persönlichkeitsstörungen gerückt wird?

Der Sammelband ist wahrlich nicht einfach zu lesen! Die Beiträge erfordern viel Konzentration und die Bereitschaft, sich auf unterschiedliche Denk- und Sprachspiele einzulassen. Es empfiehlt sich daher weniger ein stringentes ‚Durchlesen', als vielmehr ein kreatives ‚Hin- und Herlesen', um mögliche Querverbindungen aufzustöbern.

Vallendar Doris Nauer

Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz Spezial, hg. v. Ulrich Ruh. – Freiburg: Herder 2008. 64 S., geheftet € 9,90 ISBN: 978–3–451–027705–5

Der zu besprechende Bd aus der Reihe *Herder Korrespondenz Spezial* liefert eine weitgehend gelungene und kompakte Standortbestimmung der katholischen Theologie und ihrer Teildisziplinen. Diese erstreckt sich über 16 kurze und formal wie qualitativ unterschiedliche Essays renommierter Fachvertreter – entweder zu allgemeinen Grundfragen oder zu einzelnen Disziplinen. In dieser Stimmenvielzahl soll sich (so der Hg.) die heutige Theologie „als in hohem Maß differenziertes Unternehmen" mit dem Ziel der „rationalen Erschließung gelebten und bekannten Glaubens" (1) erweisen.

Jürgen Werbick eröffnet die Reihe der Beiträge zu allgemeinen Grundfragen und nimmt sich der Spannung zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit an, die als verborgener Leitfaden auch die fachspezifischen Essays des Bdes durchzieht. Wissenschaftsethos und Glaubensstandpunkt dürften nicht als einander ausschließende Gegensätze betrachtet werden, sondern als komplementäre Instrumente zum Offenhalten des „Zugangs zur erlösenden Gottes-Wahrheit" (2): Theologie müsse sowohl der kirchlichen Selbstvergewisserung in der Tradition als auch der Zeitgenossenschaft mit dem fragenden Menschen von heute dienen und dabei Überanpassungen an beide Seiten vermeiden; auch hierarchisches Lehramt und kritische Theologie seien notwendig komplementär. Der Theologie stehe es nicht an, ausschließlich die bloß vermeintlich neutrale Beobachterrolle der Religionswissenschaft oder des spinozischen Wissenschaftsideals einzunehmen, sondern ihr Gegenstand erfordere immer auch das bultmannsche „Lebensverhältnis zur Sache" (5), um verstanden zu werden.

Klaus Müller behandelt die Situation der Katholischen Theologie im Bologna-Prozess und kommt zu dem ernüchternden Ergebnis, dass die meisten Ziele der Reform bislang unerreicht geblieben und vermutlich gar zum Scheitern verurteilt seien – mit Ausnahme der auch theologisch zu begrüßenden Modularisierung. M. stellt die Umsetzung dieses Konzepts an der eigenen Fakultät dar und verweist neben vielen Vorzügen auch auf den hohen Personal- und Kooperationsaufwand. Insgesamt sei Theologie ihrem Wesen nach auf die Bewährung des Glaubens an den einen Gott vor dem (nicht zuletzt akademischen) Forum der Vernunft hin angelegt und bleibe als Religionshege in der religiös desorientierten Gegenwart und als Anwältin jeder Gestalt und jedes Stadiums menschlichen Lebens von öffentlichem Interesse.

Edmund Arens beleuchtet das Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit. Zunächst seien mit David Tracy drei Öffentlichkeiten (wissenschaftlich, kirchlich und gesellschaftlich) zu unterscheiden, denen die Theologie gleichermaßen gerecht werden müsse, um nicht dem Drang zur „wahrheitsanspruchslosen Religionswissenschaft", zur „Verbinnenkirchlichung" (11) oder zur empirischen Soziologisierung zu erliegen. Angesichts der zunehmenden zivilgesellschaftlichen Entprivatisierung der Religion müssten entsprechend auch Kirche und Theologie stärker öffentlich werden, wie dies verschiedene Ansätze ‚öffentlicher Theologie' bereits umzusetzen versuchten. Wichtige Themen seien die neuen bio- und sozialethischen Fragen, die theologische Anthropologie, eine kommunikative und universale Ekklesiologie, der interreligiöse Dialog und die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion.

Peter Hünermann geht auf die Rolle der Theologie angesichts des „erdbebenartigen" (13) gesellschaftlichen und kulturellen Wandels in Europa ein. Das 2. Vatik. Konzil bedeute immer noch einen epochalen Umbruch für die Theologie, dessen Nachvollzug auf methodologischer Ebene allerdings noch ausstünde. Methodische Herausforderungen stellten v. a. der Fortschritt der Wissenschaft in Linguistik, Anthropologie und Soziologie und die aus ihm resultierende veränderte Wirklichkeitssicht, ferner der Zwang zu Elementarisierung und kritischer Selbstreflexivität sowie der globale Wandlungsprozess dar. Anschließend werden einzelne, auf diese Herausforderungen reagierende Neuansätze vorgestellt.

Christoph Markschies steuert als evangelischer Theologe eine Außenansicht auf die katholische Theologie bei, die stark autobiographisch geprägt ist und dabei von großer Nähe, Sympathie und zahlreichen persönlichen Verbindungen über die Konfessionsgrenzen hinweg zeugt. Hinter der Konkretion der persönlichen Erinnerung zeichnen sich dabei einige wichtige Entwicklungslinien der letzten Jahrzehnte ab. Besonders bemerkenswert erscheinen ferner die überaus positiven Anmerkungen zum Jesusbuch Papst Benedikts XVI. / Joseph Ratzingers.

Christoph Dohmen liefert als Alttestamentler den ersten fachspezifischen Beitrag des Bdes und beschreibt zunächst die derzeitige Methodendiskussion in den biblischen Wissenschaften, welche sich erneut (mit Paul Feyerabend) als Entscheidung zwischen Beobachter- und Teilnehmerperspektive beschreiben ließe: die klassische historisch-kritische Exegese mit ihrem ‚neutralen' Forschungsethos gegenüber den neueren Tendenzen zu ‚theologischer', kanonischer bzw. rezeptionsgeschichtlich-kontextueller Exegese. Der Autor stellt einzelne Ansätze vor, sieht aber generell eine Tendenz zur Überwindung der methodologischen Auseinandersetzung in der Synthese der unverzichtbaren Beiträge beider Perspektiven.

Martin Ebner beschäftigt sich aus neutestamentlicher Sicht ebenfalls mit der Methodendebatte, welche die derzeitige Exegese in zwei Lager (die ‚Kanoniker' und die ‚Historisch-Kritischen') spalte. Die kanonische Exegese – ursprünglich Zugeständnis an den evangelikalen amerikanischen ‚bible belt' – arbeite mit der Polysemie des biblischen Textes, sei auf die Lesegemeinschaft

bezogen und produziere biblische Theologie, während die historisch-kritische Exegese auf die Monosemie des Litteralsinns abziele, tendenziell kirchen-/lesegemeinschaftskritisch sei und die bereits vorliegende biblische Theologie analysiere. Ebner stellt dabei verschiedene aktuelle Ansätze beider Lager vor (die ‚New Perspective on Paul', den sozialgeschichtlichen ‚Third Quest' der Jesusforschung, das Programm des ‚erinnerten Jesus', die Rezeptionsforschung etc.) und nennt drei aktuelle Herausforderungen seiner Disziplin: die Methodendiskussion, die Neubearbeitung kontroverser Themen (z. B. Offenbarung, Christologie und Herrenmahl) und das reziproke Verhältnis zum nichtwissenschaftlichen Umfeld (Elementarisierung resp. Integration der Alltagsexegesen).

Dominik Burkard schildert die derzeitige Lage der Kirchengeschichtswissenschaft, die in eine ähnliche Methodendiskussion verwickelt sei und um ihre Identität zwischen Theologie und profaner Geschichtswissenschaft streite: Hier stünden sich ein theologisch-heilsgeschichtliches und ein historisch-kritisches Modell gegenüber. Mit Hubert Wolf könne dieser Konflikt aber durch Verweis auf die ‚loci theologici' gelöst werden, insofern der Großteil dieser Wahrheitsorte der Theologie historisch untersucht werden müsse, und die Geschichte selbst einen solchen darstelle. B. stellt drei wesentliche Themenbereiche seines Fachs (Personen-/Institutionengeschichte, Theologiegeschichte und Frömmigkeitsgeschichte) inkl. einzelner Vertreter bzw. Arbeiten vor und fordert einen höheren Stellenwert für die Kirchengeschichte und das historische Arbeiten in der Theologie ein.

Knut Wenzel behandelt die Fundamentaltheologie, der es zusammen mit der Dogmatik zukomme, jenen heute stark angezweifelten Anspruch auf eine unverfügbare Wahrheit nach innen und außen zu vertreten, der mit dem christlichen Glauben verbunden sei. Der Glaube fordere einen freien Anerkennungsakt, der seinerseits das Verstehen des zu Glaubenden beinhalte, ohne dass dadurch Glaubensverständnis und -annahme zusammenfielen. Das Christentum optiere daher für die Einheit der Wirklichkeit, die sich heute aber nicht mehr „realmetaphysisch" (34) beweisen, sondern nur noch durch die Ansätze transzendentaler Letztbegründung, ergänzt um den hegelschen Anerkennungsgedanken, aufweisen lasse. Die christliche Offenheit gegenüber der Philosophie und dem Menschen beziehe sich auf die lebendige Kultur als ganze, so dass die Fundamentaltheologie zusätzlich auch politische, hermeneutische, semiotische, ästhetische, kunsttheoretische etc. Theoriebildungen anstelle, deren Integration zu einer Metatheorie der Disziplin noch ausstehe; auch sie bewege sich dabei im Spannungsfeld von Theologie und profaner Kulturwissenschaft.

Margit Eckholt stellt den derzeitigen Stand der Dogmatik vor, die sie als „Übersetzung der Gott-Rede ins Heute" (37) versteht. Die heutigen Vertreter stünden mehr im Hintergrund als ihre große Lehrergeneration während und nach dem 2. Vatik. Konzil, obwohl sie deren Wendung zur neuzeitlichen Freiheitsphilosophie und zu einer geschichtlich und hermeneutisch orientierten Methodik ausgeweitet und neue Zugänge im Kontext der Postmoderne eröffnet hätten. Insgesamt sei die Dogmatik nach 1965 durch Aufgriff der Lehre von den ‚loci theologici' pluralitäts- und diskussionsfähiger geworden, v. a. im ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Bereich. Aktuelle Ansätze seien die Transzendentaltheologie, der Dialog mit der französischen Postmoderne, die Wende zur philosophischen Ästhetik und Analogielehre sowie Rückkehrversuche zur klassischen Metaphysik. E. beschreibt die entsprechenden Anstöße und Debatten in der Gotteslehre, der Schöpfungstheologie, der Christologie und der Ekklesiologie, um abschließend auf die ungeminderte Bedeutung des Fachs im Zueinander von Forschung und Lehre hinzuweisen.

Konrad Hilpert beschreibt die Moraltheologie als ständig neu angefragte Disziplin im Fokus des öffentlichen Interesses. Die Grundlagendiskussionen (etwa um das Theologische in der Moraltheologie) gehörten weitgehend der Vergangenheit an, so dass der Schwerpunkt der Arbeit auf dem stark dynamisierten Feld der ‚Speziellen Moral' liege, dessen Bereiche sich zunehmend veränderten und vermischten. Die ‚Allgemeine Moral' sei aber nach außen hin ebenfalls in viele elementare Begründungsfragen verstrickt. Angesichts des Wandels der Kontexte und der Pluralität moralischer Grundoptionen sei die Moraltheologie immer neu zur Stellungnahme herausgefordert, wobei sie oftmals durch vorschnelle amtliche Äußerungen unter Zugzwang gesetzt werde; hier sei erneut die Frage nach ihrer Kirchlichkeit zu diskutieren. Angesichts der Aufgabenvielfalt verwundere das Fehlen einer neueren Gesamtdarstellung nicht, die Disziplin sei aber dennoch sehr rege und präsent, wodurch sie zu gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen beitrage.

Gerhard Kruip sieht die Sozialethik als Reflexion auf die „Verkörperung des Glaubens in einer Praxis der Gerechtigkeit" (48) in ähnlicher Situation: Sie müsse den Reichtum ihrer Tradition heute unter Aufgriff moderner philosophischer Ansätze im pluralistischen Umfeld diskursiv zur Sprache bringen und sei dabei angesichts der Dynamisierung der konkreten Anwendungsfelder strukturell überfordert; allein gelte es die Freiheitspotentiale der gegenwärtigen Gesellschaft auch als Chance zu betrachten. Die Disziplin bediene sich unterschiedlicher Ansätze (Institutionenethik oder -ökonomik, Systemethik, Diskursethik, Handlungstheorie etc.), wobei freilich die Zuordnung von Ethik und Theologie oftmals fraglich bleibe. ‚Megathemen' seien Gerechtigkeit, Bildung und soziale Gerechtigkeit.

Benedikt Kranemann beschreibt die Liturgiewissenschaft entgegen dem Klischee einer „Konzilswissenschaft" oder eines bloßen Reforminstruments als genuin theologische Disziplin mit sehr breiter geistes- und kulturwissenschaftlicher Methodik und Relevanz. Sie analysiere und interpretiere gegenwärtige Tendenzen in Gesellschaft und katholischer Liturgie, erschließe aber auch umgekehrt die liturgische Tradition, um so zu einer authentischen „Gottesdienstpraxis in Zeitgenossenschaft" (49) beizutragen. Arbeitsgebiete seien etwa die Forschung zu Ritualen, zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, zur Ökumene, zur jüdischen Verwurzelung und zur Ästhetik christlicher Liturgie.

Richard Hartmann sieht die Theologie nicht ausreichend präsent im öffentlichen Diskurs; in der kirchlichen Krise der Gegenwart sei hier v. a. die Pastoraltheologie als klassische „Krisenwissenschaft" (53) gefordert. Nach einigen statistischen Anmerkungen (Fazit: hoher individueller Einsatz bei suboptimalen Rahmenbedingungen) spricht H. mit Franz Weber von einem dreifachen „Schisma" (54) der Pastoraltheologie – gegenüber den Bischöfen, gegenüber der kirchlichen Basis und intern zwischen den Forschungsansätzen (Handlungs- vs. Systemtheorie, Biographie vs. Pastoralpsychologie, Säulen vs. ‚munera'). Hinsichtlich ihrer Loyalitäten und Zuordnung befinde sich die Disziplin „zwischen den Stühlen" (57), sei dort aber mit ihrer wissenschaftlichen Suche nach kirchlichen Handlungskriterien recht am Platz.

Rita Burrichter weist im Namen der Religionspädagogik zunächst den Vorwurf der Wirkungslosigkeit der Disziplin und die Infragestellung der Schule als Ort religiöser Bildung zurück, wenngleich die Pluralisierung der Religion, die Tradierungskrise des Christentums und die Entkirchlichung neue Herausforderungen und die Notwendigkeit einer Grundrevision des Fachs mit sich brächten. Erfreulich sei in diesem Zusammenhang aber die durch gemeinsame Herausforderungen bedingte Stärkung der ökumenischen Kooperation sowie der zunehmende Trend zu einer „‚kenntlichen' Religionspädagogik" (58), welche aufs Neue die Gottes- und Wahrheitsfrage stelle, religiöse Bildung anstrebe und die Glaubenssicht als Vorschlag offeriere. Weiterhin sei das Fach situationsbedingt zur Wahrnehmungswissenschaft geworden, was eine starke Binnendifferenzierung nach Handlungsfeldern zur Folge habe.

Georg Bier schließlich behandelt die Kirchenrechtswissenschaft und betont ihren genuin theologischen Charakter und die „heilsmittlerische Funktion" (61) des kirchlichen Rechts. Das 2. Vatik. Konzil und der CIC 1983 seien nicht gegeneinander auszuspielen, weil Papst Johannes Paul II. und auch sein Nachfolger den Codex als angemessene Umsetzung des Konzils bezeichnet hätten. Es sei also – B. positioniert sich in der aktuellen Debatte um die Disziplin – dem ‚rechtspositivistischen' Standpunkt zuzustimmen, der aus ihm folgende Willkürschutz zu begrüßen, Kritik an der ‚Theologie' des Codex aber als solche am Gesetzgeber selbst zu betrachten. Nach Anmerkungen zur Rolle der Kanonistik in verschiedenen Studiengängen wird abschließend die Gefährdung der kirchlichen Rechtskultur durch mangelnde Umsetzung auf hoch- und niederrangiger Autoritätsebene beklagt.

Fulda Markus Lersch

Exegese / Bibelwissenschaft

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

Pheme Perkins ist Prof. für Neues Testament am *Theology Department at Boston College*. Das Buch hat sieben Kapitel:

1. What is a Gospel? Es wird die Gattung *Ancient Biography* mit dem Schwerpunkt Philosophenbiographie vorgestellt. Markus hat mit seiner erzählerischen Rahmung des öffentlichen Auftretens Jesu und mit der anschließenden Passionsgeschichte eine grundlegende *Innovation* geschaffen. Mit den atl biographischen Traditionen, dem neuen christlichen Glauben und der hellenistischen Philosophenbiographie schafft er eine spezifische Form biographischen Erzählens. Matthäus und Lukas übernehmen das neue Modell biographischen Erzählens. Andere Gattungsvorschläge (apokalyptische Monographie, jüdischer Roman und homerisches Epos) sind nicht überzeugend. Im 2. Jh. setzt sich der Vier-Evangelien-Kanon durch und bestätigt die Eigenständigkeit der neuen Gattung biographischen Erzählens.

2. Books and Believers in Early Christianity. Es geht um Textgeschichte, Textkritik, Septuagintagebrauch und Kanonbildung.

3. The Qest for Sources. Die Suche nach Quellen erzeugt zum einen Q, zum anderen die Formkritik von mündlichen Kleingattungen. Die *Critical Edition of Q* von Robinson/Hoffmann/Kloppenborg wird ihrerseits kritisch besprochen. P. stellt die Auslassungen bei den Kleingattungen infrage, z. B. bei der Wundererzählung von der Heilung des Knechts des heidnischen Hauptmanns (Q 7,1,3,6b–9,?10?) (81). Diese Einwände sind berechtigt. Denn die Bindung an mündliche Traditionen lässt wohl die Form einer Kleingattung als Rückfrage zu, aber nicht das veraltete, redaktionsgeschichtliche Satz-Pick-Verfahren. Die gesamte Szene kann in einer variablen Form mit den Motiven der Gattung mündlich tradiert worden sein, ohne dass die Varianten festgelegt werden können.

An dieser Stelle vermisse ich beim Unterpunkt *Form Criticism* die exakte Strukturbeschreibung von *Sayings Material, Parables, Miracle Stories* und der *Passion Narrative* (96–121). Wenn der mündlichen Tradition eine Wirkkraft auf die Endgestalt der Evangelien zugeschrieben werden soll, muss auch deutlich werden, wie die tradierten Kleingattungen Autorintention und Hörererwartung beeinflussen, z. B. werden unter *Parables* die *Similitudes* and *Examples* als umstrittene *subtypes* benannt, ohne diese *Untergattungen* zu beschreiben und die Argumente und Namen der Bestreiter aufzuführen, die inzwischen mit soliden Gründen die Mehrheit bilden (106).

Insgesamt kann Q der Gattung Evangelium im weiten Sinne des 2. Jh.s zugeschrieben werden, und zwar als Parallele zum ThEv, das ja am Schluss ausdrücklich „Evangelium" genannt wird.

4. Reading Mark's Gospel

Der neue Schwerpunkt von P. kommt hier zum Tragen, vom Akt des Lesens auszugehen. Das Mk-Ev ist als Ganzlektüre, *From Beginning to End*, zu lesen. Die narrative Konzeption aller drei Evangelien wird nach den Gesichtspunkten *Narrative Shape, Literary Features, Characters, Jesus, the Community implied* charakterisiert. *Mark's Narrative Shape*: Markus gibt bei vielen Szenen/Episoden die Möglichkeit unterschiedlicher Leseweisen. Der Autor lenkt nur mit wenigen Mitteln. Er gibt *Summaries* = Sammelberichte und arbeitet deutlich mit der Geographie, Galiläa gegen Jerusalem, so dass der Leser eine Dreiteilung vornehmen kann: Mk 1,16–8,(21–)26; 8,27–10,52; 11,1–15,47. Diese Dreiteilung entspricht dem neueren Konsens.

Literary features: Es geht um die bekannten, besonderen Spezifika des markinischen Stils. Schlichte Verbindungen mit „und", insbesondere um disparate Traditionen aufzunehmen und zu vereinen, Sandwich-Technik. Dabei gelingt es Markus, den geographischen Rahmen durch die Sammelberichte und eine Missionsreise für die Völker zu öffnen. Jerusalem mit den Leitern des Tempels verhält sich feindlich. Das Lehren verläuft mit der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat (für die Jünger) analog zu philosophischen Schulen und religiösen Mysterienkulten. Denen entsprechen auch die Facetten des Messiasgeheimnisses (Wundergeheimnis und Personengeheimnis als Sohn Gottes und leidender Messias).

Character: Die Jünger sind bereits von den trad. Erzählungen als gemischte Charaktere überliefert. Markus verstärkt diese Mischung mit dem Unverständnis. Die Jünger sind die bevorzugten Identifikationsfiguren. Die Gesetzeskritik Jesu zielt wie die Philosophie auf innere moralische Reform. Volk, kleine Charaktere und Gegner bieten ebenfalls Identifikation an.

Jesus: Die Proklamationen des Sohn-Gottes-Titels bestimmen die Christologie. Der leidende wundermächtige Davidssohn zeigt gleichzeitig die irdische Vollmacht des kommenden apokalyptischen Menschensohnes.

Community Implied: Die Gemeinde kann sich in Rom oder Syrien befinden und hat keine engen Beziehungen zum Judentum mehr, lebt aber weiter aus den jüdischen Wurzeln.

Diese Darstellung gibt den gegenwärtigen Mainstream in der Markusforschung wieder. Die Kontroversen um einzelne Punkte wie das *Bekenntnis des Hauptmanns Mk 15,39* werden angedeutet, allerdings wird kaum Literatur genannt. Nur der Forscher weiß Bescheid, aus welchen Ecken die Abweichungen kommen. Hier hat das Buch Nachholbedarf.

Die Darstellungen des Mt-Ev (5.) und des Lk-Ev (6.) verbleiben ebenfalls im Mainstream der narrativen Analyse. An die Darstellungen der Evangelien werden jeweils Ausblicke auf die Weiterentwicklung der Apokryphen angehängt, z. B. der apokryphen Kindheitsevangelien. Vor dubiosen Neuentdeckungen wie dem „Geheimen Evangelium des Markus" wird zu Recht gewarnt.

7. Gospels from the Second and Third Centuries widmet sich dann den apokryphen Evangelien synoptischen und gnostischen Stils zu.

Insgesamt handelt es sich um eine gelungene, allgemeine Einführung in die synoptischen Evangelien unter besonderer Berücksichtigung der Narrativität. Der Einbezug der apokryphen Evangelien und die wiederholten Verweise auf die frühjüdische und griechisch-römische Literatur eröffnen den weiten Horizont, in den damalige Leser die Evangelien gestellt haben. So ist das Buch als eine gut lesbare Einführung zu empfehlen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Fritzen, Wolfgang: **Von Gott verlassen?** Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 423 S., kt € 39,00 ISBN: 987–3–17–020160–6

Es hat einen besonderen Reiz, ein Evangelium als ganzes unter einer ganz bestimmten Fragestellung zu reflektieren. Im vorliegenden Buch heißt die Frage: Was war das dem Evangelisten Markus vorschwebende Grundthema, dessen Entfaltung im Ganzen von Komposition und Themenauswahl nachvollziehbar wird? Und wieso genau diese Thematik? Welches mochten zentrale Nöte seiner damaligen Adressaten gewesen sein? Und inwiefern hat das solchermaßen herausgeschälte Grundanliegen des Evangelisten noch heute Gültigkeit? Ist die Erfahrung von Gottverlassenheit noch immer Thema? Es sei vorweggenommen: Fritzen hat sich dieser Aufgabe fundiert und in eindrücklicher wissenschaftlicher Arbeit gestellt. Und es gelingt ihm, den Leser immer neu zu fesseln und auf bis dahin unbeachtete Details aufmerksam zu machen.

Muss der heutige Leser wirklich – beim tragischen Ende von Jesu letzter Gottverlassenheit (Mk 15,34) und beim Schrecken und Entsetzen der fliehenden Frauen am Grab (Mk 16,8) angelangt, nochmals von vorn zu lesen beginnen? Anders hinhören und hinschauen lernen, um zu begreifen, dass der stumm bleibende, scheinbar nicht mehr gegenwärtige Gott zugleich der Allgegenwärtige ist? Entlang des Verhaltens der Jünger wird dem heutigen Leser im Zuge solcher Relektüre klar, wie schwierig es selbst den Menschen im Gefolge Jesu war, etwa inmitten von Sturm und Seenot noch zu glauben. Ebenso schwierig auch, hinter der Person Jesus den Gottessohn zu erkennen, und erst recht: überhaupt zu begreifen, was mit dem Reich Gottes und seiner Nähe gemeint sei. F. spricht – exegetisch nachvollziehbar und in der Komposition des Evangeliums sehr schön herausgearbeitet – von drei Schritten des Hineinwachsens in diesen Glauben:

- Von der Blindheit zum (undeutlichen) Sehen
- Vom undeutlichen zum deutlichen Sehen
- Vom Sehen zum Wachen.

Aus meinem am Umgang mit Menschen in Grenzzonen menschlichen Lebens geschärften Blick wünschte ich mir betreffend die Fähigkeit des Erkennens eine etwas mehr betonte anthropologische Zurückhaltung: Solange der Mensch in seinem Ich und dessen sinnenhaftem Wahrnehmen begrenzt ist, kann er nie wirklich „erkennen", was die Möglichkeiten seiner Wahrnehmung übersteigt. Und mit seinem Verstand kann er nie wirklich „erfassen", sondern bestenfalls begrenzt erahnen, was jenseits seiner Kategorien von Raum und Zeit ist. Das gilt auch für die Qualität des Gottesreiches. Das Nicht-Erkennen und trotzdem zu glauben und zu vertrauen Versuchen bleibt zeitlebens höchste menschliche Herausforderung, erst recht inmitten existentieller Not und Verzweiflung. Alles Sehen bleibt bruchstückhaft, und alles Nicht-Glauben-Können sehr menschlich.

Damit sind wir aber auch an die zentrale Aussage von F.s Interpretation herangeführt. Selbst Jesus schrie sein „Eloï, Eloï, lema sabachtani?" (Mk 15,34) in die Welt hinaus. Und schreit es noch immer. Und noch immer – oder heute, im Zeitalter menschlicher Egomanie erst recht – geht auch von diesem Verzweiflungsruf etwas zentral Erlösendes aus. Als Beziehungsaussage gedeutet (347), kommt diesem Schrei doch eine Schlüsselbedeutung zu, die zur Anfrage auch an die Pastoraltheologie wird. Jesus stirbt als Bezogener, er stirbt in eine Beziehung hinein. Modern gefragt: Was hält – jenseits frommer Worte – einer letzten Verlassenheit, einem Nicht-mehr-glauben-Können stand?

Die Vertiefung in dieses Buch führt einerseits zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Allzumenschlichen unserer gegenwärtigen Glaubensnöte. Und nicht zuletzt erhalten auch die eindrücklich nachvollziehbaren Ausführungen zum Wachen und Beten eine zeitkritische Aktualität von besonderer Bedeutung.

St. Gallen Monika Renz

Sellin, Gerhard: **Der Brief an die Epheser**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 496 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 8/9. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung), geb. € 78,90 ISBN: 978–3–525–51550–1

In seiner Rez. des erstmals 1957 erschienenen Kommentars zum Eph von H. Schlier schrieb E. Käsemann: „Beglückt und wehmütig zugleich liest man als Protestant den Kommentar zum Epheserbrief von Heinrich Schlier, der ursprünglich für das Meyersche Kommentarwerk bestimmt war, […] fraglos zu den wichtigsten Kommentaren unseres Jahrhunderts zählen und künftigen Auslegern des Epheserbriefes ein nicht leicht überschreitbares Maß setzen wird" (ThLZ 86 [1961], Sp. 1). Um es vorwegzunehmen: Sellin hat mit seinem Kommentar, der nach über 100 Jahren (!) im KEK den Kommentar von E. Haupt (^{8}1902) ersetzt, die von Schlier aufgerichtete Hürde souverän gemeistert.

Der Vf. teilt das Schreiben wie die meisten Kommentatoren in einen lehrhaften (1,3–3,21) und einen paränetischen (4,1–6,9) Teil, der in die Schlussermahnungen (6,10–20) übergeführt wird, ein. Gerahmt wird der Brief durch das Präskript (1,1–2) und den Briefschluss (6,21–24). In der Verfasserschaft vertritt S. die heutige weit überwiegende Mehrheitsmeinung sowohl der deuteropaulinischen Verfasserschaft als auch der Kenntnis der authentischen Paulusbriefe und literarischen Abhängigkeit vom ebenfalls nachpaulinischen Kolosserbrief, den der Eph-Verfasser freilich für einen authentischen Paulusbrief hielt. Auch die zeitliche Ansetzung des Briefes zwischen 80 und 100 n. Chr. ist konsensfähig.

In einer ebenso knappen wie präzisen Übersicht ordnet der Vf. den Brief in die Vorstellungswelt des aus den Schriften Philons erschließbaren hellenistischen Judentums ein, ohne eine direkte Abhängigkeit von Philon zu postulieren und den explizit paulinischen Charakter der nachpaulinischen Schrift zu verkennen. Theologisch ist das zentrale Thema des universalistischen Eph die Einheit: die Fülle Gottes, die alles durchdringt, die Erfüllung und Offenbarung des verborgenen Heilsplanes Gottes in Christus, die Vereinigung der bislang verfeindeten Menschheit in der einen Kirche aus Juden und Heiden. Der ausgedehnte paränetische Teil Eph 4,1–6,9 legt es nahe, das Schreiben in seiner konsolidierenden Funktion zu sehen, die paulinischen Traditionen in eine veränderte Zeit zu transformieren und das Postulat der Einheit in Erinnerung zu rufen. Die Adressierung „an die Heiligen, die in Ephesus sind," (Eph 1,1) hält der Vf. angesichts des textkritisch schlecht bezeugten ἐν Ἐφέσῳ für sekundär und sieht im Eph einen Brief im Namen des Paulus an alle paulinischen Gemeinden in der Provinz Asia. Trotz der sorgfältigen Darbietung des text-

kritischen Befundes halte ich die Befürwortung der ephesinischen Adressierung für wahrscheinlicher als die nachträgliche Eintragung, denn immerhin wird spätestens seit dem Ende des 2. Jh.s n. Chr. Ephesus als Adresse angenommen.

Die Auslegung folgt dem fortlaufenden Text ohne den Einschub von Exkursen und auch ohne den Abschluss einer rückblickenden Gesamtbetrachtung. Das mag man bedauern, es stellt die Auslegung des Textes aber umso eindringlicher ins Zentrum. Insgesamt gelingt dem Vf. eine mustergültige Texterklärung, die in subtiler Weise den Text auf syntaktischer, grammatikalischer und begriffsanalytischer Ebene untersucht und da, wo es notwendig ist, die religionsgeschichtlichen Vorstellungen der Umwelt in den Dienst der Interpretation stellt. S. hat sich dieses Rüstzeug in langen Jahren sprachtheoretischer und religionsgeschichtlicher Forschungen erarbeitet. Die Stärke der religionsgeschichtlichen Analysen liegt v. a. darin, dass der Vf. nie nur sog. Parallelen anführt, sondern die Vorstellungswelten des Eph und der ihm vergleichbaren Texte aufeinander bezieht.

Was die Auslegung betrifft, kann nur auf einige Aspekte exemplarisch hingewiesen werden:

Überzeugend ist die syntaktische Struktur der Eulogie 1,3–14 mit den Partizipien εὐλογήσας – προορίσας – γνωρίσας, welche die theo-logische Linienführung deutlich erkennen lässt und die durch das räumliche bzw. instrumentale Verständnis der ἐν-Wendungen in der Eulogie unterstrichen wird: „Im Wesentlichen ist also Gott alleiniges Subjekt, und Christus ist die Größe, durch die er handelt und an der die Christen partizipieren" (90). Dagegen scheint mir das ekklesiologische Moment in der Eulogie ein wenig zu kurz zu kommen, wenn der Vf. das ἀνακεφαλαιώσασθαι in 1,10 weitgehend kosmisch versteht und die Kirche im Zusammenhang allenfalls impliziert sieht (vgl. 107–109). Entsprechend versteht der Vf. das μυστήριον (1,9) in der Zusammenfassung des Alls. Es ist aber doch eher mit der Erwählungsaussage aus 1,4 zu verbinden und hat demzufolge bereits hier die Zusammenführung von Juden und Heiden im Blick.

Die Stärke der genauen semantischen Untersuchung und ihre Zusammenführung mit den in Frage kommenden religionsgeschichtlichen Vorgaben aus dem durch Philon repräsentierten hellenistischen Judentum kommt in der Auslegung der Leib-Christi-Metaphorik und ihrer Beziehung zum πλήρωμα in 1,23 zum Tragen (vgl. besonders 154–156): „Die Kirche ist als Leib Christi die Fülle dessen […], der alles in allen Teilen erfüllt. Danach erfüllt Christus, indem er das All erfüllt (vgl. 4,10), zugleich die Kirche, die nun seine Fülle ist" (156f). Das führt zu der Frage, wie Kirche und Kosmos sich zueinander verhalten. Da die Kirche eine dynamische Größe ist, die sich im Raum des Kosmos stetig ausdehnt, hat der Eph-Autor die Vorstellung, dass die Kirche den Kosmos einmal ganz erfüllt und in dieser Einheit der kosmische Friede realisiert wird. „Die ‚Erfüllung der Zeiten' markiert das Ereignis, in dem ‚das im Himmel und das auf Erden' unter Christus als das Haupt gefasst ist (1,10)" (158). Die Problematik eines solchen Kirchenkonzeptes versucht der Vf. dadurch zu entschärfen, dass er das ekklesiale πλήρωμα passivisch, nicht aber aktivisch versteht. Dem ist sicher zuzustimmen; allerdings wird der Stellenwert der Kirche noch in ein anderes Licht gerückt, wenn man Theologie und Ekklesiologie in der Korrespondenzaussage 3,14–19 stärker in Betracht zieht und die soteriologische Kompetenz der Kirche v. a. in ihrem Verweischarakter auf die Dynamis Gottes sieht. Hier hilft eine perspektivische Unterscheidung: Für die Adressaten des Eph ist die Kirche das Medium der Erkenntnis dessen, was alle Erkenntnis übersteigt, d. h. der Erkenntnis des Unerkennbaren. Die Kirche ist dahingehend begrenzt, dass sie der Heilsraum der Wahrnehmung des je größeren Gottes ist. Von sich selbst aus gesehen weist die Kirche grundsätzlich über sich selbst hinaus und relativiert sich damit auch selbst, von Gott her gesehen ist sie das Instrument seines Heilshandelns in Christus.

Die reziproke Beziehung von Theologie/Christologie bzw. Ekklesiologie und Paränese im Eph ist ein immer noch nicht hinreichend gelöstes Problem. So richtig die auch vom Vf. vorgenommene grundsätzliche Differenzierung zwischen „systematischem" und „lehrhaftem" Teil des Eph (Kap. 1–3 bzw. 4–6) ist, so wenig kommt in den allermeisten Arbeiten der Stellenwert der Paränese im Eph zum Tragen. Auch hier ist der Kommentar von S. insofern weiterführend, als er der Paränese das ihr zukommende Gewicht einräumt. Fraglich erscheint mir allerdings der Ansatz, die heidenchristlichen Adressaten würden als Neophyten angesprochen, „die ihren alten, heidnischen Wandel abgelegt haben und in den neuen Wandel *eingewiesen* [kursiv R. H.] werden sollen" (302). Es geht nicht so sehr darum, dass die Adressaten in eine neue Lebenshaltung „eingewiesen" werden, sondern dass sie auf ihrem schon eingeschlagenen Weg ihrer Identität versichert werden. Deshalb muss die Paränese noch stärker der Ekklesiologie zugeordnet werden, als es in der Auslegung von S. geschieht. Sie will das Leben der Kirche konkretisieren, sie aber auch und gerade vor den Anspruch Gottes stellen.

Alles in allem: Der Vf. hat einen außerordentlich bedeutsamen Kommentar zum Eph vorgelegt, der zu den Glanzpunkten in der Reihe des KEK gehört und eine bisher schmerzliche Leerstelle in dieser renommierten Reihe füllt. Dafür ist ihm zu danken.

Bonn/Köln Rudolf Hoppe

Hentschel, Anni: **Diakonia im Neuen Testament.** Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XIV) 498 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 226), kt € 79,00 ISBN: 978–3–16–149086–6

Mit dem Begriff „Diakonia" verbinden sich aufgrund der allgemeinen Übersetzung mit „Dienst" häufig Assoziationen demütiger Unterordnung, wohltätiger Gesinnung im Sinne von Liebesdienst sowie karitativer Tätigkeiten. Zudem kommt bei der jeweiligen Interpretation die Kategorie des Geschlechts ins Spiel. Wird ausgehend von einer angenommenen Grundbedeutung „Tischdienst" v. a. Haushalts- und Versorgungsarbeit von Frauen und Sklav/inn/en fokussiert, prägt dies entscheidend das Verständnis der Partizipation von Frauen an Gemeindeaufgaben.

Anni Hentschel geht in ihrer kenntnis- und detailreichen Studie, welche 2005 in Erlangen-Nürnberg als Diss. angenommen wurde, der Semantik des Wortfeldes Diakonia grundlegend auf die Spur und eröffnet dabei neue Sichtweisen. Indem sie aufgrund ihrer fundierten, beim profangriechischen Bedeutungsspektrum ansetzenden Analyse den Aspekt der Beauftragung einbringt, bietet sie für viele kontrovers ausgelegte Stellen alternative, schlüssige Lösungsmöglichkeiten an. Insbesondere nimmt sie auch die genderbezogene Verwendung des Wortfeldes in den Blick. Dabei stellt sie die Frage nach der „Beteiligung von Frauen an den Leitungsämtern der frühchristlichen Gemeinden" (5) und ob bzw. inwiefern sich in den neutestamentlichen Schriften eine geschlechtsspezifische Verteilung von Leitungsverantwortung erkennen lässt.

Kap. 1 (6–89) setzt mit einem Überblick über die unterschiedlich akzentuierte Verwendung der Wortgruppe διακονέω κτλ im Neuen Testament ein. Daran schließt sich eine exemplarische Darstellung von Forschungspositionen zur Semantik und darauf basierenden ekklesiologischen Konzeptionen an (mit von feministischer Seite kritisierten genderspezifischen Stereotypisierungen), wobei D. Georgi und J. N. Collins als Vertreter einer gegenüber dem herkömmlichen Verständnis differenzierten Sicht präsentiert werden. Nach einer knappen Klärung sprachwissenschaftlicher Grundlagen erfolgt eine aufschlussreiche semantische Analyse ausgewählter Belegtexte in profangriechischen (Platon, Dion Chrysostomus, Epiktet, Lukian) und jüdisch-hellenistischen Quellen (Septuaginta, Testamente der zwölf Patriarchen, Testament Hiobs, Testament Abrahams, Philo, Josephus Flavius), insbesondere auch aus dem zeitlichen Umfeld des NT. Als wichtigsten Aspekt des je nach Kontext differierenden Bedeutungsspektrums stellt H. resümierend die Beauftragung heraus. In der Begrifflichkeit tritt nicht eine alltagssprachliche Bezeichnung von Hausarbeit oder Tischdienst durch Frauen oder Sklav/inn/en zu Tage, sondern es werden diverse Boten- und Vermittlungstätigkeiten (worunter auch Tischdienst fällt, der aber gerade nicht bei alltäglichen Mahlzeiten damit bezeichnet wird) zur Sprache gebracht. Dabei kann der Fokus auf der pflichtgemäßen Ausführung von Aufträgen liegen, aber auch auf der Beziehungskonstellation zwischen Beauftragten und (auch göttlichen) Auftraggeber/inne/n oder den Adressat/inn/en, gegenüber welchen Beauftragte mit entsprechend delegierter Autorität auftreten. Als Subjekte begegnen Frauen wie Männer, es liegt keine nach Geschlecht differenzierte Wertung der ausgedrückten Tätigkeit vor. Wenngleich keine Aussage über einen prinzipiell niederen Status des jeweiligen Subjekts getätigt wird (insofern das Begriffsfeld auch für freie Männer von hohem Rang verwendet wird), ist dennoch aber zumindest im Auftragsverhältnis eine hierarchische Unterordnung gegenüber dem Auftraggeber impliziert.

Mit dieser Vergleichsbasis wendet sich die Vf.in danach den Belegstellen im NT zu, hauptsächlich dem Corpus Paulinum, wo sich die früheste ntl. Bezeugung des Lexems erhellen lässt, sowie dem lk Doppelwerk, da hier sowohl ein – aufgrund der anschaulichen Erzählungen wirkungsgeschichtlich besonders einflussreiches – Evangelium als auch eine narrative Darstellung der Entstehung christlicher Gemeinden, nun aus differierender Perspektive, aus derselben Feder stammen.

In Kap. 2 (90–184) zeigt sie auf, wie Paulus an das in der Antike übliche Bedeutungsspektrum von διακονέω κτλ anknüpft, indem er wichtige Aufgaben und Funktionen im Bereich der Mission und Gemeindeorganisation entsprechend als offizielle Beauftragungen versteht (siehe auch in den Charismenkatalogen Röm 12,7; 1 Kor 12,5); ähnlich werden die politischen Ämter und Behörden des römischen Staates als ausführende Organe Gottes präsentiert (Röm 13,4). Als Auftraggeber/innen kommen v. a. Gott bzw. Christus und die Gemeinde(n) vor, im polemischen Kontext von 2 Kor 10–13 ferner Satan (für die Falschapostel in Korinth; 2 Kor 11,13–15). Der Terminus διακονία taucht als Schlüsselbegriff in der Verteidigung seiner „Rolle als von Gott beauftragter und autorisierter Botschafter des Evangeliums" (183) in 2 Kor auf (2,14–6,13; 10–13). Paulus beschreibt damit seine Beauftragung zur Evangeliumsverkündigung sowie deren zuverlässige Realisierung, die Christusförmigkeit seiner eigenen (Leidens-)Existenz stellt er als Kriterium für seine Glaubwürdigkeit als Repräsentant des gekreuzigten Christus heraus. Hier ist zudem eine auffallende Nähe des Terminus διάκονος zum Apostteltitel zu beobachten. In 2 Kor 3,6ff betont Paulus im Rahmen eines neuen Bundes die Analogie zur Vermittlungsrolle des Mose. Der Begriff bezieht sich aber auch auf seine Mitarbeiter/innen als Verkündiger/innen sowie auf von ihm unabhängig arbeitende Missionare/-innen, wobei keine genderspezifische Begrenzung vorliegt. Gegenüber einem Streben nach Autorität, Status und Ehre ruft Paulus die Rechenschaftspflicht

der διάκονοι gegenüber dem gemeinsamen Auftraggeber in Erinnerung, welcher der einzige Herr ist und bleibt. Die Bezeichnung für Phöbe in Röm 16,1 sowie die Anrede der διάκονοι in Phil 1,1 deuten nach H. auf einen baldigen titularen Gebrauch „im Sinne von Amtsträgern der jeweiligen Gemeinde […], deren Aufgabenbereich vermutlich in der gemeindeleitenden Verkündigungstätigkeit zu suchen ist" (181). Auch Christus wird als διάκονος bezeichnet und so als Bote Gottes zur Erfüllung der Verheißungen an Israel dargestellt (Röm 15,8; in Gal 2,17 wird seine Vermittlung von Sünde abgelehnt). In den Bereich von Botentätigkeiten gehört weiters die Überbringung der Kollekte der verschiedenen Gemeinden nach Jerusalem (2 Kor 8f; Röm 15), die Übermittlung eines Briefes kann als Metapher für die pln Mission benutzt werden (2 Kor 3,1–3: die Gemeinde als Empfehlungsbrief des Paulus).

In Kap. 3 (185–297), das dem LkEv gewidmet ist, wendet H. neben semantischen und textpragmatischen Fragestellungen sowie dem Methodeninventar der historisch-kritischen Exegese auch narratologische Analysekategorien an. Die relativ ausführliche erzähltheoretische Einführung, deren Instrumentarien bei der nachfolgenden Interpretation der lk Belegtexte jedoch nicht durchgehend und zur Gänze ausgeschöpft werden, knüpft an die von G. Genette und seinen Schülerinnen M. Bal und S. Rimmon-Kenan entwickelte Narratologie an. Dabei lässt der Verzicht auf die Kategorie des impliziten Autors in der Deutung manchmal die Differenzierung zwischen realem Autor und Erzählerfigur unscharf werden. Insbesondere richtet H. den Fokus auf die im Text enthaltenen differierenden Bewertungen der Diakonia von Frauen und Männern. Grundsätzlich liegt in der nahezu ausschließlichen Verwendung des Lexems im Sinne von Tischdienst bei Lk ein signifikanter Unterschied zu den echten Paulusbriefen vor, wo kein einziger Beleg diese Textbedeutung aufweist. Die ersten Vorkommen von διακονέω verbinden sich mit weiblichen Subjekten und bezeichnen nach H. gastfreundschaftliche Aufwartung seitens der sesshaften Anhängerinnen Jesu (4,39; 10,40) sowie umfassendere materielle Unterstützung durch seine mit ihm wandernden Nachfolgerinnen (8,3). (Da sie auf die – fraglos schwierig zu rekonstruierende – Intention des Verfassers abhebt, klammert die Vf.in hier weitere Rezeptionsmöglichkeiten aus.) Im Vergleich zur mk Parallelstelle wird die Schwiegermutter des Petrus auf ein „Objekt des heilenden Handelns der Hauptfigur Jesus" (203) reduziert, wobei ihre Reaktion des „Aufwartens" dessen Erfolg erweist und nicht auf ihre Nachfolge deutet. Analog beschreibt Lk die in einen Heilungskontext gestellten Frauen in 8,2f „weniger als beauftragte Jesusbotinnen […], sondern vielmehr als wohltätige Patroninnen" (234), deren Tun ebenfalls nicht exklusiv auf Jesus bezogen ist (diff. Mk 15,41; anders als etwa S. Bieberstein geht H. von einer nicht differenzierten Frauengruppe aus). Wird die idealtypische Szene, wo Martas Diakonia gewürdigt, aber doch zurückgewiesen wird (das Nomen findet sich im lk Doppelwerk ansonsten nur in der Apg, bezogen auf von Männern ausgeübte Gemeindefunktionen), als transparent für die gemeindliche Situation gesehen, lässt sich eine indirekte Kritik an der aktiven Mitarbeit von Frauen in Gemeindeleitung und Verkündigung, sei es aufgrund interner oder von außen zu erwartender Schwierigkeiten, entdecken; zumindest schafft Lk eine entsprechende Argumentationsbasis. „Der durch ihre Diakonia ‚Unruhe stiftenden' Frau wird die lernende und schweigende Rolle der Maria als Vorbild hingestellt" (379). Im Rahmen des Gesamtevangeliums ist aufgrund der von mehreren Kommentatorinnen bereits herausgestellten spezifischen lk Darstellung von Passion und Ostern „die Zeuginnenschaft der Frauen nach Lukas auch nicht nötig, um die Kontinuität der Ereignisse von Jesu Tod und Auferstehung zu bezeugen (vgl. Apg 1,21f)" (294), sodass die Zeugnis- und Verkündigungsfunktion auf Männer beschränkt werden kann. So wird mit weiblichen Identifikationsfiguren ein traditionell begrenztes Rollenbild innerhalb einer geschlechtlich differenzierten Welt transportiert. Die weiteren Belege im LkEv (sowie in der Apg) sind exklusiv mit männlichen Subjekten verbunden (12,37; 17,8; 22,26f). In den Belehrungen des lk Jesus, die sich textintern an die „zwölf Apostel", textextern an die Adressaten in gemeindeleitender Verantwortung richten, fungiert die Aufwartung bei Tisch als Metapher für die umfassendere, pflichtgemäß ausgeübte Leitungsverantwortung, wobei selbstherrliches Statusstreben und Machtmissbrauch kritisiert werden, ohne die hierarchischen Strukturen selbst in Frage zu stellen.

Die Belegstellen der Apg, die in Kap. 4 (298–382) untersucht werden, lassen nur Männer als Subjekte in den Blick treten, insbesondere die Zwölf, die Sieben in Apg 6 und Paulus. Entsprechend erweist sich Männlichkeit jeweils explizit als Voraussetzung für die offizielle Einsetzung in dauerhafte Gemeindefunktionen (Apg 1,21; 6,3). Da es in Apg 6,1–6 um eine offizielle *Beauftragung*, näherhin für karitative Tätigkeiten, nicht aber um ein karitativ ausgerichtetes Dienstamt geht, kann die Stelle nach H. „nicht als Erzählung über die Einführung eines im modernen Sinne des Wortes diakonischen Amtes gedeutet werden" (375). Sie beruft sich auf die Existenz verschiedener Leitungsgremien in Jerusalem als historischen Hintergrund, deren etwaige Konkurrenz Lk durch das Konstrukt einer Aufgabenteilung und Beauftragung der Sieben durch die Zwölf – anknüpfend an die metaphorische Verwendung von διακονέω κτλ im Evangelium – „erzählerisch vermeiden will" (ebd.). Durch die Beschränkung der als διακονία (oder auch ἀποστολή) bezeichneten Beauftragung mit der verbindlichen Verkündigung auf die besonders autorisierten ersten Zeugen, nämlich die Zwölf und Paulus, „begrenzt Lukas zeitlich und inhaltlich die normativ gültige christliche Botschaft" (381). Während sich zeitgenössische Missionare/innen bzw. Gemeindeleiter/innen möglicherweise durchaus als διάκονοι tituliert haben, meidet Lk diesen Terminus bereits für die apostolischen Erstzeugen und verhindert so, „dass sich spätere Diakonoi bruchlos als deren ‚Nachfolger im Amt' sehen" (382) und deren normative Autorität für sich in Anspruch nehmen können. Spätere Gemeindeleiter fungieren als ἐπίσκοποι über die rechte Lehre (vgl. die Miletrede in Apg 20).

Die anschließende Untersuchung der Belege in den Deuteropaulinen und Pastoralbriefen in Kap. 5 (383–432) zeigt, wie die Begriffe διάκονος (zunehmend titular gebraucht) und διακονία, „mit welchen umfassend eine gemeindegründende und gemeindeleitende Verkündigung ausgedrückt werden konnte" (429), immer mehr ein amtstheologisches Profil gewinnen (bes. in Kol, 1 Tim). Die in 1 Tim 3 erwähnten διάκονοι etwa, Männer und Frauen, können nun auch durch die Gemeinde oder deren Leiter eingesetzt werden; für eine Unterordnung unter den Episkopos gibt es keine ausreichenden Hinweise. Ein „gleichwertige(s) Nebeneinander der beiden Gemeindeleitergruppen" tritt ferner in der Didache sowie im 1. Clemensbrief zu Tage. Auch in den Briefen des Ignatius bilden „die Diakonoi nicht einfach als ‚Kirchendiener' die unterste Stufe eines hierarchisch dreigegliederten Klerus" (430). Bezüge zum Abendmahlskontext liegen nicht vor. Wenn sich in der weiteren Entwicklung christlicher Gemeinden allmählich festere Strukturen der Gemeindeorganisation herauskristallisieren, zeichnet sich parallel dazu ein zunehmender Ausschluss der Frauen von leitender Mitarbeit, insbesondere im Bereich von Lehr- und Verkündigungstätigkeit, ab.

Insgesamt ist die ambitionierte, als umfangreiche Beweisführung angelegte Studie nicht zuletzt auch aufgrund der schlüssigen Argumentation gut lesbar. Kleine sprachliche und inhaltliche Fehler (wie etwa die Angabe des jeweils falschen Korintherbriefs S. 97, 138) lassen jedoch die sonstige Akribie vermissen, dazu kommen ein paar Ungenauigkeiten bei philologischen Details. Angesichts einiger Wiederholungen, v. a. auch im Bereich der Petit-Passagen und Fußnoten (teils ohne Bezugnahme auf schon präsentierte Inhalte), wäre zudem eine stärkere Straffung der Arbeit wünschenswert gewesen.

Auf jeden Fall aber bereichern H.s beachtenswerte Ergebnisse, welche die etablierte Mainstream-Perspektive des Öfteren in Frage stellen, die Forschungsdiskussion in exegetischen, genderspezifischen wie amtstheologischen Belangen. Insbesondere bringt ihre bezüglich der Genderthematik differenzierende und nuancierte Untersuchung im Hinblick auf die aus den Texten zu erschließende tatsächliche wie die zur Darstellung gebrachte Partizipation von Frauen an der Jesusbewegung und an gemeindlichen Funktionen interessante Aspekte ein.

Wien Andrea Taschl-Erber

Kirchengeschichte

Speyer, Wolfgang: **Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld**. Kleine Schriften III. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 325 S. (WUNT, 213), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–149264–8

Die Antike ist keineswegs vergangen und vergessen, sie ist von bleibender und fundamentaler Relevanz für die Gegenwart, auch wenn diese von ihr nichts mehr erwarten zu dürfen meint. Denn gerade in der globalisierten Welt des 21. Jh.s fehlt die religiöse Dimension, die in der vorchristlichen und christlichen Antike der Einheit der Menschheit ihren spezifischen Sinn verliehen hat. Wenn also die Aufklärung meinte, über das religiöse Empfinden und Denken hinausgelangen zu müssen, und so die Historisierung der Religion(en) einleitete, war dies ein Irrweg, dem Wolfgang Speyer, Salzburger Emeritus für Klassische Philologie, mit Vehemenz entgegentritt. Der schon dritte Bd seiner Aufsätze zum „Frühen Christentum im antiken Strahlungsfeld" ist entsprechend „der Erneuerung Europas aus dem Geist von Antike und Christentum gewidmet" (III). Dass es einen solchen einheitlichen Geist gegeben habe, ist die Überzeugung des Vf.s, die in facettenreichen Einzelstudien entfaltet wird.

S.s Texte bestechen durchweg durch seine Fähigkeit, breiteste religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit flüssig und sogar unterhaltsam in einen Argumentationszusammenhang zu verweben. Die Reihe seiner Gewährsleute reicht regelmäßig von den Vorsokratikern bis zu Goethe, neben dem z. B. Platon (209) oder Porphyrius (230) zu stehen kommen.

Das ist nur deshalb plausibel durchführbar, weil für S. in allen religionskulturellen Formationen die „zeitlosen Inbilder der Geist-Seele" zum Ausdruck kommen (2), die dem sensiblen Blick auch als solche zugänglich sind – wofür Schillers Gedicht „An die Freunde" („Was sich nie und nirgends hat begeben, / das allein veraltet nie") gemeinsam mit Platons Ideenvorstellung und Goethes Gedanken der Antizipation Pate stehen (4f). Entsprechend arbeitet S. mit religiösen Archetypen, die in christlicher Gestalt – im Sinne der *anima naturaliter christiana* Tertullians – ihre Vollendung erreichen (9). Das Fortwirken dieser fruchtbaren Spannung von Antike und Christentum wird v. a. von einer modernen Tendenz zur „Repaganisierung" beeinträchtigt, die für S. im „Neuheidentum" der Renaissance anhebt und die durch die gegenwärtige „wirtschaftliche und technische Profanzivilisation" (10f) noch einmal eine Beschleunigung erfährt. Damit entfernt sich die Moderne von der „geschichtlichen Epoche", der das Christentum entstammt, dem *tempus historicon*, dem

– mit Varro – die mythische (*tempus adelon*) und die myth-historische (*tempus mythicon*) Epoche vorangegangen sind (122, 205 Anm. 9). Der „Schwund des Religiösen" höhlt die in der Verbindung von Antike und Christentum gegründete „Humanitätsidee" aus (171). Dieses Geschichtsbild zeichnet S. in einen kosmologischen Antagonismus ein, in dem Kosmos und Chaos einander bekämpfen, wobei aber – gut humanistisch – mit dem Sieg der positiven Kraft gerechnet werden darf (158). Die Hoffnung richtet sich – in signifikanter Erweiterung einer bekannten Reihung – auf die Durchsetzung des „Heiligen, Guten, Wahren, Schönen" (80).

Es ist bemerkenswert, dass gerade ein Religionsgeschichtler wie S. der Tendenz der gegenwärtigen Religionswissenschaft im Namen eines platonisch geprägten Verständnisses der Wirklichkeit widerspricht: Nicht die geschichtlichen Wandlungsprozesse sind für ihn das Eigentliche, sondern das überzeitliche Sein, das nicht in bloßes Werden aufzulösen ist (76). Porphyrius' Versuch, die geschichtlichen Religionen als „Ausprägungen der einen geistigen Religion" zu verstehen, macht ihn daher für S. zum „Vorläufer einer vergleichenden Religionswissenschaft und Religionsphilosophie" (222). An dieses Wirklichkeitsverständnis lassen sich zweifellos gewichtige Anfragen hermeneutischer, theologischer und historischer Natur formulieren. Das sollte aber nicht dazu verleiten, den Erkenntnisgewinn gering zu schätzen, den S.s weiträumige religions- und geistesgeschichtliche Bögen vermitteln (und der einer radikal historisierten Religionswissenschaft zu denken geben sollte). Denn wie in seinen zahlreichen Artikeln im „Reallexikon für Antike und Christentum", so beleuchtet S. auch in den vorliegenden Texten mit spürbarer Entdeckerfreude religiöse Phänomene, die auch für die Binnenperspektive einer Religion – zumal des Christentums – in hohem Maße erhellend sind: Thematisiert wird Gewalt als Kennzeichen von Sakralgemeinschaften, die sich ihrer Kohärenz durch blutigen Ausschluss von Dissidenten versicherten, so dass die „Formen des rituellen Tötens, meist eines grausamen Tötens, dem Leben dienen" sollten (72) – was zur Frage führt, inwieweit der sittliche Fortschritt der Menschheit nicht grundsätzlich zum Verzicht auf die längst desakralisierte Todesstrafe führen sollte (73f).

Zwischen den antiken Mysterienkulten und ihren Mählern sowie den antiken christlichen Totenmählern sieht S. einen Zusammenhang, der bis zum heutigen Messopfer bzw. zur Kommunion reicht (135 – hier und auch sonst wird deutlich, dass „Christentum" gut katholisch ist!). Sehr instruktiv sind die Ausführungen über „die Stadt als Inbegriff der menschlichen Kultur in Realität und Symbolik der Antike" (153–168) und über die „Kenntnis des Trojanischen Krieges im lateinischen Westen" (183–200); hier treten wenig bekannte Deutungsmuster der römischen Antike zu Tage. Angesichts der durch Benedikts XVI. „Regensburger Vorlesung" von 2006 neu entbrannten Diskussion über Gehalt und Tragweite der „Hellenisierung" des Christentums bergen die „hellenistisch-römischen Voraussetzungen der Verbreitung des Christentums" (233–258) spezifische Erschließungskraft, wobei S. zu Recht fordert, dass neben der Hellenisierung auch die „Romanisierung" seit dem 3. Jh. n. Chr. eigens bedacht werden muss (234). Weniger in einem universalen Logos-Glauben denn in einer spezifischen Konfiguration von sakralem Wirklichkeitserleben und ethischer Umformung überkommener Gottesbilder bestehen für S. die hellenistischen Grundlagen des Christentums, des Weiteren in der Persistenz einer „magisch-religiösen Mentalität", die Wunder unbedenklich als Ausweis des Göttlichen verstehen konnte (244), zugleich aber auch in einer „henotheistischen" und „monarchischen" Tendenz der Spätantike (246): Zwar lehnte das Christentum sowohl eine „Götterverschmelzung" als auch den Herrscherkult ab, „beide Religionsformen haben aber der von den Christen geübten Verehrung des einen Gottes und des einen Gottessohnes Jesus Christus unmittelbar vorgearbeitet" (247). Ein besonderes Verbindungsglied zwischen Antike und Christentum sieht S. im christlichen Heiligen als „Sondertypos" des religiösen Ausnahmemenschen" (259), der sich gegenüber herkömmlichen „göttlichen Menschen" durch seine Einbindung in eine Gemeinschaft (*communio sanctorum*) und durch seine Geschichtlichkeit auszeichnet: Er ist nicht als Heiliger geboren, sondern wird dies je und je. Zudem kann er die ihm von Gott verliehene Macht allein zum Segen, nicht zum Fluch nutzen. Der Heilige wird für anderthalb Jahrtausende, bis zur Renaissance, das zentrale Leitbild der christlichen Kultur – und „mit dem Niedergang des Heiligen ist unmittelbar der Niedergang der Kirche als der prägenden und bestimmenden Kulturmacht verknüpft" (263).

In summa präsentiert sich S. als Denker der religiösen Harmonie, nicht als Verfechter strikter Differenzierung und Historisierung. Manchmal schießt er dabei übers Ziel hinaus – so wird man kaum die christliche Trinität zusammen mit der Welt zu einer „Vierheit" erheben wollen, nur um die Zahl Vier als „Zahl des Universums und der Ganzheit der Wirklichkeit" herauszustellen (48, 50), und man wird auch zwischen Orpheus und Herakles, die in die Unterwelt hinabstiegen, und dem göttlichen Asklepios einerseits sowie Jesus Christus andererseits die Unterschiede doch größer einschätzen müssen als die Ähnlichkeiten (244). Aber von der nicht ohne Pathos vorgetragenen Überzeugung, dass die Moderne zum eigenen Schaden ihr religiöses Fundament abgestoßen hat, kann und sollte man sich zum Nachdenken anregen lassen. Klassische Philologen, Theologen und Kirchengeschichtler, Religions- und Philosophiehistoriker haben Anlass, dem „frühen Christentum im antiken Strahlungsfeld" die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu widmen.

Göttingen Peter Gemeinhardt

Hersche, Peter: **Muße und Verschwendung**. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. 2 Bde. – Freiburg: Herder 2006. 1206 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–451–28908–8

Trifft man auf Landstriche, die noch nicht restlos dem american way of life verfallen sind, wo noch Lebensart und Lebensgenuss herrschen, wo man gut zu essen und zu trinken, zu feiern und zu lieben versteht, wo eine augenschmeichelnde Architektur die Städte und die Landschaften prägt, wo die Zeugnisse einer großen Kunst und Musik noch überall zu bewundern sind, dann hat man es gewiss mit Spätfolgen des Barock zu tun. Hersches Buch erschließt die historischen Quellgründe dieser Kultur, die heute so überaus geschätzt wird – man denke an den Siegeszug der italienischen Küche, an die ungebrochene Beliebtheit barocker Musik – über die aber so wenig bekannt ist, ja deren Erkenntnis durch schlimme Vorurteile versperrt wird. Der Berner Historiker Peter Hersche hat, basierend auf eigenen Arbeiten und einer umfassenden Aufarbeitung der einschlägigen historischen Forschungsliteratur, mit diesem Werk von selbst wieder barocken Dimensionen sein Lebenswerk vorgelegt. Das Buch ist ein Ereignis. Von ihm her steht eine Revision des bisherigen Bildes der Neuzeit und, vielleicht noch wichtiger, der katholischen Existenz in der Neuzeit an.

Das Barockzeitalter, die Epoche zwischen Gegenreformation und Aufklärung, die Zeit von etwa 1650 bis 1800, war eine katholische Eigenschöpfung, im scharfen Kontrast zur protestantischen Kultur der frühen Neuzeit (wobei das Luthertum etwa in der Mitte zwischen Katholizismus und Calvinismus steht). Es umfasste Italien, Spanien, Portugal, das Habsburger Reich und Bayern, die katholischen Kantone der Schweiz und die katholischen Gegenden Deutschlands; das jansenistisch geprägte Frankreich ging einen eigenen Weg. „Muße und Verschwendung" waren die Leitworte dieser Kultur, nicht Arbeit, Sparsamkeit und Disziplin, wie sie Max Weber in seiner „Protestantischen Ethik" als Merkmale der modernen Gesellschaft beschrieben hat. Wie lebten die Menschen in einer Kultur, die nicht auf Effizienz und Profit getrimmt war, die den Weg in die Industrialisierung bewusst ausschlug und das Landleben vorzog? H. führt in seiner v. a. sozial- und wirtschaftsgeschichtlich ausgerichteten Geschichtsschreibung in die barocke Gesellschaft ein, wie sie mit einigen regionalen Unterschieden über den ganzen Zeitraum hinweg im katholischen Europa einheitlich bestand. Man erfährt alles über den geistlichen Stand, über die Herkunft und die Ausbildung der Geistlichen, über ihre Lebensführung und Delikte, über das Pfarrhaus und die Pfarrhaushälterinnen. Man wird eingeführt in das Leben der Klöster, ihre materiellen und geistlichen Leistungen, ihr Bau- und Kunstschaffen. Sehr viel ist von den Laien die Rede, deren Rolle in der Kirche man sich nicht nach dem erst sehr viel später durchgesetzten klerikalen Modell vorstellen darf. Durch die Bruderschaften, durch die üppigen Formen der Alltagsreligiosität, durch die finanzielle Macht ihrer Stiftungen hatten sie den größten Einfluss in der Kirche. Damit ist H. bei seinem Haupt- und Lieblingsthema: dem „katholischen Wirtschaftsstil" (der Begriff im Anschluss an A. Müller-Armack, Religion und Wirtschaft, 1959). Es gab über einen langen Zeitraum mitten in der europäischen Neuzeit eine nicht-kapitalistische, ja entschieden antikapitalistische katholische Wirtschaft! Sie setzte auf Landwirtschaft und Handwerk, nicht auf Handel und Protoindustrie, obwohl doch etwa die italienischen Stadtstaaten der Renaissance über alle Voraussetzungen verfügten, beim ökonomischen Fortschritt mitzuhalten. Aber die katholischen Länder verweigerten sich der Modernisierung. Man sah überhaupt nicht ein, „warum man ein harmloses, gutmütiges, mit seinem Zustand zufriedenes Volk schlechterdings zum Schachervolk umschaffen will", wie es ein Münsteraner Domkapitular im 18. Jh. ausdrückte (487). Die geistliche Wirtschaft verfügte über ein gut funktionierendes Kreditwesen bei weitgehender Beachtung des kanonischen Zinsverbots, sie unterhielt ein ausgedehntes soziales Netz, das nicht selten die Bettler der umliegenden protestantischen Gebiete anzog. Sie war in der Lage, den ungeheuren Bauboom des Barock und ein hoch entwickeltes Kunsthandwerk zu finanzieren. Ihre ökonomische Grundlage war „der Transfer von monetärem in geistliches Kapital" (514), d. h. die Verwandlung von zukunftsgerichteten Vorsorgeaufwendungen in gegenwärtigen Reichtum. Diese Wandlung erst ermöglichte jene Kultur der „ostentativen Verschwendung" und der „Mußepräferenz", die allen Ständen zu eigen war, die prachtvollen kirchlichen Feste und Prozessionen, den Sakralprunk, die vielen Feiertage, das „religiöse Freizeitvergnügen" der Wallfahrten, den Funeralpomp, die abundante Förderung von Musik und Kunst. H. beschreibt ein heute unvorstellbares Leben ohne Plan, ohne Uhr und ohne Versicherungen, eine diesseitige Sinnenfreude, die aus dem Bezug zum Jenseits resultierte, ein Dasein in der rechten Mischung von Arbeit und Fest und in der völligen Durchdringung von Sakralem und Profanem. Dazu kommt: Die katholischen Staaten gaben viel weniger Geld fürs Militär aus als das protestantische Preußen, Holland oder England; den geringsten Grad der Militarisierung hatten die geist-

lichen Staaten: „Unterm Krummstab ist gut leben." Bischof Stelle von Tarenz hielt 1717 fest: „Dieses Volk hat von Natur aus eine große Neigung zu Festen und pflegt auch die Freuden der Liebe sehr, vom raffgierigen Handel und vom rohen Krieg aber hält es sich fern" (667). Bildung und Wissenschaft hatten auch ihren Ort in dieser Welt, wenn auch nicht gerade die moderne Naturwissenschaft: Aus einem 1672 in Spanien gedruckten Bücherkatalog kann man entnehmen, „dass die Zahl der dort gedruckten spezifisch mariologischen Abhandlungen diejenige aller mathematischen und naturwissenschaftlichen beträchtlich überwog" (865). Die Grenze zwischen „Magie" und Wissenschaft war indes fließend, das Volk ließ sich seine Gewohnheiten nicht aus der Hand nehmen, und die kirchliche „Halbmagie" der Segnungen und geistlichen Heilmittel wurde dem gerecht.

Und immer kommen dann in diesem Buch protestantische oder aufgeklärte Reisende zu Wort, die sich über diese Verschwendung entsetzen und nicht begreifen können, wieso man den Reichtum nicht besser für Industrie und technische Neuerungen investiert. Es waren dann diese schlecht gelaunten Aufklärer, die sich letztlich durchsetzten. Ende des 18. Jh.s empfanden die katholischen Länder ihre „Rückständigkeit" als Problem und suchten Anschluss an die wissenschaftlich-technisch-industrielle Zivilisation zu gewinnen. In erster Linie waren wirtschaftliche Motive dabei leitend. Joseph II. ging mit seinen radikalen Reformen in Österreich voran, die französische Revolution machte gleich kurzen Prozess mit der Kirche, in Deutschland wurde – immer noch eine der größten Unrechtstaten der Geschichte – das Kirchen- und Klostergut säkularisiert und die geistlichen Fürstentümer aufgelöst. Nun sollte der Fortschritt kommen, wenn auch gegen den vehementen und zum Teil gewaltsamen Widerstand der katholischen Bevölkerung. Unter dem Titel des „Neobarock" zeigt H. auf, dass die katholische Sache im 19. Jh. noch längst nicht verloren war. Der katholische Antikapitalismus wurde nun auch programmatisch deutlicher (Adam Müller, Franz von Baader, Friedrich Schlegel). Der so schlecht beleumundete Antimodernismus der pianischen Ära erscheint so in einem neuen Licht: als Rettungsversuch für eine zutiefst menschliche und lebenswerte Kultur, während der sog. Fortschritt die Geschichte den kommenden Katastrophen entgegen trieb. Bis weit ins 20. Jh. hinein konnten sich barocke Lebensformen im katholischen Milieu halten, jetzt allerdings unter klerikaler Ägide, was dem klassischen Barock fremd gewesen war. Erst in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg wurde der Barock endgültig „liquidiert" (H.); in der Kirche trieb das II. Vaticanum noch die letzten barocken Traditionen aus der Frömmigkeit aus. Die Katholiken versöhnten sich mit dem Fortschritt, bis dahin, dass sich ein Papst an die Spitze des Fortschritts der Völker (Populorum progressio) stellte. Fortschrittskritiker findet man heute, so H. mit Blick auf die Verhältnisse in der Schweiz, vornehmlich im protestantischen und säkularen Lager – sollten die Katholiken wieder einmal rückständig sein?

Das Buch räumt mit tief sitzenden Vorurteilen auf. Die Neuzeit sei, so hat es sich nicht nur im allgemeinen Bewusstsein, sondern auch in der Geschichtswissenschaft festgesetzt, ein mehr oder weniger geradliniger Weg in die Moderne gewesen. Die christlichen Konfessionen hätten diesem Prozess je auf ihre Weise mit sozialer Disziplinierung zugearbeitet (Sozialdisziplinierungs- und Konfessionalisierungsthese). Dem war nicht so, so ist nun mit H. zu sagen: Es gab über mehrere Jahrhunderte eine katholische Kultur und Gesellschaft, die sich diesem Schema nicht fügt. Nur unter größten Kämpfen und Konflikten, nur um den Preis ihrer Eliminierung konnte sie auf den Pfad des Fortschritts gebracht werden. Katholikinnen und Katholiken brauchen sich nicht als Erben der Aufklärung samt ihrer negativen Dialektik zu verstehen, sie sind die Nachfahren des Barock. Das ist die gute Nachricht aus diesem Buch. Dem standardisierten Bild neuzeitlicher Entwicklung entspricht die weit verbreitete Auffassung, der neuzeitliche Katholizismus habe völlig unter der Vorherrschaft des Konzils von Trient gestanden und dessen Reformen getreu umgesetzt; erst das II. Vaticanum habe die tridentinische Epoche dann schließlich beendet. H. beweist dagegen mit einer Fülle von Material: Die Reformen von Trient wurden nur zögerlich verwirklicht und mussten oft wieder zurückgenommen werden. Mit dem Barock setzte sich eine im Wesentlichen mittelalterlich geprägte Religiosität gegen die Absichten des Konzils wieder durch. Selbst die Jesuiten verloren ihre „Modernität" im 18. Jh. Das II. Vaticanum hat das Konzil von Trient nicht überwunden, es hat es fortgeführt! Erst mit dem vatikanischen Konzil ist jene reformatorische Einfachheit in der katholischen Kirche heimisch geworden, die den Vätern von Trient vor Augen stand. Die Differenz der Konfessionen ist dadurch nivelliert worden, mit der Folge, dass heute eine gedankenlose Ökumene darüber hinwegschreiten zu können meint. Demgegenüber stellt H.s Werk Wert und Bedeutung der konfessionellen Unterscheidung ganz neu heraus. Es geht nicht zuerst um theologische Streitigkeiten und lehramtliche Abgrenzungen, es geht um zwei Lebensformen und Kulturen, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. Letztlich geht es in der Ökumene um die Frage, ob die ökonomisch entfesselte Moderne mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren ist. Die katholische Antwort über Jahrhunderte war: Nein. Der Barock wies einen Weg in eine andere Moderne. Die Schicksalsfrage ist, ob die barocke Option heute wieder offen ist.

H. ist Historiker, er argumentiert historisch, nicht theologisch. Seiner Geschichtsschreibung könnte eine theologische Forschung sekundieren, die die Differenzen der konfessionellen Kulturen in die Theologie zurückverfolgt. Wo ist der theologische Ort des „katholischen Wirtschaftsstils"? Wo wird die Wandlung von monetärem in geistliches Kapital theologisch gedacht, wenn nicht in Bezug auf die „Wandlung"? H.s Entdeckungen regen dazu an, die Abendmahlslehren der Kirchen auf ihre ökonomische Bedeutung hin zu analysieren (einen kleinen Versuch dazu hat der Rez. in *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, 2005*, unternommen). Liegt nicht in der Beziehung zwischen den Grundnahrungsmitteln Brot und Wein und dem Leib Christi jeweils ein ganzes Wirtschaftsprogramm beschlossen? Aus der Eucharistie, woraus sonst, ist das Potenzial zur Erlösung unserer gehetzten und armen Zeit zu gewinnen.

Dortmund Thomas Ruster

Grabner-Haider, Anton: **Das Laienchristentum.** Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Darmstadt: WBG 2007. 143 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–534–20015–3

Dass es eine Differenz gibt zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und dem Glauben der Gläubigen, ist nicht erst eine Erkenntnis unserer Zeit. In der mittelalterlichen Theologie disputierte man eingehend darüber, was Laien glauben müssen, um zur ewigen Seligkeit zu gelangen. Dass der Köhlerglaube, also der Glaube dessen, der in den Wäldern lebt und nicht einmal zu den Hochfesten der Kirche den Gottesdienst besuchen kann, von der offiziellen Kirchenlehre abweicht, war offensichtlich. Und dennoch wollte ihm niemand Heilswirksamkeit absprechen. Zur Seligkeit, so die Aussage der Theologen, genügt es für den Laien zu glauben, dass Gott existiert, dass er die guten Taten belohnt und die bösen bestraft. Die Differenz zwischen der amtlichen Glaubenslehre und dem Glaubenswissen der (einfachen) Christen wurde überbrückt durch die Vorstellung einer fides implicita, der zufolge der nicht Gebildete das einschlussweise mitglaubt, was die Gebildeten, d.h. die Theologen und die Mönche, explizit kennen und formulieren können. Das Laienchristentum war verstanden als ein reduziertes Glaubenswissen und als Orientierung an moralischen Forderungen, die sich daraus ergaben.

Das Buch von Grabner-Haider versteht Laienchristentum völlig anders, nämlich als bewusste Abweichung breiter Kreise der Glaubenden von der offiziellen Kirchenlehre. Das Buch folgt der These, dass die amtliche Lehre der Kirche von machtbewussten und geistig unbeweglichen Theologen und (höheren) Klerikern formuliert und verteidigt wurde, dass es daneben aber immer erheblich differierende Vorstellungen gab, die von Laien festgehalten und geglaubt wurden, die den Mut hatten, der Repression der lehrenden Kirche zu widerstehen. Laienchristentum ist in dieser Sicht all das, was früher als häretisch klassifiziert wurde, im Gegensatz zur amtlichen Orthodoxie, die sich unter dem Druck leib- und sexualfeindlicher – selbstverständlich männlicher – Kleriker in der offiziellen Lehre durchgesetzt hat, ohne dass sie von den „Laien" verstanden oder gar angenommen worden wäre.

Unter dieser Vorgabe geht der Autor durch die Geschichte der christlichen Kirche: Es begann mit der Laienbewegung um den Wanderprediger Jesus, der die Rechte der jüdischen Priester in Frage stellte und folglich gekreuzigt wurde. Gruppenekstatische Erfahrungen seiner Jünger wurden als Auferstehung und Himmelfahrt Jesu gedeutet. Doch bereits in der zweiten Generation oder unmittelbar danach büßte das Christentum seinen Charakter als Laienbewegung ein. „An die Stelle der Wandercharismatiker und der Apostel traten schon sehr früh die Gemeindeleiter, die Diakone und die Presbyter. Damit verloren auch die Frauen ihre leitenden Funktionen und Aufgaben" (30). Seither entfaltet sich, wie der Autor darstellt, die Geschichte der christlichen Kirche in der Spannung von orthodoxer Lehre, die die Kleriker erfanden und verteidigten, und vielfältigen Abweichungen und Anpassungen durch die Laien. Das Buch stellt eine „Ketzergeschichte" vor, die von den Gnostikern über die Montanisten und die Valentinianer, Markioniten, Donatisten zu den Manichäern führt. Sie alle standen im Gegensatz zur amtlichen Kirchenlehre, vor allem seit der Etablierung der Reichskirche mit Kaiser Konstantin an der Spitze.

Im frühen Mittelalter eroberte das Christentum Germanien. Die Mission erfolgte von oben nach unten, so dass bei den Laien die alten Stammesreligionen lange Zeit hindurch weiterlebten und vor allem weise Frauen die Urkräfte des Lebens repräsentierten. Sie wurden bald als Hexen verdächtigt und grausam verfolgt. Im Mittelalter begehrten die Armutsbewegungen gegen die reiche Amtskirche auf, sie wurden durch die Inquisition verfolgt, die sich fast ausschließlich gegen „Laien" wandte. Theologische Reformbewegungen von Johannes Scotus Eriugena über Petrus Abälard bis zum Franziskanermönch Wilhelm v. Occam kritisierten die kirchliche Unterdrückung, forderten Toleranz, Freiheit, Menschenwürde und Gleichheit aller Menschen, insbesondere Freiheit des Eros und der sexuellen Liebe. Die Renaissance entdeckte die Kul-

tur der Menschlichkeit in der antiken Philosophie und stellte diese als gleichberechtigt neben die Moral des Neuen Testaments. Erasmus von Rotterdam, in dem diese Bewegung gipfelte, war als „autonomer Mönch [...] für die höheren Kleriker und die Theologen unerträglich" (70).

Die Reformation des 16. Jh.s begann als Laienbewegung, doch auch hier dominierten bald, wenn schon nicht Kleriker, so die Prediger und Theologen. Luther selbst verriet in den Bauernkriegen „einen Teil des Evangeliums, das auf der Seite der Armen und Unterdrückten stand" (71). Die Aufklärung wandte sich gegen die Klerikerreligion und kämpfte für freies Denken, für eine vernünftige Religion und die Autonomie der menschlichen Person. Dieser Prozess läuft ungebrochen fort: von Galilei über Locke, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Comte bis zu Freud, Bloch und Horkheimer.

In der Postmoderne, so die weitere Darstellung, ist die „Zeit der großen Monomythen" zu Ende gegangen und an ihre Stelle traten Individualisierung und Pluralismus. Der Autor verteidigt eine religiöse Weltsicht gegenüber einem Materialismus und Naturalismus, der Glaube an einen göttlichen Urgrund des Kosmosprozesses hat nach seiner Überzeugung „eine stärkere Plausibilität als der naturalistische Glaube an das Gesetz des ‚Zufalls' oder der ‚Selbstorganisation' der Materie" (100). Doch dieser Glaube, wie er exemplarisch bei Lyotard, Derrida, Levinas, Habermas und in breiten Strömungen moderner Naturwissenschaft entdeckt wird, hat sich von jeder kirchlichen Bindung gelöst. Er übernimmt Elemente östlicher Religionen und plädiert gegebenenfalls auch für polytheistische Überzeugungen, die sich als toleranter erweisen als der Monotheismus. Religiosität ist vielgestaltig geworden, ihre Anhänger sind offen für alles, was der spirituelle Markt bietet, wenn es nur hilft zur Bewältigung der Daseinsfragen, zur Solidarität mit den Unterdrückten, zur Überwindung der Angst, zur Befreiung von Repression, zur Emanzipation der Frauen und zur Entfaltung einer Kultur der Erotik. In einem abschließenden Kap. werden in der Arbeit religionssoziologisch unterschiedliche Typen erhoben: Die Kirchenchristen, Basischristen, Randchristen, Kulturchristen, Nichtchristen, Atheisten und Agnostiker. Trends der Moderne werden ebenso angesprochen wie Esoteriker und Sekten, Fundamentalisten und liberale Christen. Es gab und es gibt vor allem in der Neuzeit und der Postmoderne, so das Ergebnis, zahlreiche religiöse Überzeugungen und Praktiken neben der amtlichen Religion der Kleriker und der Theologen. Sie werden hier unter dem Begriff „Laienchristentum" zusammengefasst.

Das Buch bietet einen überaus breiten Überblick über religiöse Strömungen am Rande der Kirchen, in Konkurrenz zu oder auch in direkter Kritik an ihnen, wie sie die Geschichte der Christenheit begleiteten und sich trotz aller Versuche zur Unterdrückung nie ausrotten ließen. Zweifellos birgt das breite Feld der Sondergruppierungen eine Fülle von Fragen, aber auch von Anregungen und Herausforderungen, die sich in der Kirchenlehre nicht durchsetzen konnten, die oft als bleibende Probleme stehen geblieben sind und einer Antwort harren. Die Geschichte der Verlierer ist sicher eine Fundgrube für noch nicht realisierte Ideen und Möglichkeiten. Dadurch, dass sie ausgegrenzt wurden, gingen auch ihre möglicherweise weiterführenden Impulse verloren.

Dass bei einer derartig breiten Themenstellung, wie sie das Buch ins Auge fasst, die Einzeldarstellung jeweils sehr knapp und scherenschnittartig ausfallen muss, kann nicht verwundern. Das Buch will einen Überblick geben über die Fülle von Formen christlicher Existenz, die kirchlich nicht rezipiert und nicht in den Heiligenkalender aufgenommen wurden. Diese bunte Vielfalt wird ebenso eindringlich dargestellt wie die menschlichen Schicksale, die sich mit diesen Kontroversen verbinden. Allerdings gelingt es von der Anlage des Buches her nicht in gleichem Maße, die Herausforderungen soweit zu präzisieren, dass sie jeweils als konkrete Anregungen verstanden werden könnten. Wenn etwa die Laienfrage im Kontext der Reformatoren – angesprochen werden Wycliff, Hus, Luther, Zwingli und Calvin – auf wenig mehr als einer Druckseite abgehandelt wird (70f), bleiben deren durchaus differierende Anliegen und Lösungsversuche notwendigerweise unscharf und die Darstellungen werden in ihrer Plakativität kritisierbar. Auch bei aller Kürze der Ausführungen sollten die Freikirchen nicht unter die Sekten subsumiert werden (128).

Die Hauptfrage stellt sich an den Leitbegriff „Laienchristentum". Von der traditionellen Sprachform her vielleicht gedeckt, aber dennoch sehr problematisch ist die Verwendung des Begriffs „Laie", der einfachhin als Nicht-Kleriker verstanden wird. Schon das Konzil bemühte sich, den Laien vom Verständnis des Volkes Gottes her positiv zu umschreiben und die Negativdefinition „Nicht-Kleriker" zu überwinden. Das wird in der Einleitung des Buches zwar angesprochen, kommt aber dann nicht mehr zum Tragen. Die Isolierung einer Amtskirche und die daraus erfolgte Abqualifizierung der Laien war in der überkommenen Ekklesiologie verhängnisvoll. Die vom Autor vorgenommene Trennung entlang der gleichen Linie bleibt diesem Verständnis verhaftet.

Zudem stellt sich die Frage, ob sie dem historischen Befund gerecht wird. Zugegeben: Mehrheitlich waren die Amtsträger auf der Seite dessen, was hier als Kirchenchristentum dargestellt wird. Und viele Anregungen, auf die die Christenheit heute insgesamt nicht mehr verzichten will und kann, erfolgten von den Rändern der Kirchen oder von außen her. Aber dennoch verliefen die Trennlinien nicht so eindeutig. Die großen Herausforderungen, jedenfalls bis zur Reformation, waren nicht selten von Klerikern angestoßen, sie waren oft nicht einfach „häretisch", sondern erwuchsen aus der Bemühung, den christlichen Glauben gemäß den Anfragen der Zeit zu formulieren. Die „Häresiarchen" waren fast durchwegs Kleriker, Theologen, oft Bischöfe und auch Patriarchen. Andererseits stellten die „Laien" in den christlichen Kirchen nicht selten eher ein beharrendes als ein dynamisches Element dar. Auch wenn die Mission oft über die herrschenden Kreise erfolgte, die christliche Botschaft fand zumeist leichter bei den Armen und Unterdrückten Zustimmung und Gefolgschaft als bei den Führungsschichten, die einfachen Leute haben es nicht weniger geprägt als die Gebildeten. Der Autor weist verschiedentlich darauf hin, dass die Zuordnung von Laien zum Laienchristentum und von Klerikern zur Klerikerkirche nicht immer eindeutig sein kann, ohne dass diese Unschärfen die vorgenommene Unterscheidung problematisieren würden. Vor allem vermag das Buch nicht plausibel zu machen, dass sich die neuzeitlichen Herausforderungen gegenüber der christlichen Lehre sinnvoller Weise unter den Begriff „Laienchristentum" subsumieren lassen. Marx und Feuerbach und Levinas würden sich über diese Zuordnung wohl wundern.

Der Begriff „Laienchristentum" gewinnt in dem Buch nur dadurch einen in sich geschlossenen Bedeutungsgehalt, dass er einer durchwegs negativ gezeichneten Hierarchen- und Theologenkirche und der in ihr erzwungenen Orthodoxie entgegengesetzt wird. Diese hat sich durchgesetzt, sicher nicht immer mit lauteren Mitteln. Das Buch illustriert eindrucksvoll, dass das gelebte Christentum immer bunter und breiter war als die offizielle Kirchenlehre, dass so etwas wie ein „Auswahlchristentum", von dem die heutige Religionssoziologie spricht, auch schon vor der Neuzeit verbreitet war, dass Skepsis vieler Christen (und Nichtchristen) gegenüber der amtlich vorgetragenen kirchlichen Lehre nicht erst seit dem Beginn der sogenannten Postmoderne besteht. Für all das aber den Begriff „Laienchristentum" einzuführen dürfte kaum dazu beitragen, den angesprochenen Herausforderungen gerecht zu werden.

München Peter Neuner

Jews, Catholics, and the Burden of History. Studies in Contemporary Jewry, hg. v. Eli Lederhendler. – Oxford: Oxford University Press 2005. (XV) 383 S. (Studies in contemporary Jewry, 21), geb. $ 55,00 ISBN: 0–19–530491–8

Der Hg. des Jahrbuchs situiert die verschiedenen Artikel zum Verhältnis von Juden und Katholiken angesichts der historischen Daten 60 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und 40 Jahre seit dem Vaticanum II. Daher finden sich historische Beiträge zur Nachkriegszeit und solche aus der neueren Zeit. Die Letzteren sind stärker politologisch und religionssoziologisch akzentuiert.

Michael R. Marrus, A Plea Unanswered: Jacques Maritain, Pope Pius XII, and the Holocaust / *André Kaspi*, Jules Isaac and His Role in Jewish-Christian Relations / *Manuela Consonni*, The Church and the Memory of the Shoah: The Catholic Press in Italy, 1945–1947 / *Joanna Michlic* and *Antony Polonski*, Catholicism and the Jews in Post-Communist Poland / *Geneviève Zubrzycki*, „Poles-Catholics" and „Symbolic Jews": Jewishness as Social Closure in Poland / *Joshua Zeitz*, Communist! Fascist! New York Jews and Catholics Fight the Cold War / *Kenneth D. Ward*, Toward a Structural Explanation of Jewish-Catholic Political Differences in the United States / *Bruce A. Phillips*, Catholic (and Protestant) Israel: The Permutations of denominational Differences and Identities in Mixed Families.

Dass die gegenwärtige Situation sich durchaus nicht einfach analysierbar zeigt, belegt für Polen der Artikel von Joanna Michlic und Antony Polonski, die sich einer Prognose der Entwicklung enthalten, wiewohl sie ein eher pessimistisches Bild zeigen. Dass Statistik zu überaus spannenden Ergebnissen führen kann, zeigt der Beitrag von Bruce A. Phillips, wobei die Identität, Praxis und Probleme interreligiöser Familien in den USA auf den europäischen Kontext schwerlich zu übertragen sein werden. Näher eingegangen sei auf die drei Artikel, die sich mit der unmittelbaren Nachkriegszeit befassen. André Kaspi, dem eine ausgezeichnete Biographie Jules Isaacs zu verdanken ist, hebt nochmals die stattgehabte und bleibende Wichtigkeit dieses Pioniers der christlich-jüdischen Beziehungen hervor. Michael R. Marrus und Manuela Consonni richten ihr Augenmerk auf ein besonders spannendes historisches Moment: das Schweigen des Heiligen Stuhls nach der Shoah. Eindringlich zeigt Marrus die geradezu verzweifelten Versuche Jacques Maritains auf, durch Vermittlung von Giovanni Battista Montini Pius XII. zu einer Stellungnahme zur Shoah, zur jüdischen Religion und zum jüdischen Volk zu bewegen. Marrus weist glaub-

haft nach, dass das Scheitern dieser Bemühungen dazu führte, dass Maritain seine Position als Botschafter beim Heiligen Stuhl aufgab. Der Beitrag erinnert zugleich daran, dass Maritain zu den wichtigsten katholischen Kämpfern gegen jede Art des Anitsemitismus zu zählen ist. Die Untersuchung von Consonni zeigt eine merkwürdige Schweigestrategie der kirchlichen Presse in Italien gegenüber der Shoah, die so weit ging, dass das Wort „Juden" vermieden wurde. Damit wird nach Consonni das Verhalten während der Shoah weitergeschrieben. Dieses wiederum sieht sie bestimmt durch die Diastase von individueller Barmherzigkeit und der Unfähigkeit, universale Menschenrechte als Maßstab anzuerkennen und in die Praxis zu integrieren.

Berlin Rainer Kampling

Philosophie

Müller, Klaus: **Glauben – Fragen – Denken. Band II.** Weisen der Weltbeziehung. – Münster: Aschendorff 2008. 864 S., kt € 29,80 ISBN: 978-3-402-00421-0

Die vorliegende Veröffentlichung ist der zweite Bd des auf drei Teile angelegten philosophischen Lehrbuchs von Klaus Müller, wobei sich der zweite Bd v. a. an die Studierenden des Masterzyklus innerhalb der dreiteiligen Bologna-Struktur richtet. Aus dieser Grundanlage ergibt sich, dass „Weisen der Weltbeziehung" primär als Vertiefung und Weiterführung des ersten Bdes konzipiert ist.

Genau wie dieser zeichnen sich auch die „Weisen der Weltbeziehung" durch eine klare Struktur aus. Der erste Teil „Wissen und Wahrnehmen" skizziert die noetischen Grundlagen der Philosophie (1–259), der zweite Teil „Verstehen, Handeln und Einheit der Vernunft" (261–592) widmet sich schwerpunktmäßig der praktischen Vernunft, die sehr geglückt in den Kontext hermeneutischer Fragestellungen eingebettet wird, der dritte Teil „Ontologie" (593–854) schließlich bildet die Vertiefung und Fundierung der ersten beiden Teile und kann wohl bereits als Übergang zu dem geplanten dritten Bd angesehen werden.

Näherhin beginnt der erste Teil mit der Analyse „epistemischer Einstellungen", bei denen neben dem „Wissen", dem „Meinen" und dem „Glauben" sehr überzeugend auch der „Mystik" ein eigener Ort zugewiesen wird. Daran schließt sich ein Kap. mit dem Titel „Philosophieren aus der Vernunftform ‚Wissenschaft'" an, in dem v. a. die „Analytische Philosophie" zu Wort kommt. Dies nicht zuletzt deshalb, weil gerade diese Philosophie sich besonders um wissenschaftliche Exaktheit bemüht hat. M. gelingt es, zahlreiche Positionen und Vertreter im Umkreis dieser Richtung sehr luzide darzustellen, und dies macht durchaus Lust auf Lektüre der Originaltexte. Das dritte Kap. des ersten Teils führt die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Philosophie weiter und gelangt so zum „Gründespiel", welches in Fragen der Möglichkeit philosophischer Letztbegründung mündet. Dabei versucht M. in Anschluss an Henrich, dessen luzide nachgezeichnete Positionen den Bd begleiten, aufzuzeigen, dass das „Ich" nicht zuletzt um der Dignität praktischer Vernunft willen in seinem Freiheitsvollzug unhintergehbarer Ausgangs- und Fundierungspunkt philosophischer Reflexion ist, der eine holistische bzw. monistische Weltsicht fordert, da andernfalls die für das Handeln konstitutive Einheitserfahrung nicht durchzuhalten wäre und das „Ich" zum Spielball heterogener Mächte würde. Bevor M. diese Fragestellungen im zweiten Teil näher differenziert, schließt er den ersten Teil mit interessanten Überlegungen zur „Cyberworld und Technotheologie" ab, deren Virtualitäten menschliche Selbstbestimmungen zunehmend in Frage stellen.

Der zweite Teil beginnt, bevor er direkt zu Problemstellungen der Ethik hinführt, mit hermeneutischen Überlegungen und Fragen der Ideologiekritik, wobei besonders Ricoeur affirmiert wird. Sehr klar wird die Genese neuzeitlicher Hermeneutik aus der Bibelinterpretation nachgezeichnet. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor auch hier der Frage einer rationalen Auslegung von Welterfahrung als Bedingung eines Miteinanders in Freiheit. Dementsprechend polemisch fallen auch seine Auseinandersetzungen mit Philosophen aus, wo er diese Rationalität und damit die Errungenschaften praktischer Vernunft verabschiedet sieht, im Besonderen Heidegger und Derrida. Auch wenn der Verdacht M.s, dass vormoderne Heteronomie und postmoderne Destruktion des Subjekts nur allzu leicht in geschwisterlichem Einklang den mühsam errungenen Freiheitsgedanken untergraben und damit einer reaktionären Gesellschaftsordnung Vorschub leisten, gar nicht genug gewürdigt werden kann, darf doch angefragt werden, ob er nicht ethische Potenziale in den Philosophien Heideggers und v. a. Derridas verkennt. Besonders die Philosophie des Letzteren zielt, stellvertretend für viele Denker aus der Schule der französischen Phänomenologie (durchaus in den Spuren Kants und Hegels, wenn man die Konsequenzen des Paralogismuskapitels Kants – auf dessen Basis wohl mit M. in einen Dialog eingetreten werden müsste – und dessen Hegelsche Fortschreibung in der Anerkennungsdialektik bedenkt), wohl kaum auf einen beliebigen Relativismus, vielmehr sieht er, dass eine radikalisierte Ethik der Anerkennung erst in einem „Sich-anders-Werden" (Hegel) möglich ist, welches bereit sein muss, Geltungsansprüche und direkte Verortungen des Anderen zu „dekonstruieren". Besondere Aufmerksamkeit verdient das siebte Kap. „Philosophieren aus der Vernunftform der Kritik", in dem M. sehr hellsichtig den notwendigen Zusammenhang von Hermeneutik, praktischer Vernunft und Gesellschaftskritik nachzeichnet. Die Vermutung, dass „Grundfragen gesellschaftskritischen Philosophierens von ‚links' in unmittelbarer Zukunft wieder verstärkt auf der Tagesordnung stehen [werden]" (489), hat sich seit Abfassen des Bdes wohl stärker bewahrheitet als selbst der Autor gedacht hatte. Den Fokuspunkt findet der zweite Teil in einer Darstellung der „Ethik unbedingter Freiheit" im Anschluss an Fichte, in der M. sein Grundplädoyer für eine Selbstbestimmung des unableitbaren (und dadurch autonomiefähigen) Subjekts, welches aber seine Autonomie immer im Anspruch des Anderen vollzieht, bündig zusammenfasst: „‚nicht ohne – nicht allein durch' […]: Selbstbewusstsein kommt nicht ohne Aufforderung und Anerkennung seitens anderer zustande, aber nicht alleine durch diese" (547). Einen ebenso schönen wie folgerichtigen Abschluss findet der zweite Teil im Kap. „Grundfragen der Ästhetik": M. zeigt nahezu kantisch (bedenkt man dessen Abschluss der Vernunftkritik in der „Kritik der Urteilskraft"), dass die Ethik um Fragen des Ästhetischen erweitert werden muss, da dieses das „geeignete Instrumentar [ist], um Individuelles als solches überhaupt adäquat zu fassen" (554).

Der dritte Teil, die „Ontologie", in dem die ersten beiden Teile gewissermaßen noch einmal grundgelegt werden, beginnt nach einigen Überlegungen über die Ursprünge der Ontologie mit einer liebevollen Darstellung von Motiven platonischer und aristotelischer Philosophie, um von dort die gegenseitige „Infiltrierung" von Christentum und Metaphysik nachzuzeichnen. Dabei wird einsichtig, dass im Gefolge des Christentums und seiner Akzentuierung des Individuums auch das Universalienproblem auftritt. Die im Universalienstreit aufgeworfene Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Individuum und Allgemeinem ist nach M. auch *die* entscheidende philosophische und theologische Frage, an der sich u. a. das Schicksal des monotheistischen Gedankens der Universalität entscheidet. Paradigmatisch skizziert M. zwei Antwortversuche (die die logische Akzentuierung jeder Onto-Logie gemein haben): Zunächst jene der „analytischen Ontologie", die das Problem ursprünglich zu lösen trachtete, indem sie die Frage gewissermaßen stillgelegt hat im Versuch, Referenz durch Formalisierung zu ersetzen, d. h. letztlich die pragmatische Dimension der Sprache unterbelichtete. Dagegen steht laut M. als zweite große Ontologie diejenige Hegels, in der versucht wird, Allgemeines und Individuelles zu vermitteln und auf diese Weise die Logizität der Wirklichkeit aufzuweisen.

Gerade auf Grund der Intuition M.s, dass diese beiden Philosophien paradigmatisch die Wege darstellen, das Universalienproblem philosophisch zu entfalten, wäre es für den philosophischen Diskurs sicher gewinnbringend, wenn er als ausgewiesener Experte beider Traditionen im dritten Bd eine Auseinandersetzung mit Versuchen vornimmt, diese beiden philosophischen Traditionen ins Gespräch zu bringen, was ein wichtiges (und absolut zu affirmierendes) Anliegen von Klaus Müller ist.

Als Resümee sei festgehalten, dass der vorliegende zweite Bd von „Glauben. Fragen. Denken" eine äußerst reichhaltige Darstellung der philosophischen Tradition von der Antike bis zur Gegenwart leistet, in der Studierende des Masterzyklus, aber auch fortgeschrittene Leserinnen und Leser, viel Material und Anstöße zum Weiterdenken finden.

Wien Kurt Appel

Leidhold, Wolfgang: **Gottes Gegenwart**. Zur Logik der religiösen Erfahrung. – Darmstadt: WBG 2008. (VIII) 191 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-534-21046-6

Der in Köln Politikwissenschaften lehrende Autor legt eine der Religionsphilosophie zuzuordnende Theorie der religiösen Erkenntnis vor, deren Kern lautet: Die Rede von der Gegenwart Gottes beruht grundlegend auf einer Erfahrung. Damit wird von vornherein der alte Gegensatz als Scheingegensatz entlarvt: Nicht Glaube steht dem Wissen gegenüber, sondern Glaube hat als Gegenpol den Zweifel oder das Misstrauen, Wissen hingegen Unwissen und Ignoranz. Des Weiteren wird von Anfang an die Engführung des Erfahrungsbegriffs durch Locke abgelehnt, der keinen Zugang zu Gott gewährt. Es gibt eben nicht nur gegenständliche, sondern auch ungegenständliche Erfahrungen (Imaginationen, Selbstbewusstsein sowie die Betrachtung von Identität/Differenz).

Die religiöse Erfahrung bezieht sich nach Leidhold nicht auf Gegenstände, wie die sonstigen Arten von Erfahrung, sondern auf Transzendenz: „Von einem Pol außerhalb unseres Horizontes (wird) der Bezug zu uns aufgenommen" (30). Man kann religiöse Erfahrung beschreiben als Erfahrung einer „abwesenden Präsenz". Sie kann Bezug auf uns, wir nicht auf sie nehmen. In der religiösen Sprache firmiert solche Erfahrung des Numinosen als Gnade. Wesentliche Anstrengungen werden unternommen, um die scheinbare Paradoxalität dieser Bestimmung zu erhellen. Vom Transzendenten her ist eine Partizipation mit dem Menschen möglich – insofern Präsenz, aber sie kann nicht vom Menschen produziert werden – insofern bleibt sie immer abwesend. Es besteht hier kein Widerspruch, denn die Termini anwesend/abwesend beziehen sich nicht aufs Gleiche: Präsent ist die Bezugnahme, die wir erleben, abwesend bleibt uns lediglich deren Quelle, so wie man Töne vernehmen kann, ohne den Schallemittenten zu sehen.

Anhand reichen religionsgeschichtlichen Materials und in Abhebung von den als Fehlformen diagnostizierten Ideologien des Nihilismus („Abwesenheit ohne Präsenz") und des Naturalismus samt dem Idealismus („Präsenz ohne Abwesenheit") legt der Vf. eine Erkenntnismethode vor, die das religiöse Bewusstsein transparent zu machen unternimmt. Er bedient sich dazu der „noëtischen Exegese", welche definiert wird als „rationale Methode, sich mit Religion zu beschäftigen" (111). Was wissen wir über die abwesend bleibende Quelle der Bezugnahme? Wegen ihrer Abwesenheit für das menschliche Bewusstsein bleibt unsere Erkenntnis fragmentarisch, doch lassen sich dennoch sichere Momente oder Elemente des Göttlichen erfahren: Personalität, Absolutheit, Allmacht, Wohlwollen und Rationalität. In den wichtigsten Religionen der Menschheit legt L. diese Komponenten religiöser Erfahrung frei.

Am Ende steht eine ernste Mahnung an alle sich mit der Religion befassenden wissenschaftlichen Disziplinen: Die Auslegung der „heiligen Texte" darf niemals wichtiger werden als die persönliche religiöse Erfahrung.

Die Studie ist außerordentlich anregend. Mit geradezu cartesianischer Klarheit führt sie Schritt für Schritt bezwingend logisch (der Untertitel besteht zu Recht!) die These des Autors vor. Sie verlangt Konzentration, aber dann lässt sie sich einfach und mit ästhetischem Gewinn lesen. Zudem bekommt der Leser und die Leserin reichen Einblick ins Spektrum der Religionen unter einem suo modo fundamentaltheologischen Aspekt. Wie hilfreich sie in der heutigen Debatte um Religion und Rationalität sein kann, muss nicht eigens thematisiert werden.

Pentling Wolfgang Beinert

Schadel, Erwin: **Trinität als Archetyp?** Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 172 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 26), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–631–57927–5

Das äußerlich schmale Bändchen vereinigt drei philosophische Abhandlungen. Ursprünglich unabhängig voneinander entstanden, umkreisen sie am Leitfaden einer trinitarischen Metaphysik dennoch eine durchgehende Thematik, die dem Autor (Leiter der Bamberger Comenius-Forschungsstelle) ein Herzensanliegen ist. Der Buchtitel bezieht sich auf seine philosophisch-kritische Analyse der archetypischen Version des Trinitarischen bei C. G. Jung und ist im Blick aufs Ganze eher irreführend. Der Gesamtertrag ist allerdings ansehnlich, wenn sich der Leser die nicht ganz leichte, sprachlich dichte Kost (mit zahlreichen differenzierten Belegstellen) wirklich zu Gemüte führt. Wird er doch anhand der drei ausgewählten Figuren von ganz unterschiedlicher Seite an ein heute eher ungewohntes, konsequent ontologisch-dynamisches Denken herangeführt, das im Austausch mit der philosophisch-theologischen Metaphysik (Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Cusanus u. a.) steht. Das setzt eine gewisse Vertrautheit mit diesen Denkfiguren voraus, belohnt aber mit einer nicht antiquierten, sondern aktuellen Rezeption dieser großen Traditionslinien und frappiert insbesondere durch eine konsequent relationale Lesart, die – dem Autor so offenbar nicht bekannt – etwa auch in der modernen Psychoanalyse dominiert.

I. Von daher lässt sich die ebenso behutsame wie durchdringend-solide Kritik an der Tiefenpsychologie Jungs und ihren philosophisch-wissenschaftstheoretischen Inkonsistenzen gut nachvollziehen (Titel-Essay I: *Trinität als Archetyp? Onto-anthropologische Anmerkungen zu C. G. Jungs „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas"*, 9–67). An der aus Jungs Sicht unabwendbaren „kompensierenden Erweiterung" des Trinitarischen zur Quaternität (die mit der Ambivalenz alles Lebendigen auch das Negative, das „Böse", mit ihm auch das „Weibliche", notwendig in sich aufnehmen und so zur Vierheit werden müsse) zeigt Schadel mit Hilfe vieler Einzelbefunde die entscheidende Schwachstelle auf. Sie inflationiert nicht nur den „Archetyp"-Begriff, sondern verfehlt und zerstört – vermeintlich auf „rein empirischer", aber gerade darin unerkannt ideologischer Schiene – auch die triadisch-trinitarische Grundstruktur und Grundbewegung des Seinsvollzugs.

Was von unterschiedlichen Seiten her psychoanalytisch wie theologisch schon länger an Jung kritisiert worden ist, erschüttert – von einer modernen Seins- und Beziehungsphilosophie her gesehen – nicht nur ein Randthema, sondern die Fundamente, soweit sie von einem Dualismus gnostischer Prägung und (auf dessen Rückseite) von „Konfusionen" infiziert sind, die gern mystifikatorisch als „Ganzheitlichkeit" ausgegeben werden. Jung durchschaute den eigenen metaphysischen Agnostizismus nicht und stilisierte sich naiv als reinen „Empiriker".

Fern jeder destruktiven Intention gelingt dem Autor jedoch eine onto-triadische „Rettung" wichtiger Jungscher Funde (z. B. zur Typologie), die dann z. T. frappierende Parallelen zwischen der aristotelischen „mesotes", der „Integration des Schattens" und der modernen Beziehungspsychologie aufdeckt. Nur auf diesem Weg ist gegenüber Jungs „differenzloser Einheit" und Ganzheitsideologie die symbolische bzw. eschatologische Differenz zu wahren. Zurückhaltend zeigt S. hier auch, dass Jungs nationalsozialistische Verstrickung exakt in seinem totalitären Integrationskonzept gründet.

II. Über Jungs „absurden Dialektizismus" und seine „Hypostasierung des Nichts" (57) gelingt der Anschluss an die zweite Abhandlung: *Hegel – ein „protestantischer" Trinitätsphilosoph?* (69–115). Nach „historisch-biografischen Vorrecherchen" (einer Auftragsarbeit ohne engen Konnex zum Skopus des Essays) charakterisiert S. das „typisch ‚Protestantische'" beim Lutheraner Hegel, der sich seinen theologischen Kollegen gegenüber bekanntlich als der bessere, weil philosophisch aufgeklärte Theologe verstand. Der Autor setzt zu einer fundamentalen Kritik der Hegelschen Dialektik als „Arbeit des Negativen" und v. a. als „trinitarischem Selbstvollzug" des absoluten Geistes an. Aus ihr folgt notwendig die Kritik auch an Hegels Interpretation der Inkarnation wie des Kreuzes als einer ewigen Selbstaufführung der „Tragödie" des Absoluten (86). Die grundsätzlich fehlende „positive" Seinsbasis i. S. einer onto-triadischen, neuplatonischen Metaphysik gebiert erst jene Negativitäts-Automatik, an der Hegels Versuch, das (postmodern wieder virulente) Integrationsproblem durch „Versöhnung" zu lösen, scheitern muss (ähnlich wie Jung, wenngleich auf anderem Niveau): Das Negative (Böse) ist das dialektisch Notwendige, von der „List der (absoluten) Vernunft" zum Fortschritt der Selbstentfaltung des Geistes ins Werk gesetzt; der Mangel gilt als „zureichender Grund", das zeitbetroffene Individuum ist ein vergängliches, der Geschichte zu opferndes Durchgangsmoment.

Nach einem philosophiegeschichtlichen Durchgang, der als Urfehler Hegels seine Fehldeutung des Neuplatonismus zeigt, mündet die Kritik an der „Hypostasierung des Mangelhaften" als Hegels ontologischem Kurzschluss in der „Aufhebung" seiner entleerten Trinitätslehre in die des Augustinus, womit der Übergang zum Essay III geschaffen ist, der das reichste Material abwirft für das Anliegen des Autors: *Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation* (117–170).

Ausgehend von Habermas' Kritik am neuzeitlichen Logozentrismus und von einer neuen Rollen-Zuschreibung an die Religion entwickelt S. sein eigenes Programm eines osmotischen Austausches zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen in kommunikativer Absicht. Um die auch in Habermas' weniger bekannter Präexistenzstudie (1997) greifbaren Aporien anzugehen, legt der Autor im Folgenden sehr ausführlich (und gegen andere Ausleger sehr kritisch: 126) ein von dem spanischen Augustiner Luis Arias erstelltes Schema der Trinitätsauffassung Augustins aus, das „Mandala"-artig die unterschiedlichsten Bezüge des trinitarischen Geschehens als eine Art Meditationshilfe im philosophisch-theologischen „Begegnungsraum" repräsentiert (122f).

Die im Gespräch mit Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues und vielen anderen Denkern diskutierten, multiplen „Ternare" können in ihrer Differenzierung nicht nachgezeichnet werden, werfen aber ein bezeichnendes Licht auf eine traditionsreiche Figur, die bis in die moderne Anthropologie und Tiefenpsychologie hinein verfolgt werden kann, die hier aber – theo-anthropologisch spannend – streng analog mit der sogenannten Trinitäts-Spekulation korreliert. In der nicht einfachen Sprache des Autors erscheint das dann unter dem Titel „Sein, Erkennen und ‚Wollen' als in-ek-konsistenzialer Identitätsvollzug" (132ff), erschließt sich aber in der Darlegung als auch psychologisch stimmig (bis hinein in wieder ganz moderne Sprachfiguren Augustins wie „congruentia", „nexus", „concordia", „connexio", „verbum internum" als nicht-sprachliches Denken, „veritatis conceptio" [Richard von St. Viktor] als weiblicher container; die Relation, das Zwischen des Geistes, als Geschenk: filius natus – spiritus datus etc.). Auch „Person" wird als „analogisch konzipierte subsistente Relation" greifbar und erweist Trinität als uralt-hochaktuelle Seins- und Denkfigur. Die spannenden Bezüge, die sich zu einem „mystischen" Psychoanalytiker wie Wilfred R. Bion ergeben, kann ich nur erwähnen. Auch andere Linien zieht S. aus und verweist etwa auf eine Formel des Comenius: „Deus [...] summe bonus et communicativus" (155).

Nach diesem ein breites Material erschließenden Durchgang durch wichtige Versionen des trinitarischen Ternars beschließt ein kritischer Ausblick den Essay III. Er versteht die „ternare Metaphysik als Korrektiv für entgleisende Moderne und Postmoderne" und sieht den Grund für dieses Entgleisen und den Verlust der Seinsfrage (ganz anders als Heidegger) in einem „antitrinitarischen Affekt" seit dem 15. Jh., gipfelnd bei Ockham, Descartes, Kant und im Deutschen Idealismus. Obwohl S. in diesem Buch nirgends hermeneutisch begründet aufweist, *warum* denn die neuzeitliche Philosophie sich von der alten Ontologie abwandte und so in der jede Seinsbasis auflösenden „Totalabstraktion" landete, gibt er in Auseinandersetzung mit Habermas zum Schluss den entscheidenden Hinweis für die Korrektur (167): Es ist allein die Rehabilitierung der ästhetischen Vernunft, die es – ohne ihre transzendentalphilosophische Einengung durch Kant mitzumachen – ermöglicht, „einen ganzheitlich-integralen Vollzug" zu rekonstruieren. In einer wiederum an die Denktheorie W. R. Bions anklingenden Formulierung wird durch *„Fühlen"* der ausgeblendete Seins- und Problemgehalt in das *erkennende* Subjekt aufgenommen, dieser Gehalt wiederum klärt sich in die *vernehmende Vernunft* hinein auf und strukturiert sich: innere Voraussetzung für alles *Wollen* und *Handeln*. Somit müsste konsequent und folgenreich die Kantische Reihenfolge onto-anthropologisch umgedreht werden: 1) ästhetisch-rezeptiv (Kritik der Urteilskraft); 2) kognitiv-expressiv (Kritik der reinen Vernunft); 3) moralisch-konstruktiv (Kritik der praktischen Vernunft).

Erst in diesem wiedergewonnenen Seins- und Sinnhorizont kann es osmotische Kooperation zwischen Theologie und Philosophie geben, muss Göttliches nicht nominalistisch als bedrohliche absolute Macht und neuzeitlich als totale Autonomie-Beschränkung erlebt, sondern kann es als „reine Mitteilsamkeit" (169) begriffen werden. Damit trifft sich der Autor mit systematisch-theologischen Ansätzen, die Trinitätslehre konsequent in einen kommunikationstheoretischen Horizont zu stellen.

„Nachbemerkungen zu den drei Essays" (aus dem Erscheinungsjahr des Buches, 2008) zeichnen noch einmal eigens zentrale Linien unter dem gemeinsamen Anliegen einer ontotheologischen Aufhellung und Fruchtbarmachung der Trinitätslehre nach, die allein den Graben zwischen Fideismus und Rationalismus überwinden könne (171f).

Fazit: Auch wenn die Diktion gelegentlich im „Ganzheitlich-Integralen" schwelgt und dabei die Fallen dieses Ideologems ausblendet, ist von der Grundanlage des neu-alten onto-triadischen Diskurses (der sicher nicht alle Philosophen überzeugen wird) her einerseits die ästhetisch-sensible, emotional-volitive Dimension im scheinbar so abstrakten Seinsdenken überzeugend wiederzugewinnen und auch die Figur der Analogie sinnvoll und aufschließend zu gebrauchen. Andererseits eröffnet dieser Denkansatz auch – überaus begrüßenswert – einen (vom Autor gar nicht intendierten) Brückenschlag zum ästhetisch-symbolischen und relationalen Denken in der neueren Psychoanalyse. Nur wenn ontologisch-trinitarisches Denken grundlegend als relationales Denken aufgefasst wird (ohne falsche Relativismus-Ängste!), können Philosophie, Theologie und (Pastoral-)Psychologie sich gewinnbringend den neuen ontisch-ontologischen Anfragen und Herausforderungen etwa von Seiten der Neurowissenschaften zuwenden.

Ein anspruchsvolles „kleines" Buch, das trotz mancher sprachlicher Eigenheiten (z. B. „Geistinnerlichkeit" u. ä.) im beschriebenen Sinn einen anregenden Denkweg zur alten Denkfigur der Trinität eröffnet, ohne das darin bewahrte „mysterium fidei" in Philosophie aufzulösen. Es sei neben Fachphilosophen und -theologen besonders auch Psychologen und Therapeuten empfohlen, die sich um eine philosophisch tragende Argumentation des sie leitenden Beziehungsdenkens kümmern.

Trier Heribert Wahl

Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, hg. v. Christoph Dohmen. – Regensburg: Pustet 2007. 223 S., geb. € 22,00 ISBN: 978-3-7917-2073-9

Der von dem damaligen Dekan der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg, Christoph Dohmen, herausgegebene und Papst Benedikt XVI. zum 80. Geburtstag gewidmete Bd enthält die Vorlesung (bzw. die Ansprache oder den Gastvortrag) des Papstes an der Univ. Regensburg vom 12.9.2006 „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen" (in der überarbeiteten Fassung) (15–26) sowie sechzehn Diskussionsbeiträge zu dieser Vorlesung aus verschiedenen Fakultäten.

Die Diskussionsbeiträge sind, wie bei solchen Sammelbänden mehr oder weniger üblich, sehr unterschiedlich. Einige gehen auf die Vorlesung selbst eher am Rande ein. Der Psychologe Alf C. Zimmer (Kritik am Voluntarismus und seine Bedeutung für neuropsychologische Analysen des freien Willens, 158f) sieht z. B. in den Ausführungen Benedikts XVI. über Vernunft und Voluntarismus einen Anstoß, über die Frage des freien Willens in psychologischer Hinsicht nachzudenken. Der Psychologe Alexander Thomas (Kann der Dialog der Kulturen dazu beitragen, „der Vernunft ihre ganze Weite wieder (zu) eröffnen"? 143–157) unterstreicht den Aufruf Benedikts XVI. zu einem Dialog der Kulturen mit einigen (allerdings sehr allgemeinen) Hinweisen zur Realisierung dieses Dialogs. Der Physiker Wolfgang Gebhardt (Zufall und Notwendigkeit in der Kosmologie, 201–215) beschreibt das in der Vorlesung als Kern der naturwissenschaftlichen Methode angesprochene Zusammenspiel von Mathematik und Empirie am Beispiel der physikalischen Kosmologie und unterstreicht die Grenzen dieser Erkenntnisart, insofern der Anfang des Kosmos wie der Anfang des Lebens sich dieser Form der Erklärung entziehen.

Die meisten Beiträge äußern sich mehr oder weniger zustimmend zur Kernthese der Vorlesung von einer Korrelation von Glaube und Vernunft. Lediglich der Sprachwissenschaftler Herbert E. Brekle („Weite der Vernunft" in der universitas scientiarum, 160–164) will in direktem Gegenzug zur Argumentation Benedikts XVI. Religion und Theologie aus Wissenschaft, Universität und Kultur heraushalten. In seiner Kritik bedient er sich eines bestimmten naturwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnisses, das er offenbar (auch als Sprachwissenschaftler) für das allein wahre hält. Gleichzeitig ist er aber der Auffassung, dass alle Fragen mit Ausnahme der letzten Frage, warum nicht nichts ist (einer von vornherein sinnlosen Frage) von der säkularen (positivistischen) Wissenschaft und der säkularen Philosophie beantwortet werden können. Die Argumentation bleibt allerdings, vielleicht auch aufgrund der Kürze des Textes, unklar. Viel klarer und substantieller ist die kritische Rückfrage der analytischen Philosophen Ralf Busse und Hans Rott (Bedarf die moderne Philosophie einer Ausweitung des wissenschaftlichen Vernunftbegriffes? 86–99). Dieser Beitrag aus der Sicht der analytischen Philosophie zum Vernunft-Verständnis (des Papstes) zeigt zum einen, dass dieses in seiner großflächigen Kritik der modernen Vernunft zu grob ist angesichts des Pluralismus der modernen Vernunft, in der es offenbar auch liberale Versionen eines naturalistischen Denkens gibt, die zwar auf Antworten nach der Art der traditionellen Metaphysik verzichten, aber damit selbst mit der Gottesfrage noch nicht unverträglich sein müssen, die den religiösen Glauben zwar nicht rational stützen, ihm aber mit ihrem analytischen Instrumentarium helfend zur Seite stehen können. Zum anderen zeigt der Beitrag, dass die Konsistenz dieser Konzeption nicht unproblematisch ist. Denn auf die Beantwortung der Sinnfrage muss verzichtet werden, während sie wiederum rational analysiert werden kann. Der Zusammenhang von Voraussetzungen, Methode und Resultat bleibt so selbst unklar. Die meisten Beiträge unterstützen, wie gesagt, mehr oder weniger das Vernunft-Verständnis Benedikts XVI. Der Philosoph Sigmund A. Bonk („... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen"? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung, 73–85) sieht z. B. in Platonismus, Thomismus und deutschem Idealismus wichtige Aspekte eines Vernunftbegriffes, die in ihrer Zusammenschau ungefähr das meinen, was Benedikt XVI. mit einer wieder auf das Ganze der Wirklichkeit geweiteten Vernunft im Sinn hat. Von der Sache her ist das sicher nicht falsch (vgl. bes. die Zusammenfassung 85), aber von den faktischen historischen Einflüssen her sind neben der platonischen Tradition wohl v. a. Phänomenologie und Personalismus zu nennen. Der pharmazeutische Biologe Jörg Heilmann (Gedanken zum Verhältnis von Vernunft und Glaube, 216–221) unterstützt weitgehend das Vernunftverständnis Benedikts XVI. sowie dessen Vorstellung von einer Korrelation von Glaube und Vernunft. Noch eindrücklicher geschieht dies durch den Mathematiker Dietrich Bierlein (Vernunft und Glaube im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie, 187–200); das positivistische Wissenschaftsverständnis wird hier besonders durch den Hinweis auf den axiomatischen Charakter der Mathematik, der theoretischen Physik und der Evolutionstheorie kritisiert. Der Philosoph Rolf Schönberger (Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft, 131–142) geht auch darüber noch hinaus, indem er den Aufruf Benedikts XVI. zu einem Mut der Weite der Vernunft mit einer systematisch-philosophischen Reflexion über das vernünftige Über-sich-Hinausdenken der Vernunft plausibel zu machen sucht. Dadurch können nicht nur unterschiedliche Rationalitätsformen anerkannt werden, sondern Einheit und Endlichkeit (Vielheit) der Vernunft gerade in deren Bezug zum Gottesbegriff denkbar gemacht werden. Interessant ist auch der Beitrag des Philosophen Gereon Piller („Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Hermann Cohens Spätwerk als Impuls für einen interreligiösen Dialog über das Geschick des europäischen Geistes, 111–130), weil hier verblüffende Parallelen zur Vernunftkonzeption Benedikts XVI. im Spätwerk des Neukantianers Hermann Cohen aufgezeigt werden, der nicht nur in der Tradition des Judentums, sondern auch der Aufklärungsphilosophie steht. Der Jurist Michael Pawlik (Die Bekenntnisbeschimpfung als Beleidigung, 58–72) geht von der Klage Benedikts XVI. aus, dass heute die Verspottung des Heiligen vielfach als Freiheitsrecht angesehen werde. Er zeigt, dass der bis 1969 geltende Gotteslästerungsparagraph, der sich auf das Schutzgut des religiösen Gefühls bezog, wegen seines subjektivistischen Charakters zu Recht ersetzt worden ist, dass aber auch die neue Begründung „Schutz des öffentlichen Friedens" den jetzigen Bekenntnisbeschimpfungsparagraphen nicht zu retten vermag, weshalb er in der Praxis weitgehend wirkungslos bleibt. Die als Alternative vorgelegte Interpretation als Beleidigungstatbestand besonderer Art, als Nichtanerkennung des Anderen, als Beschimpfung dessen, was die Identität und Personwürde des Anderen begründet, womit auch seine Rolle als Staatsbürger in Frage gestellt ist, ist sehr überzeugend. Eine solche Grenznorm kann strafrechtlich geschützt werden. Der Autor ist jedoch überraschenderweise eher skeptisch, dass sie tatsächlich strafrechtlich geschützt werden soll, weil das Strafrecht sittliche Standards nicht verteidigen könne, wenn sie in der Gesellschaft keinen Rückhalt mehr haben. Dieses Argument ist nach dem, was vorher gesagt worden ist, allerdings nicht nachzuvollziehen. Wenn es um die Personwürde geht, dann kann sie vor Bedrohungen auch strafrechtlich geschützt werden.

Auch die theologischen Beiträge sind im Wesentlichen zustimmend. Erwin Dirscherl (Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung, 27–37) bietet eine ausgewogene und genaue Auslegung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei Benedikt XVI., v. a. in seiner Regensburger Vorlesung, die sich auf die wesentlichen Grundzüge beschränkt. Alfons Knoll (Vernunft oder Gewalt? Gegenwärtige Monotheismuskritik im Licht der Regensburger Papstrede, 47–57) hebt dabei das Vernunftpotential des christlichen Monotheismus hervor. Andreas Merkt (Der Logos in einer logosfeindlichen Welt. Zur frühkirchlichen Grundentscheidung für die Vernunft, 38–46) bietet eine kurze, aber konzentrierte Interpretation der Grundgedanken Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der Perspektive der Patristik, die ihm in allen wesentlichen Punkten Recht gibt. Er hat das Christentum im Sinn der Ursprungsentwicklung richtig interpretiert. Markus Mühling (Mut zur Weite der Vernunft. Thesen zum Verhältnis von Vernunft, Glaube, der universitas scientiarum und zum Dialog der Kulturen aus reformatorischer Sicht, 100–110) unterstützt den Vernunftbegriff Benedikts XVI. und seine Kritik moderner wissenschaftlicher Vernunft aus der Perspektive evangelischer Theologie und verdeutlicht gleichzeitig von den Erfahrungen christlicher Theologie mit der Vernunft her die Aufgabe der Theologie im Rahmen der Universität. Abschließend soll noch der sprachwissenschaftliche Kommentar von Christiane Thim-Mabrey und Albrecht Greule (Zitat – Verstehen – Missverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regensburger Vorlesung", 165–186) hervorgehoben werden, weil hier nicht nur die Pragmatik des Textes konsequent berücksichtigt wird, sondern auch für die Missverständnisanfälligkeit des Textes die sehr plausible Begründung vorgeschlagen wird: Überbewertung des Satzes und des Gesamttextes bei gleichzeitiger Vernachlässigung der möglichen Wirkung des Einzelwortes mit negativer Konnotation oder Denota-

tion seitens des Textproduzenten und Überbewertung dieses Einzelwortes bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Satzes und des Gesamttextes seitens der Textrezipienten (181).

Der Sammelband ist insgesamt ein gelungenes Beispiel dafür, dass die „Regensburger Vorlesung" zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung über das Verhältnis von Glaube und Vernunft angeregt hat, was ja auch ihr eigentliches Ziel war. Dass hier die inhaltliche Zustimmung in einem solchen Ausmaß überwiegt und kritische Töne eher in den Hintergrund treten, hängt sicher auch mit dem spezifischen Kontext zusammen.

Liederbach Siegfried Wiedenhofer

Systematische Theologie

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik**: Gotteslehre 2. Namen. – Paderborn: Schöningh 2005. 298 S., geb. € 42,90 ISBN: 978–3–506–72945–4 / **Poetische Dogmatik**. Gotteslehre 3. Bilder. – Paderborn: Schöningh 2007. 449 S., geb. € 78,00 ISBN: 978–3–506–76449–2

Nachdem der Vf. im ersten Bd seiner Werkreihe über ‚Gott' dessen „Ortsgebundenheit und Ortsbestimmtheit" thematisiert hat (9), möchte er jetzt „sozusagen auf der Straße" (9) weitermachen: „Vor aller Bestimmung durch Offenbarung oder Begrenzung der Begriffe gilt die Aufmerksamkeit der Sprache in ihrer emotionalen Körperlichkeit, im Seufzen der Kreatur, und auch im Jauchzen, wo sich in neun Facetten ein Fächer des Gebets entfaltet" (9). Das Programm im ersten Teil des zweiten Bdes lautet demnach: „Vokativ" – dargeboten in dreimal je neun Abschnitten.

Alltagsfloskeln wie „Um Gottes willen!" oder „Ach Gott!" geben „ein elementares Sprachgebaren zu entdecken, das den ausformulierten Gebeten der höheren Religion als kreatürlicher Atem zugrunde liegt" (18). Die Theologie muss sich deshalb neu bewusst machen, dass vor Gott zuerst der Vokativ war; selbst Marx habe gesehen, dass Religion im „Seufzer der bedrängten Kreatur" gründet. Die Exodustradition Israels ist für den Vf. die narrative „Urdefinition" des göttlichen Namens (31), welche in den vielen biblischen und nachbiblischen Seufzer- und Klagegeschichten ihre Ausfaltung erfährt. Dann das „Seufzen im Geist" (Röm 8,26): Es zeigt den „Offenbarungsort der heiligen Dreifaltigkeit" (38), der in der christlichen Volksfrömmigkeit Filialen hat. „Was hilft es", das offenbarende Seufzen? G. v. Neumark antwortet poetologisch: „Sing, bet' und geh auf Gottes Wegen", und F. Spee bietet ein „seelsorgliches Übungsprogramm" (45), das beim extremen Seelenschmerz das Seufzen in körperliche Gebärden übersetzt. Neben dem Seufzen steht freilich der Lobpreis, den der Vf. anhand der Bibel, von Kirchenliedern und Gedichten zu Wort kommen lässt. Hierher gehört das „Halleluja", über das schon Augustinus räsoniert hat. Dem Jubilus korrespondiert die Stille – auch sie ist ein Vokativ: Einstimmung in die Stille Gottes (Angelus Silesius), Respekt vor dem Abstand zwischen Gott und Mensch (G. Tersteegen), Vorspiel der *visio beatifica* nach Thomas v. Aquin.

Vom Vokativ leitet der Vf. im zweiten Teil des Bdes zum Nominativ über: „Es geht um die wenigen großen Namen und die vielen kleinen, die Gott mit den Namen von Menschen und ihren Geschichten verbinden" (10). Das forschende Gebet Augustins eröffnet den Reigen, dann steht die atl. Gottesterminologie zur Rede – El, Jahwe, Jahwe Zebaoth. Feinsinnig ist des Vf.s Kritik an Bubers Du-Emphase: Es bestehe die Gefahr, „dass die hochgetriebene Intensität solchen Namensgebrauchs" unversehens umschlägt „in jenen Namenszauber, vor dem der Dekalog warnte" (90). Weiter beschäftigt sich S. mit den griechischen bzw. ntl. Gottesbezeichnungen: *theos*, *kyrios* als Christustitel. Was ‚Vater' bedeutet, beschreibt er gut nachvollziehbar so: Gott erscheint „nicht als der Ur- und Übervater der irdischen Hausväter, als himmlischer Grund und Garant einer patriarchalisch verfassten Gesellschaft, sondern in der Botschaft Jesu als Initiator einer Hausgenossenschaft und Hausverwaltung mit neuen Normen, Intentionen und Dimensionen" (97). Folgerichtig werden die zahlreichen kirchlichen Vatertitel und ihre Spannung zu Mt 23,9 unter die Lupe genommen. Auch die feministische Kritik an der biblischen Namenwelt wird vorgestellt, zugleich kontrastiert mit der starken Rolle Marias in der katholischen Frömmigkeit. Nach einer (zu breit geratenen) Interpretation von Oosterhuis-Zeilen über den „Stammbaum des Redens von Gott" geht der Vf. auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ein. Es wird von einer „genetischen Doppelhelix" gesprochen; die „Ströme laufen nicht einfach harmonisch ineinander, wirbeln auch gegeneinander, suchen einander zu überspielen" (126). Der sehr wichtige Aspekt des sich zumutenden Gottes Israels füllt einen eigenen Abschnitt aus: „Das Leben geht seinen Gang, so oder so, und dann immer wieder diese Unterbrechung: wajikrah, wajomer – ‚und Gott rief', ‚und Gott sprach'" (137). Gott ist demnach v. a. Stimme. Ist er nur innere Stimme, dem Gewissen vergleichbar? Bei Sokrates warnte sie vor dem Bösen; in Israel tut sie mehr, sie befiehlt und verheißt, wie bei Abraham, der, anders als Homers Achill, nicht innere Stimmen zu bewerten hat – bei ihm ist „nur von der Stimme des Einen die Rede, vom Vertrauen zu ihr, dem widerspruchslosen Gehorsam" (139f). Eine Reihe sehr prominenter Geister kommt in dieser wichtigen Frage nach der Stimme dem Vf. zu Hilfe: Göttlicher Anruf erzeugt nach Th. Mann geistliche Unruhe, ja „Gottesnot". Auch Buber, auf die angeordnete Opferung Isaaks verweisend, habe dies erspürt. Und während Kant an Abrahams striktem Gehorsam Anstoß genommen, Kierkegaard aber gerade daran gewachsen sei, habe Lévinas gezeigt, wie wenig beide von der Schrift begriffen hätten; denn für ihn verlautbart sich wahrhaft göttliche Stimme erst im zweiten Anruf an Abraham, die Opferung zu unterlassen. Hatte nicht auch Schelling betont, das wirklich Göttliche überwinde, was sich scheinbar als Göttliches aufdrängt? Man beachte dazu Isaak als Christus-Typos: Beide brechen die Todesmacht, *so* ertönt Gottes Stimme. Es hängt alles daran, sie „wiederzuerkennen, wenn es an der Zeit ist" (154).

Wer sich die ‚Poetische Dogmatik' S.s wie ein Haus denkt, wird dessen Gastfreundschaft rühmen müssen: Niemand muss draußen bleiben. Man könnte dem Vf. diese Großzügigkeit als Unentschiedenheit auslegen, aber ich sehe das anders. S.s Haus ist keine Parteizentrale, die nur Gleichgesinnte mag; dieses Haus ist eine Herberge, und darum zeigt sich der Denkansatz des Vf.s genuin ‚katholisch', will sagen: „neugierig darauf", was andere zum „Mysterium Gott mitzuteilen haben", ohne sofort „ihre Schwächen auszumachen, um sie zu übertrumpfen" (226).

So geartet ‚katholisch' geht es im Buch weiter: Nun darf sich auch Rembrandt zur Opferung Isaaks äußern, bevor Momente der theologischen Erkenntnislehre zur Sprache kommen: die *analogia fidei* und ihre Geschichte; oder – einmal mehr und nochmals vertieft – die Vieldeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit biblischer Gottesbilder. Nach J. Miles findet Gott erst langsam zu sich selbst, er, der „mühsame Freund" (Oosterhuis). Im Monotheismus verschwindet die polytheistische Namensvielfalt. Es gibt nur noch Zu- und Beinamen bzw. die Tendenz, die Namenlosigkeit des Höchsten *mystisch* zu durchkosten. Um so mehr fallen die *drei* Namen des christlichen Trinitätsglaubens ins Auge, sozusagen *deren* ‚Katholizität', wobei der Vf. fragt: „Ist denkbar, dass es hier, durch die Offenbarung des einen Gottes selbst initiiert, um eine Heilung des Risses geht, die der Monotheismus mit seiner ausschließenden Schärfe in die Weltreligionsgeschichte geschnitten hat, um die Heimholung und Aufhebung der ungeheuren, vom Stolze der Monotheisten so verachteten Vielgötterneigung der Menschheit in das Geheimnis des Einen? So dass dieses *Trinidad* am Ende der Hafen der ganzen Gottesgeschichte dieses Planeten wäre, gesichtet schon, aber schwer zu ergreifen, geschweige denn erreicht?" (185).

Der dritte Buchteil gehört dem „Begriff". Man fragt sich: Begriff und doch Poesie, doch spontan Gelebtes, doch wogende Straße? Nicht kalte Logik soll sichtbar werden, sondern „ein Denken, das über das schlichte Glauben hinausgeht, das das Faktische auch nicht einfach fideistisch, fundamentalistisch affirmiert, sondern das Licht des Gedankens darin anzuzünden sucht, damit es leuchtet und vielleicht dann auch einleuchtet. In dieser Lust auf Evidenz liegt ein universalistischer Zug, das Konkrete einsichtig zu machen, statt von ihm der Vernunft zuliebe zu abstrahieren" (191f). S. heißt für seine Poetik ausdrücklich die Philosophen willkommen „zur freien Beteiligung an einem noch nicht abgeschlossenen weltweiten Unternehmen" (192): die Vorsokratiker, Aristoteles, Platon, Plotin, Anselm, Thomas, Descartes, konfrontiert mit Pascal und Jüngel. Natürlich werden Kant und die Religionskritiker des 19. Jh.s gebeten, um dann apophatischen Traditionen die Ehre zu geben (Dionysius, Angelus Silesius). Anhand der Philosophie Spinozas wird abschließend noch einmal über das Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie über das Menschliche an Gott nachgedacht. „Ist Gott wie wir, Person, oder ist er, wie die Natur, die uns umgibt, unübersehbar und unendlich uns übertreffend, das All, das Sein, Substanz, ein Neutrum, Es, nicht so wie wir, keine Person, nicht Subjekt, Er und Du?" (265). Und ist im philosophischen Aufruf zum radikalen Verzicht auf Anthropomorphismen „die Stimme der Schlange" zu vernehmen, oder ist er „der Theologie auf Dauer beigesellt, um sie vor dem Götzendienst zu bewahren, vor der Idololatrie eines kleinen kirchlichen Hausgötzen?" (266).

Nach der Topik (Bd. 1) und der Semantik (Bd. 2) wendet sich S. im dritten Bd seiner Gotteslehre der Ikonik zu (8). Es geht jetzt „um die Sichtbarkeit Gottes, um die Sichtbarkeit (oder Unsichtbarkeit) des Unsichtbaren, um Vision und Visualisierung Gottes und den damit verbundenen Widerstreit" (8).

Ausgangspunkt ist das atl. Bilderverbot: Der „faktische Anikonismus" der Anfänge habe sich zu einem „programmatischen, ikonoklastischen und polemischen Antiikonismus" entwickelt (32). Im 20. Jh. wanderte das Verbot von der Kult- in die Denksphäre, so konnte es Adorno als Ideologiekritik deuten. Nach H. Belting ist mit der medienbestimmten Popkultur der Gegenwart eine „zeitgemäße Idolatrie" laut geworden, der die Kirche bilderstürmend entgegnen müsse. S. ist anderer Meinung; gerade die katholische Kirche sei mit der Darstellung vom Göttlichen so weit gegangen, „dass sie die Konfrontation mit der neuen paganen Idolwelt am Ende nur noch auf diesem Felde, dem der Visualität selbst suchen kann, nicht aber in seiner ikonoklastischen Bestreitung" (40). Freilich zeigt hier das AT eine gewisse Strenge, gerade weil es Theophanien beschreibt. „In der Sinaiüberlieferung steht das Feuer konträr zum Bild. Das Feuer ist Ereignis. Sucht man es in einem Bild zu bannen, kommt ein Goldenes Kalb heraus" (52). Und wie steht es mit der Anthropomorphie, die für das Reden von Gott und das Bild von ihm so unerlässlich bleibt? Da ist der „Engel des Herrn", der, nach G. von Rad, den Sinngeber Jahwe sinnlich fassbar macht. Da ist der thronende Gott Israels in den apokalyptischen Visionen (Jes, Ez, Dan). Er bereitet der christlichen Darstellung des thronenden Christus als Gottes Bild par excellence den Weg. Gottvater selbst tritt in der Kunst ab dem 12. Jh. als „Alter der Tage" auf; Blickfänge sind Michelangelos berühmtes Deckenfresko in der Sixtina und vergleichbare Kompositionen

Raffaels und Peruginos, denen Magrittes „Le Rossignol" gegenübersteht, um die „allzu sicheren Sehmuster auch der Theologen" zu verstören (71). Vom Feuer und vom Thron gleitet der Blick des Vf.s zum großen Thema ‚Licht'. Natürlich ist für Israel Gott nicht gleich Sonne, aber sein Gesetz und seine Weisheit glänzen wie sie, und auch der Sohn, „Licht der Welt", tut es. Im Mittelalter sind die dargestellten Heilsereignisse selbst Lichtquellen, später muss die irdische Welt vom Himmel eigens beschienen werden, um sich schließlich ab dem 18. Jh. mit der eigenen, natürlichen Helle zu begnügen. Die Sehnsucht nach dem Anderen, Mystischen, bleibt freilich, bei C. D. Friedrich oder Ph. O. Runge. Überhaupt, die Mystik! Es gibt die Teilhabe am Taborlicht im Hesychasmus und die Licht- und Finsternismetaphern bei der „Wolke des Nichtwissens" oder bei Meister Eckhart. Im Blick auf ihn wendet sich der Vf. gegen die Vermengung christlicher Gotteserfahrungen mit fernöstlichen Inspirationen: „Die Erleuchtung nimmt den Weg des Leidens, nicht den, wie es doch wohl buddhistisch gemeint ist, aus ihm heraus" (100). Unter dem Stichwort „Hieroglyphen" behandelt S. das in ein Dreieck eingelassene göttliche Auge. Als Gottessymbol wird es erstmals im *Orbis sensualium pictus* des J. A. Comenius greifbar, vom Ende des 17. Jh.s an gewinnt das Strahlenauge zunehmend an Bedeutung, bis es in Verruf gerät: Gott als oberster, unerbittlicher Auf-Seher? Ist überhaupt, wie W. Schöne meint, die Karriere Gottes in der Kunst des Abendlands vorbei? Es ging in ihr weniger um Gott, hält S. dagegen, sondern um den Menschen in seinem Verhältnis zu ihm. Und der Ausdruck davon kannte wie in der modernen Kunst schon immer „Abbruch und Einschnitt, Entzug und Leere, Scheu und Schrecken, Reinheit und Schmutz" (135).

Den zweiten Teil im dritten Bd („Geist") eröffnet das Thema Pfingsten. Der Vf. beleuchtet die jüdischen Hintergründe des Festes, dann das Pfingstereignis selbst gemäß Apg und überlegt, ob das Sprachenwunder vielleicht Glossolalie war. Um „Inspiration" geht es und die Frage, was „Geistliche Lieder" darüber verraten und ob nicht gerade die bildenden Künstler von ihr zehren. Erst seit der Renaissance ist die Frage positiv beschieden. Doch was haben die Künstler aus Pfingsten gemacht? Auf jeden Fall kein Abziehbild: Man vergleiche – es gibt viele Möglichkeiten – das karolingische Drogo-Sakramentar oder Giottos ‚Ausgießung des Heiligen Geistes' mit Bildern von B. Newman oder A. Rainer – Feuer wird gemalt, selten der Sturm, einmal die zwölf Apostel allein, dann die Menge, hier Maria, dort Petrus, oder ein aufgeschlagenes Evangeliar, jedes Mal tritt eine andere Theologie zutage. Bilder produziert auch die exegetische Denkform der Typologie, welche „in besonderer Weise dem Gesichtssinn zugeordnet" ist (215). Der Vf. sucht den „pneumatologischen Ertrag" solcher Visionen zu verdeutlichen: In der *Biblia pauperum* korrespondiert das Pfingstereignis der Szene des Elias auf dem Berg Karmel; das Geist-Feuer wird als Reinigungsfeuer interpretiert, das die Sünden tilgt und die Herzen dem wahren Gott zuwendet. Im ‚Heilsspiegel' von 1360 steht das Motiv der Salbung im Mittelpunkt, und Pfingsten erscheint als die typologische Erfüllung des präfigurierenden Ölwunders beim Propheten Elischa. Aber auch Postfigurationen spielen eine Rolle, etwa wenn die kirchlichen Konzilien als Pfingstereignisse erscheinen oder wenn S. Dalí „nicht die Konzilsaula, sondern das extravagante Genie zum neuen Pfingstort" stilisiert (234). Der Geist als „Heiligmacher" lässt die Kirche zur „communio sanctorum" werden, in der es Gemeinschaft untereinander und „Gemeinschaft mit dem Heiligen" gibt. Letzteres ist ein relativ unanschaulicher Gedanke, der mit Hilfe einer spätmittelalterlichen Altartafel und einem Gemälde von E. Nolde Farbe aufnimmt. Pfingstlich geschult, zeigt der Vf. mithin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von biblischen und stoischen Pneumaspekulationen auf: „Nicht die von der Stoa propagierte Einhausung in das pneumatische Weltgesetz des Kosmos" steht im Blickfeld, „sondern eine vom Geist angetriebene Sehnsucht nach Rettung des leibhaftigen Menschen wie der gesamten Kreatur" (256).

Der dritte Hauptteil des Werkes („Dreifaltigkeit") ist der trinitarischen Ikonographie gewidmet und beginnt – mit Textanalysen: atl. Lesungen, Orationen, Väterlehren, die traditionelle Präfation, die Vesper des Trinitätssonntags. Jesu Taufe ist ein weiteres Thema, wobei zunächst das Taubenmotiv interessiert. S. redet weder rabbinischen Exegesen (Taube als Kosewort) noch feministischen (Taube als Liebesbotin) das Wort, und was die Kunst angeht, so zeigt er, dass es eher auf die Darstellung Gottes, des Vaters, ankam (zuerst die Hand aus dem Himmel, seit dem 12. Jh. Gott selbst), um die „trinitarische Latenz der Taufszene" anzudeuten (306). Interessant ist der sog. Gnadenstuhl, dem ein eigener Abschnitt gehört. Ist das Bild so klar, wie es scheint? In einer Miniatur aus dem 12. Jh. hält der *himmlische Christus* den Gekreuzigten; oder ist es doch der Vater? Er nimmt im späten Mittelalter die Züge des alten Herrn an, der den Schmerzensmann trägt (Beispiele von R. Campin, El Greco, Rubens), und Besinnung tut Not: „Ein alter Mann, der nur noch hilflos zeigen kann, wie der schreckliche Lauf der Dinge ist, scheint als Pantokrator abgedankt zu haben" (321). Aber: „Die Ohnmacht Gottes angesichts dessen, was die Mächte anrichten, soll die Herzen der Menschen endlich rühren. Der Wille zum Heil, nicht abstruse Neugier gibt solche Bilder ein und lässt ihnen Raum im inneren Leben der christlichen Religion" (323). Weitere Trinitätsdarstellungen erörtert S. unter der Überschrift „Drei Personen". Jeder kennt die Ikone Rubljows, die der russische Religionsphilosoph P. Florenskij glorifiziert hat („es gibt die Dreifaltigkeit Rubljows, folglich gibt es Gott"). Auch im Westen treten ‚Drei' nebeneinander auf (z. B. in einer Miniatur von J. Fouquet aus dem 15. Jh.), und eigenartig mutet der Typus des „Trikephalus" an, den Papst Benedikt XIV. verboten hat, der dem Vf. aber die Bemerkung entlockt, er könne gerade in seiner „Abseitigkeit vom imaginativen Hauptstrom" auf etwas zielen, „was den dominierenden Bildern entgeht" (346). Illustriert er die „Perichorese" (348)? Ich bin da skeptisch. Und ich bleibe skeptisch, wenn ich noch einmal über die Taube und dann eine Frage wie die folgende über den Totemismus lese, nämlich ob „diese frühe, aber durch die Geschichte hindurch nie erloschene Beziehung des Menschen zur Heiligkeit der Tiere" in Gestalt der Taube „als universaler Schutzgeist im Innern der Gottheit sitzt" (354). Doch gehen wir zum Himmel und den dortigen Bewohnern über: Der Himmel erscheint als Paradies der mittelalterlichen Gesellschaft und zeigt Maria auf einem Thron neben der Trinität sitzend. Berechtigt dies zu sagen: „Die Himmelskönigin Maria ist kaum anders denn als Integral des weiblichen Strangs der weltreligiösen Gottesgeschichte zu begreifen" (361)? Nein. Interessant ist aber, das Assumptio-Dogma der Religionskritik auszusetzen und ihr zu erwidern. Gestützt auf Dürers Allerheiligenbild und Tizians ‚La Gloria' kommt der Vf. zu dem Schluss: „Die Welt des Geistes, wie sie Künstler vom Range eines Dürers oder Tizians entwerfen", ist „vielleicht doch komplexer und auch komplizierter, als es in L. Feuerbachs einfachem Projektionstheorem unterstellt wird" (375). Der Abschnitt „Bild und Spur" bringt die sog. psychologische Trinitätslehre Augustins in Erinnerung und mit ihr den einzelnen, geistbegabten Menschen als vornehmstes Bild der Trinität. Hinsichtlich der *vestigia Trinitatis* greift der Vf. auf Bonaventuras *Itinerarium* zurück. Selbst der fortschreitende Geschichtsverlauf hat hier eine triadische Struktur (Natur, Schrift, Gnade), wobei Joachim von Fiore für den Gedanken Pate steht. Sein Einfluss war so fruchtreich wie verheerend: Münzer, Hegel, Marxismus, Faschismus. Aber Theologie muss, da hat der Vf. Recht, an der Retrospektive festhalten, um „gegen den Rausch der irdischen Realisierung des Reiches Gottes und seine unübersehbaren Gewaltsamkeiten" einzuschreiten; sie muss zugleich der Gefahr begegnen, dass „die Bewegung des Geistes im Namen des status quo unterdrückt" wird (390). Mit einem etwas schrägen Vergleich in eigener Sache endet der Bd: Man müsse, wie Maria das Kind, Gott annehmen und in dieser Haltung auch Poetische Dogmatik betreiben. Denn diese nimmt „alles, was sie von Gott hat, in Worten oder Bildern, wie alt es auch immer sein mag", als etwas auf, das „gerade am Anfang steht und der pfleglichen Behandlung bedarf" (402).

Die abschließenden Worte S.s drängen mich, noch einmal feierlich die große Frage zu stellen: Was ist Poetische Dogmatik? Hat sie tatsächlich mit Gegebenheiten zu tun, die erst „am Anfang" stehen? Die vorgestellten Zeugnisse aus dem Bereich Sprache, Poesie und darstellende Kunst sind nicht nur pflegebedürftige Setzlinge, im Gegenteil: Es handelt sich z. T. um Monumente von gewaltiger Kraft, die im Übrigen weitgehend aus sich selbst heraus wirken. Meint denn Poetische Dogmatik das Bemühen, das Interpretierende, Kundgebende seinerseits wieder zu interpretieren, ihm in seiner spontanen Mitteilungskraft zu misstrauen, um sie ihm dann gönnerisch neu zuzusprechen durch den intellektuellen Deutungsakt des Gelehrten? Ich stehe dem Opus mit – vielfach geteilter – Bewunderung, aber auch mit Skepsis gegenüber. Bewundernswert ist die Fülle der Daten, der stupende Fleiß des Autors, das Panorama der Farben und Töne, das Feuerwerk der Ideen und Assoziationen. Aber was ist Poetische Dogmatik? Die über die sieben Bände verstreuten, zaghaften Fingerzeige bzgl. Methode und erkenntnistheoretischer Stoßrichtung bleiben verdächtig blass. Mir kommt die Sache immer noch zu kopflastig und trotzdem zu wenig durchdacht vor: Eine Poetische Dogmatik ist noch nicht gegeben, wenn man Artefakte dogmatisch interpretiert. Ginge es nicht eher darum zu zeigen, ob, weshalb und mit welchen Folgen das Anschauliche, Künstlerische *an sich* ein Gotteserlebnis, ein Geist-Erleben, also so etwas wie Offenbarung sein kann? S. ist ein Pionier, aber er markiert erst die Zwischenstation auf einem noch langen Weg.

München Bertram Stubenrauch

Nitsche, Bernhard: **Gott und Freiheit**. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 261 S. (Ratio fidei, 34), kt € 34,90 ISBN: 978–3–7917–2098–2

Das vorliegende Buch versammelt vier Kap. aus dem ersten Teil der bei Bernd Jochen Hilberath in Tübingen entstandenen Habil.-schrift des Vf.s und bietet einen außerordentlich anregenden und präzise durchdachten Diskussionsbeitrag zur gegenwärtigen trinitätstheologischen Debatte. In Anknüpfung an „ein transzendentales Denken der menschlichen Subjektivität und Freiheit" und unter Aufnahme der „Anliegen der frankophonen Kritik an der subjekttheoretischen Moderne" (13) bemüht sich der Vf. einen Ansatz vorzulegen, der ähnlich wie soziale Trinitätstheologien drei Freiheiten in Gott denkt, ohne in die bei diesem Ansatz oft diagnostizierte tritheistische Schieflage zu geraten.

In seiner methodologischen Introduktion setzt sich der Vf. mit der Frage auseinander, wie unter den Bedingungen der Endlichkeit angemessen von Gott gesprochen werden kann (17–62). Dabei setzt er sich in erster Linie mit der Analogielehre auseinander, die er nicht nur historisch entfaltet, sondern auch vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionslage der deutschsprachigen Theologie analysiert. Zur Abwehr der neueren Einwände von W. Pannenberg und M. Striet, die im Anschluss an die skotistische Kritik an Thomas einen univoken Kern in der Analogielehre behaupten, führt der Vf. nicht nur Argumente von J.-L. Marion, sondern auch aus der sprachphilosophischen Tradi-

tion ins Feld, wobei gerade in diesem Zusammenhang eine stärkere Berücksichtigung der Debatte in der englischsprachigen analytischen Philosophie der Arbeit gut getan hätte. Nichtsdestotrotz macht der Vf. überzeugend klar, dass bei der Rede von Gott auch operativ leitende, durch transzendentale Reduktion gewonnene Ideen des Denkens nicht präzise univok definiert werden können, weil dies weder die Flexibilität und kulturelle Formung der Sprache noch die ontologische Differenz zwischen dem Selbstsein Gottes und dessen Erfassung durch den Menschen ernst nehme.

Im zweiten Kap. bietet der Vf. eine ansprechende Zusammenschau der wichtigsten Traditionsbestände trinitätstheologischer Reflexion, wobei u. a. seine ausführliche Würdigung der ostkirchlichen Tradition positiv auffällt (63–140). Leitend für die trinitarische Progression dieser Bestände wird u. a. der ausgehend vom kappadokischen Zusammenhang entwickelte Gedanke, die Personen sowohl als Träger des wesentlich Gemeinsamen als auch der spezifischen Eigentümlichkeiten zu sehen. Methodisch besonders gelungen ist die Idee des Autors, diese trinitätstheologischen Grundlagen vor ihrer systematischen Entfaltung im vierten Kap. einer Konfrontation mit jüdischen Denkformen zu unterziehen und so die trinitätstheologische Debatte mit Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs zu verbinden und die christliche Trinitätslehre dabei als konkreten Monotheismus auszubuchstabieren (141–164). Der Vf. macht dabei überzeugend deutlich, dass für ihn das aktive Hören auf Israel eine wichtige Grundoption seines Denkens darstellt. Das vierte Kap. schließlich positioniert und elaboriert die entwickelten trinitätstheologischen Perspektiven im aktuellen deutschsprachigen Diskurs (165–243).

Als Leitidee seiner trinitätstheologischen Entfaltung wählt der Vf. den Versuch, Gott als Liebe zu denken. In kritischer Auseinandersetzung mit von Balthasars Rede von einem einheitlichen Bewusstsein in Gott und Pannenbergs Versuch, das Kraftfeld der Liebe als Einheitsgrund der Personen zu bestimmen, geht der Vf. konsequent von den trinitarischen Personen aus, um von ihnen her die Einheit des Wesens Gottes als Liebe einsichtig zu machen. Dabei rekurriert er ähnlich wie Thomas Pröpper und seine Schüler auf die Freiheitsanalyse von Hermann Krings und arbeitet einen sonst nicht so genau profilierten Gedanken heraus: Die Anerkennung von Freiheit braucht auch die Anerkennung der Freiheitsmöglichkeiten der anderen Freiheit. „Der Entschluss vollkommener Freiheit ist ein Entschluss zu anderer Freiheit und zur Freiheitsmöglichkeit der anderen Freiheit, ein eigenes Freiheitsverhältnis zu haben." (192) Aus diesem Gedanken leitet der Vf. die Dreiheit der göttlichen Personen ab, weil so jede göttliche Freiheit nicht nur die Freiheit der anderen göttlichen Person, sondern auch deren auf eine andere Person gerichteten Freiheitsmöglichkeiten bejahe.

Bei aller Wertschätzung für die Wichtigkeit derartiger Überlegungen für die Explikation christlicher Trinitätstheologie ist es fraglich, ob es dem Vf. gelingt, die mit diesem Denken verbundenen tritheistischen Gefahren abzuwehren. Der Vf. meint dies dadurch hinreichend leisten zu können, dass er methodisch nicht person- bzw. sozialphänomenologisch, sondern rein transzendentallogisch einsetzt. Er besteht darauf, eine vorzeitige bzw. prätemporale Gleichzeitigkeit „im Ausgang vom uranfänglichen Sich-Entschließen des Vaters zu denken" (194). Dadurch entstehen nun aber zwei Schwierigkeiten, die dem Vf. bewusst sind, deren Lösung aber Nachfragen auslöst: Zunächst einmal fragt sich, wie man einen solchen Ausgang und wie man überhaupt die Dynamik eines Sich-Entschließens prätemporal denken soll. Der Vf. verweist an dieser Stelle auf die Begrenztheit menschlichen Denkens, die es bei einem bewussten Sich-Entscheiden für eine analoge Denkform erlaube, die Unhintergehbarkeit zeitlicher Begriffsbildung als trügerischen Schein der Vernunft zu durchschauen. Aber auch bei einer Selbstverpflichtung auf analoges Denken vermag ich nicht zu sehen, wie temporale Begriffe bei einem konsequent freiheitsanalytischen Ansatz aus dem Wesen Gottes herausgehalten werden sollen. Zweitens frage ich mich, wie die rein transzendentallogisch vorgehende Reflexion N.s der Schwierigkeit entgehen soll, dass die einzelnen Iche in Gott, wenn sie zueinander Du sagen und füreinander entschlossen sind, aus sprachanalytischen Gründen nicht wissen können, was es für das je andere Ich heißt, ich zu sein. Kann man diesen Einwand nicht überzeugend entkräften, entsteht der Verdacht einer tritheistischen Schieflage.

Der Vf. meint die beschriebene Schwierigkeit dadurch lösen zu können, dass er die Einheit der drei göttlichen Freiheiten nicht nur auf vorzeitlicher, sondern auch auf vordenklicher bzw. präreflexiver Ebene vermittelt denkt (207). Dadurch dass er den Subjektgedanken nicht bewusstseinsphänomenologisch, sondern transzendental begründet, meint er der Schwierigkeit von drei sich reflexiv ihrer selbst vergewissernden Selbstbewusstseinen in Gott entgehen zu können. Dadurch, dass er zu begründen versucht, dass man bei Gott nicht sinnvoll zwischen einem transzendentalen bzw. präreflexiven (Mit-)Bewusstsein und einem expliziten, reflexen Selbstbewusstsein unterscheiden kann, meint er eine Einheit in Gott behaupten zu können, bei der das eine Ich nicht schon seiner selbst bewusst ist, um das andere Ich denken und sich ihm öffnen zu können. Sich-Öffnen und Sich-Besitzen fallen in Gott vielmehr in eins.

Verkompliziert wird dieser Gedanke bei N. dadurch, dass er im Anschluss an W. Kasper und die ostkirchliche Tradition trotz dieser Einheit in Mehrursprünglichkeit an der Monarchie des Vaters festhält. Dabei sucht er Hilfe bei J. Moltmanns Unterscheidung zwischen Konstitutions- und Relationsebene (220). Während es gelte, konstitutionslogisch bei der Monarchie des Vaters einzusetzen, sei relationslogisch von einer Wechselseitigkeit der Beziehung der innertrinitarischen Personen auszugehen. Auch wenn diese Unterscheidung ein wenig wie eine Verlegenheitslösung wirkt, wird man dem Vf. zubilligen müssen, dass derartige Unterscheidungen von verschiedenen Perspektiven in der Reflexion wohl unvermeidlich sind, wenn man die gegenläufigen Tendenzen im Personbegriff der Tradition zusammenbringen will. Ob sie ausreichen, um die Einheit Gottes ausreichend zu wahren, oder ob es nicht gerechtfertigt bleibt, die (im englischsprachigen Diskurs üblich gewordene) Zusammenfassung sozialphänomenologischer und transzendentallogischer Konzepte unter dem Begriff der sozialen Trinitätstheologie beizubehalten, wird man sicher noch genauer diskutieren müssen.

Aufschlussreich scheint mir in diesem Zusammenhang die Kritik N.s an Thomas Schärtl zu sein. Der Vf. diagnostiziert, dass Schärtls Begriff der Instanz einerseits ein Arrangement von Eigenschaften sei, andererseits aber die Trägerschaft dieser Eigenschaften bezeichne. Entweder werde hier die Trägerschaft als primär gedacht – dann sei der Subjektbegriff eigentlich unvermeidlich; oder aber dem Arrangement komme Priorität zu – dann frage sich, wieso man innertrinitarisch überhaupt noch von Personen sprechen solle (187f). Schärtl will aber gerade den Personbegriff durch den der Instanz ablösen, so dass ich nicht sehe, wieso eine solche Begriffsverwendung „systematisch kaum vereinbar" ist. Außerdem weiß ich auch nicht, warum es so schwierig zu denken sein soll, dass ein Träger durch ganz bestimmte relationale Eigenschaften bzw. durch selbst-reflexive Eigenschaften des göttlichen Wesens konstituiert wird. Der Vf. scheint hier für seine Kritik eine neuzeitlich ausgelegte Substanz/Subjekt-Ontologie vorauszusetzen, die erstens nicht alternativenlos ist und die zweitens im Rahmen der Trinitätstheologie Schwierigkeiten für seine Theorie hervorruft, die Einheit Gottes zureichend zu denken.

Die von mir gestellten Nachfragen sollen die hervorragende Leistung N.s in keiner Weise schmälern, sondern im Gegenteil zeigen, wie sehr sein außerordentlich innovativer und geistreicher Entwurf zum Nachdenken und Neudenken anregt. Dass er keineswegs einfach nur eine bestehende subjektphilosophische Deutung der Trinitätslehre wiederholt, sondern mit anderen Intuitionen zusammen- und weiterzudenken versteht, zeigt sein besonders bedenkenswerter Vorschlag, „die unerforschliche und ursprungslose Ursprünglichkeit des Vaters *vor*-personal, die eminente Personhaftigkeit des Sohnes *über*-personal und die verbindende Innerlichkeit des Geistes *trans*-personal" zu nennen (170). Der Vf. begründet dies dadurch, dass er den Vater als „Ur-Sprung" und als „das göttliche Prinzip der Freiheitseröffnung" (228) konturiert, während er den Sohn als „das geschichtlich unüberbietbare Antlitz des Vaters" (235) und als „Ikone der Selbstlosigkeit" (229 Kapitelüberschrift) zeichnet. Der Geist schließlich sei „in seiner Selbstlosigkeit als jene freie personale Selbstlosigkeit [zu denken …], welche den Raum der Lebensdynamik und die perichoretische und retroszendierende Kommunialität trägt und befördert" (240). Man darf darauf gespannt sein, wie der Vf. diesen Vorschlag im Gespräch mit Panikkar weiterentwickeln und für das interreligiöse Gespräch fruchtbar machen wird. Aber auch ohne diesen zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Rez. noch nicht publizierten zweiten Teil seiner Habil.schrift stellt das Buch N.s einen interessanten und gewinnbringenden Diskussionsbeitrag dar, der allen ans Herz gelegt sei, die in der gegenwärtigen trinitätstheologischen Debatte Orientierung suchen und die Anstrengung des Begriffs nicht scheuen.

Paderborn Klaus von Stosch

Dalferth, Ingolf U.: **Malum.** Theologische Hermeneutik des Bösen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XV) 593 S., € 79,00 ISBN: 978–3–16–149447–5

Die Abhandlung hat einen Umfang von nahezu 600 Seiten, obwohl die Fragestellung eng umgrenzt ist. Doch ein Systematiker von hohen Graden ist am Werk. Es ist die letzte von insgesamt drei Studien, die Dalferth in den vergangenen Jahren vorgelegt hat. Die Vorgängerinnen zur Sinngeschichte des Bösen[1] sowie zur Frage des Umgangs mit ihm[2] sind erheblich kürzer geraten. Gemäß Untertitel erhellt D. in der vorliegenden Studie die „hermeneutischen Operatio-

[1] Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen: Mohr Siebeck. 2006, 215 S.

[2] Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig: Evang. Verlagsanstalt. 2006, 219 S.

nen, mit denen Menschen im Rekurs auf Göttliches, Götter oder Gott auf Böses und Übel in ihrem Leben reagieren" (VII). D. hat die Menschen des westlichen, christlich geprägten Kulturraums im Blick. Die Studie ist in drei Teile gegliedert; das Schwergewicht liegt in Teil II. Die Einteilung dieser Rezension gleicht sich der Gliederung der Studie an.

Teil I (Böses als Problem, 1–98) bestimmt einleitend das Böse als Orientierungsformel für eine breite Palette von Erfahrungen. D. schafft Klarheit in den Begriffen und Bedeutungsschichten. Das Böse zielt auf die Ebene des Widerfahrnisses selbst, der Erfahrung sowie des Verstehens (19f). Der Begriff, beschreibend oder bewertend eingesetzt, fungiert immer innerhalb bestimmter Konzeptionen, denen D. möglichst umfassend nachgeht. Aporien finden sein Interesse. Er sieht selbst die traditionellen christlichen Antworten als Umwege, die nie als „theologische Gebrauchsanweisung" dienen können. Zum Verstehen des Sinnlosen gibt es keine Methode. Doch sieht er diese Antworten als „Ausweg", um angesichts des Bösen zu leben, ohne selbst im Bösen zu versinken (98). Damit fällt der Theologie als solcher eine hermeneutische Aufgabe zu, die das Böse zwar ernstnimmt, ihm im Blick auf Gott aber seinen Ort zuweist.

Teil II (Das Böse denken, 99–517), Herzstück der Arbeit, folgt einem klassisch protestantischen Schema, nämlich der kosmologischen, der moralischen und der streng theologischen Deutung. Die christliche Tradition dachte das Böse als Beraubung, als Übeltat und als Unglaube.

Teil II, 1 (Privatio Boni, 123–217) greift die lange Denkgeschichte (Aristoteles, Plotin, Augustinus) auf und arbeitet deren kosmologisch-metaphysische Perspektive heraus. Dies geschieht in hochdifferenzierten Analysen (als Negation, Privation, Besitzverlust, Abwesenheit, Störung von Leben und Zusammenleben), im Blick auf lebensweltliche Hintergrundorientierungen (124–140) und in neu weiterführenden Leitlinien (142–145), die Plotins Leistung kritisch beleuchten. Augustinus übernimmt Plotins Konzept in monistischer Abwehr allen Dualismus'. D. begegnet Augustins Lösung kritisch (158), obwohl er ihn gegen „oberflächliche Kritik" verteidigt.

Dem Privationsgedanken ist das neuzeitliche Theodizeeprojekt eng verflochten (160–213). Gottes Vorsehung gerät durch P. Bayle in die Kritik. Darauf reagiert G. W. Leibniz; D.s Analysen suchen in der theologischen Literatur ihresgleichen. Auch hier stellt D. erst die Kohärenz des Entwurfs heraus, bevor er sie einer Kritik unterwirft. Wichtig sind für D. die komplizierte Ausgangslage von Leibniz' Argumentation, also sein gleichzeitiges Festhalten an (1) Vernunft und Güte der Welt, (2) Gottes unbedingter Güte sowie (3) der Existenz des Bösen. Leibniz müsse nachdrücklich zwischen metaphysischem, physischem und moralischem Übel unterscheiden; die Welt beschreibe er als Übereinstimmung von Zweck- und Wirkungszusammenhang (178). Menschen sind wesentlich unvollkommene Wesen (192); dieses „metaphysische" Übel ist unvermeidbar. Das Übel ist nicht der Preis der Freiheit, sondern der Preis einer notwendig endlichen Schöpfung. Jetzt erst spricht D. vom Kernpunkt in Leibniz' Konzeption, nämlich dem metaphysischen Mangel der Schöpfung, nicht Gott zu sein. Damit übersehe Leibniz die entscheidende Perspektive: Der Mensch habe das Glück, zu sein, obwohl er nicht sein müsste und nicht sein könnte (209). Doch verabschiede er sich nicht „um vermeintlicher praktischer Abkürzungen willen" von Gott (213).

Teil II, 2 (Malefactum, 219–298) wendet sich dem Verstehensansatz der Übeltat zu. Wieder ist D. in seinem Element mit zahlreichen Differenzierungen zwischen Wille und Tat, menschlicher Freiheit und ständiger Selbstbindung, dem möglichen und dem faktischen Willensentscheid. Augustinus lege alles Gewicht auf den bösen Willen, verdränge das Gewicht der schädlichen Tat (229), konstruiere zwischen Schuld und Strafe eine Scheinsymmetrie. Zugleich arbeitet D. die Abgründigkeit der Frage heraus: Warum bin ich überhaupt so, dass ich Böses wollen kann? (238) Zu fragen ist nach dem (für seine Übeltat) verantwortlichen Täter, dessen Situation Augustinus sündentheologisch und soteriologisch zu lösen versucht (239). Die Fragen nach Sünde und Sünder rücken ins Zentrum (242f). Auf Genese und nähere Deutung der Ursündenlehre geht D. nur kurz ein. Sie setze eine „universalienrealistische" Auffassung der menschlichen Natur voraus und reduziere alles Übel auf die Sünde (244f). Mit diesen vorneuzeitlichen Konzeptionen macht D. kurzen Prozess, um dann in das Freiheitsprojekt der Moderne einzutauchen. Ein ganzer Paragraph (255–287) wird zu einer virtuosen, wenn auch monologischen Auseinandersetzung mit I. Kants Konzept vom radikal Bösen.

Wie bekannt, ersetzt Kant im Sinne Hiobs die traditionelle durch eine „authentische", auf unsere je eigene Situation konzentrierte Theodizee. In den Blick kommt das Gewissen als „Ort der Erfahrung menschlicher Freiheit" (358), die der Kausalität antithetisch gegenübersteht. Autonom ist eine Person, sofern sie sich in ihrem freien Willen jeweils selbst bestimmt. Allerdings kann sie sich dann nur zum Guten *oder* zum Bösen bestimmen und hier beginnt das Problem. Ein guter Wille könnte sich gar nicht zum Bösen bestimmen; faktisch kann er also nicht gut sein. D. kommt zu Formulierungen, die zwischen Paulus, Augustinus, Luther und Kant eine tiefe Verwandtschaft signalisieren: „Wir können, weil wir sollen, aber zugleich können wir nicht, weil wir nicht wollen. Im Prinzip können wir das Gute wollen (denn wir sollen es ja), konkret aber wollen wir es gerade nicht (obwohl wir es sollten)." (274) Also sind wir nicht einfach rationale Tiere, die sich irren, sondern Personen, die sich in ihrer Freiheit am Guten oder am Bösen orientieren können. Für Leibniz ist das Böse der Schatten der Kontingenz und Endlichkeit, für Kant der Schatten der Freiheit. Unser Gewissen hat gegen den Widerspruchscharakter der Freiheit zu kämpfen; Selbstbestimmung ist nur als ein kreativer Vorgang möglich. Das Böse ist nicht der Preis der Freiheit, sondern deren äußerste Bedrohung. Kants äußerste Grenzmarkierung lautet: Wir können das Böse nicht um seiner selbst willen tun. D. widerspricht nicht. Er zeigt aber, dass Kants aporetische Gedankenführung die Täterperspektive immer schon verkürzt hat. Dagegen ist die Theologie gut beraten, „sich ausdrücklich an der Opferperspektive zu orientieren" (292), denn nicht alles Übel ist auf bösen Willen zurückzuführen. Allerdings wird die Frage nach dem Sinn des Übels so noch auswegloser. So geht D. zum dritten, für ihn entscheidenden Verstehensansatz über. Wieder bricht der De-Konstrukteur eine vielschichtige Verhandlung ergebnisoffen ab und wieder vermutet man eine souveräne Gedankenregie, die ihre Karten noch nicht offen legt.

Teil II, 3 (Das Malum als Unglaube, 299–517) führt D. zur eigentlichen Revolution im theologischen Denken. Die Reformation sieht das Böse nicht in der Abwendung von Gott, sondern in der Unfähigkeit sich ihm zuzuwenden. Der Mensch sündigt, weil er Sünder ist, nicht umgekehrt. Deshalb kann Sünde nicht gutgemacht, sondern nur von Gott vergeben werden, von dem alles Wirken ausgeht. D. arbeitet diesen Ansatz zu einem Traktat im Traktat aus. Zwischen Glaube und Unglaube liegt kein gradueller, sondern ein prinzipieller, nur von Gott her verstehbarer Unterschied. Es geht um die Differenz zwischen „Nichtsein und Sein, Möglichem und Wirklichem [...], Unglauben und Glauben" (329). Glaube orientiert die Wirklichkeit nicht in der Perspektive der dritten, sondern der zweiten Person, da Gott als Du angesprochen wird und mich/uns als ein Du/Ihr anspricht. Sünde wird als Unglaube (M. Luther), als Verzweiflung (S. Kierkegaard), als Entfremdung (P. Tillich) verstanden. Der Rekurs auf Gott eröffnet eine Dimension, die allem Übeltun und Übelerleiden vorausgeht. Es ist die Entfremdung von Gott, die uns unsere Selbstentfremdung erst verstehen lässt. Wie also auf den hermeneutischen Umweg über Gott verweisen (352)?

In diesem Paragraphen zeigen sich der Höhepunkt und die reformatorische Zuspitzung, allerdings auch eine Verstehensgrenze der gesamten Studie. D. setzt seinen Ansatz bewusst von der altkirchlichen, späterhin katholischen Tradition ab. Ausdrücklich distanziert er sich von einer „natürlichen Theologie". Er führt den hermeneutischen Umweg über Gott nicht als Präzisierung, sondern als Alternative ein (352).

Konsequent rekonstruiert D. das Böse jetzt in der Trias von Gottes Güte, Gerechtigkeit und Liebe als *„Gottesprojekt"*. Gegenüber der *Güte* Gottes erscheint das Böse unvermittelt als das Andere des Guten (357–399), macht die Mischung der Welt aus Gutem und Bösem im Grunde unverständlich. Dies führt zum Kampf gegen das Böse, den Gott in seiner *Gerechtigkeit* angeht (400–448). D. entfaltet die großen Kämpfe, die die Bibel bezeugt: Lösungen, die allesamt auch scheitern. Gerade der Gott, der aktiv in die Geschichte der Menschen eingreift, wird selbst zum Urheber des Bösen. Mit dem Hiobbuch scheitert schließlich alle Hoffnung, man könne das eigene Verhalten auf Gottes unverfügbare Gerechtigkeit beziehen. In Gottes Gerechtigkeit zerbrechen alle Vorstellungen, die sich Menschen von ihr machen.

Bleibt also nur die *Liebe* Gottes, die das Böse in kreativer Weise überbietet (449–517). In dieser letzten thematischen Einheit kommt D. als christlicher Theologe zu sich. Konsequent arbeitet er die Aporien der biblischen Erzählungen heraus: beim „Verlässlichkeitsexperiment" des Abraham oder der Gottverlassenheit Jesu. Abraham und Jesus geraten in den Widerspruch ihrer selbst, aber die Ausweglosigkeit führt zur Reinigung einer ambivalenten Gotteserfahrung. Es kommt jeweils auf eine Liebe in Gott an, die alle Berechnung übersteigt. Das also meint D. mit dem „hermeneutischen Umweg über Gott" (501): Es ist der in Jesus vorgezeichnete und von ihm gegangene Verstehensweg, von dem her seine Bedeutung für den Glauben sichtbar wird. *Böse im entscheidenden Sinn ist alles, was die Menschen von Gottes Liebe und Leben trennt.* Wer dies erkennt, kann mit den Übeln des Lebens gelassen umgehen. Christen erleiden Böses mit einer anderen Einstellung; für sie hat es „nicht das letzte Wort" (515).

Teil III (Orientierungsstrategien im Umgang mit dem Bösen, 519–547) zieht aus diesen Denkbemühungen Folgerungen. Wie haben sich Menschen angesichts der Orientierungsbegriffe „gut" und „böse", angesichts der „unerwünschten Wahrscheinlichkeit des Bösen" und der „normalen Unwahrscheinlichkeit des Guten" (521), also angesichts unlösbarer Fragen orientiert? Religionen bearbeiten die Frage: Wie können wir uns zu diesem Unverfügbaren in ein konstruktives Lebensverhältnis setzen? Wie können wir mit ihm und angesichts seiner leben? (524). Das Leben mit Göttern lässt die Frage offen, an welchen der Götter ich mich in bestimmten Situationen zu halten habe. Führt ein heno- oder monotheistischer Glaube weiter? Auch hier bleiben vielfältige Muster mit immer neuen Aporien. D. überzeugt die christliche Antwort: „Wer Gott liebt, liebt Gott ohne Sinn und Zweck für etwas anderes, sondern allein um der Gottesliebe willen." (542) Das löst die Weltprobleme nicht, bringt aber eine zweideutige Welt in die eschatologische Hoffnung ein; der christliche Glaube hat einen kontrafaktischen Zug mit der Hoffnung, dass Gottes Liebe am Ende stärker ist als alles Böse. „Gott liebt das Geschöpf ins Leben – in sein Leben." Daraus fällt es durch kein Übel heraus. (547)

Mit dieser Studie legt D. eine Arbeit vor, die in ihrer Dichte, Gründlichkeit und denkgeschichtlichen Tiefenschärfe ihresgleichen sucht. Die Konturen seines Denkens sind von K. Barth und E. Jüngel ebenso klar profiliert wie von linguistischer und hermeneutischer Reflexion. Der kompromisslose Rekurs auf reformatorische Theoriebildung fordert nicht deshalb zum Widerspruch heraus, weil er an sich falsch wäre. Er fordert zum Widerspruch heraus, weil sich die vom Widerspruch lebenden und oft paradox formulierten Positionen massiv verselbständigen. Dem neugierigen und lernbegierigen, aber

reformatorisch nicht mehr sozialisierten Leser sind sie kaum mehr verständlich. Die wiederholte Suggestion, nur der an Gott Glaubende könne die Ausmaße des Bösen wirklich ermessen, erweckt allzu leicht den Eindruck der Überheblichkeit. Der religiöse Zugang und die religiöse Besprechbarkeit des Problems werden zwischen ungläubig beobachtender und christlich bekennender Haltung zermahlen. Erst allmählich entdecken Leserinnen und Leser, wie konsequent sie von D.s verborgener Gedankenstrategie gelenkt werden. Ein jeder Themenabschnitt endet in einer Aporie, am Ende erschließen sich die wahren Antworten nur dem Gläubigen und Theologen. Ist es aber wirklich so, dass nur die Theologie die Welt versteht? Oder versteht D. die Frage nach dem Bösen nicht einfach als die Rückseite der Frage nach Errettung und Heil? Dies würde verständlich machen, warum diese Studie faktisch zu einer Gotteslehre geworden ist. Allerdings hat auch dieses anspruchsvolle Projekt, genau besehen, seinen Preis. Nicht über die Überwindung des Bösen und Gottes Handeln wird nachgedacht, sondern über die hermeneutische, das Böse einordnende Operation. Gott wird zum „Umweg". Dass er damit nicht zur entlastenden Projektion zerfällt, wäre noch eigens darzulegen.

Tübingen Hermann Häring

Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Theologie kontrovers, hg. v. Magnus Striet. – Freiburg: Herder 2008. 153 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–451–29821–9

Nach der „religiösen Heiterkeit" (M. Striet) der letzten Jahre, nach der vielerorts beschworenen „Wiederkehr der Religion" macht nun ein neuer Atheismus von sich reden. Darauf reagieren die Beiträge dieses Buches und fragen nach den Herausforderungen, die daraus für die Theologie entstehen. Die medienwirksamen Protagonisten der neuen Atheismusdebatte sind Richard Dawkins mit „Der Gotteswahn (God delusion)" (2007) und Christopher Hitchens mit „Der Herr ist kein Hirte (God is not great)" (2007). Gleich mehrere Autoren des vorliegenden Bdes bescheinigen den beiden einen Mangel an „intellektueller Masse" (K. Müller) und „Theorieschwäche" (M. Striet); nach F.-W. Graf liegen ihre Ausführungen „weit unter dem Reflexionsniveau" des klassischen Atheismus. *Dawkins* verficht einen aggressiven biologischen Evolutionismus, er will auch die Religion in sein naturalistisch-monistisches Weltbild einordnen. Angesichts der Erklärungsschwäche seiner auch naturwissenschaftlich bestreitbaren Aussagen braucht man eine „selbstbewusste Atheismusgläubigkeit" (K. Müller nach A. Vollmer), um an dieser Position etwas zu finden. Dawkins erscheint als der Vertreter eines „wissenschaftlichen" Fundamentalismus, einer Spielart des religiösen Fundamentalismus und damit als ein typisches Phänomen der von konstitutiver „Unübersichtlichkeit" (Habermas) gekennzeichneten Gesellschaft. *Hitchens* und mit ihm zahlreiche andere Vertreter des neuen Atheismus werfen der Religion ihre Gewalthaltigkeit vor. Im Namen der Religion seien unvorstellbare Gräuel verübt worden, die Geschichte wäre ohne Religion besser verlaufen bzw. würde es künftig tun. Erstaunlicherweise verschmähen die Autoren dieses Bdes das demgegenüber nächstliegende Gegenargument: dass erst im Zeitalter und im Namen der Vernunft das ganze Ausmaß des Grauens erreicht worden ist; dass die Kreuzzüge, die im Namen der ökonomischen Vernunft gegen die Armen geführt werden, jeden Tag mehr Opfer fordern als alle mittelalterlichen Kreuzzüge zusammen; dass niemals sinnlosere und schrecklichere Kriege geführt worden sind als unter den aufgeklärten Nationen usw. Sicher ist religiös motivierte Gewalt ein Thema ernster Selbstbesinnung unter religiösen Menschen; wird aber das Argument von Seiten des Atheismus vorgebracht, kehrt es sich sofort gegen ihn. – Doch gibt es auch nachdenklichere Töne im neuen Atheismus, und es gibt v. a. ganz unterschiedliche theologische Gegenstrategien.

Den Bd eröffnet ein Beitrag von *H. Schnädelbach*, der mit seinen Thesen über den „Fluch des Christentums" (2000) die Atheismusdebatte hierzulande ins Rollen gebracht hat. Nun zeigt er sich als „frommer Atheist", der den Verlust des Glaubens beklagt. Wie traurig ist es doch, jenes „kennt auch dich und hat dich lieb" aus dem Kinderlied nicht mehr glauben zu können! Schnädelbach ist mit rationalen Argumenten für den Glauben nicht geholfen, denn was ihm fehlt, ist „faith", das Vertrauensverhältnis, und nicht „belief", die Zustimmung zum Inhalt des Glaubens. – *F.-W. Graf* stellt die Positionen von Dawkins und Hitchens vor, weist auf ihre mangelnde intellektuelle Qualität hin und empfiehlt im Übrigen „skeptische Gelassenheit". – *K. Müller* bietet eine instruktive Übersicht über die Positionen des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung sind ihm allein N. Hoersters *Die Frage nach Gott* (2005) und B. Müllers *Schlussstrich* (1995) wert. Bei Autoren wie S. Harris, D. C. Dennett, M. Schmidt-Salomon, P. Oddifreddi und M. Onfray findet er nur die bekannten antireligiösen und antitheologischen Klischees, vorgebracht im neuen Selbstbewusstsein eines „säkularen Fundamentalismus". Seine eigene Position, die er auch in seiner Auseinandersetzung mit der Gotteskritik P. Sloterdijks entfaltet, ist die eines Panentheismus oder Kosmotheismus: Gott ist identisch mit dem Inbegriff der Welt; das biblische „Ich bin der ich bin" ist im Sinne der heidnischen Inschrift im Isis-Tempel „Ich bin alles, was ist, war und sein wird" zu interpretieren. Mit der Gleichsetzung von Gott und Welt sei den Ansprüchen der Vernunft Genüge getan, der Widerspruch von Glaube und Vernunft aufgehoben und die „Ausbildung von Religion als elementare Vernunftleistung in der Selbstinterpretation bewussten Lebens zu begreifen" (38; ausführlicher in Müllers Buch „Streit um Gott" (2006), Rez. in ThRv 103 (2007), 81–84). Herbe Kritik erfährt M. Lütz' *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten* (2007), ein Buch, das zwar auf dem Markt Fortune hatte, dessen platte und oberflächliche Gedanken aber kaum geeignet seien, als „Gegenvotum" zum Atheismus zu dienen. Ein besseres Zeugnis bekommt A. Vollmers *Gott im Kommen?* (2007) ausgestellt. – *H. Kessler* setzt sich mit B. Müller auseinander. Dessen Atheismus gälte es ernst zu nehmen. Kessler bringt – wie er betont: rein philosophische – Argumente zur Schöpfung, zur Theodizee und zum ewigen Leben vor. Sein Ansatzpunkt ist das menschliche Sinnbedürfnis. Der Mensch habe einen „metaphysischen Durst" (71), der nicht ungestillt bleiben könne: „Das menschliche Leben enthält ein Versprechen und eine Forderung, die es selbst nicht einzulösen vermag, die aber, wenn menschliche Existenz nicht einfach unsinnig sein soll, nach Einlösung in einem anderen Leben verlangt, und zwar geradezu gebieterisch" (73). – *M. Striet* setzt bei den Wahrheitsansprüchen religiöser Überzeugungen an, die im Horizont des „philosophischen Freiheitsdiskurses" (107) zu verhandeln seien. Dem frommen Atheismus, dessen Genese von Pascal und Nietzsche her aufgezeigt wird, sei die Frage entgegenzuhalten: „Könnte es nicht sein, dass Gott dieses freie Sichgestalten der Menschheit wollte, dafür auch noch entsetzliche Gräuel in Kauf nahm, weil er sich keinem anderen als einem freien Menschen erschließen wollte?" (116). Es ist nur die Frage, ob Atheisten die ‚entsetzlichen Gräuel' als Preis für das göttliche Freiheitshandeln in Kauf zu nehmen bereit sind. – Auf einer ganz anderen Ebene bewegt sich der Beitrag von *J.-H. Tück*. In Pascal Merciers Roman *Der Nachtzug nach Lissabon* begegnet er einem Atheismus, der bei aller Liebe zur christlichen Kultur an den Widersprüchen des christlichen Gottes entsteht. Der grausame Gott – Gott, der nur blinden Gehorsam verlangt – Gott, der ein quälendes, ins Unendliche sich erstreckendes ewiges Leben in Aussicht stellt: das sind die Motive eines spezifisch christlichen, aus dem Leben und Leiden des Glaubens selbst aufsteigenden Atheismus. Tück setzt behutsam theologische Argumente dagegen, sieht aber sehr wohl die Gründe für das „Nichtmehrglaubenkönnen" des Atheisten. So sehr dieser Atheismus als Anfrage an den Glauben ernst zu nehmen ist, so sehr ist auch dem Atheisten „eine skeptischere Haltung gegenüber der eigenen Gottesskepsis zu wünschen" (134). Der Glaube an den Gott der Bibel ist von Widersprüchen erfüllt; würde aber etwas anderes als „neopagane Verblödung" zurückbleiben, wollte man sich dieses Glaubens entledigen?

Weiterführend und zugleich geeignet, zwischen den referierten Positionen zu differenzieren, ist der abschließende Beitrag des Philosophen *Volker Gerhardt*. Gerhardt erklärt: Das bewusste menschliche Selbst muss sich einen Begriff von der Einheit und Ganzheit der Welt notwendig als Korrelat setzen, sonst bliebe es grundlos. Auch an den Grund des Wissens ist in diesem Sinne nur zu glauben. „Das der Einheit des Selbst einzig entsprechende Gegenüber ist das Ganze der Welt" (145). Systemtheoretisch formuliert: Erst die Annahme einer Instanz, die die Differenz von Bewusstseinssystem und Umwelt übergreift, verleiht der immer begrenzten Umweltbeobachtung des Systems Realitätshaltigkeit. Dieses „Ganze der Welt" kann mit Gerhardt „Gott" genannt werden: „Gott ist das, was uns als umfassende Einsicht in die Einheit der Welt entgegenkommt" (149). Eine Religion, die sich an diesen Gott hält, ist mit der Vernunft der Wissenschaft vereinbar.

Das ist philosophisch einsichtig. Und dies erklärt, warum sich die meisten der in diesem Bd vertretenen Theologen auf die Seite der Philosophie schlagen, wenn sie dem Atheismus entgegentreten. Der von K. Müller vertretene Kosmotheismus samt seinen religionsgeschichtlichen Herleitungen ist nichts anderes als eine ‚theistische' Explikation des von Gerhardt gemeinten Sachverhalts. Auch der von H. Kessler diagnostizierte „metaphysische Durst" geht auf diese ‚Einheit der Welt'. M. Striets Freiheitsphilosophie zielt auf das „freie Sichgestalten" einer Menschheit, die sich nicht durch die unüberschaubaren Zwänge ihrer Umwelt beschränkt wissen will. Ist damit aber schon der Gott der Bibel erreicht? J.-H. Tück hält fest: Der „theistische Gott ist […] mit dem biblischen Gott nicht identisch, der sich im Leiden und Sterben eines Menschen der Härte und Negativität des Todes ausgesetzt hat" (135). Dies gilt nicht nur gegenüber dem klassischen, metaphysischen Theismus, sondern auch gegenüber dem pantheistischen Kosmotheismus, insoweit dieser nur für die Einheit der Welt steht. Der biblische Glaube aber richtet sich auf den Schöpfer der Welt, der mit der Welt nicht identisch sein kann. Der sich, so bekennt es der christliche Glaube, durch Jesus Christus in der Welt bezeugt hat, so dass ohne Erkenntnis Jesu Christi eine Erkenntnis Gottes nicht möglich ist. „Wer bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott" (1 Joh 4,15). Ist es

nicht bemerkenswert, dass allein von Tück in diesem Bd der Name Jesu Christi genannt wird? Wie will man aber dem Atheismus entgegnen, wenn man die Quelle christlicher Gotteserkenntnis verstopft?

„Fluch oder Segen für die Theologie?", so fragt dieser Bd, ohne die Frage zu beantworten. Nach Durchgang durch die Beiträge ist zu sehen: Fluch ist die Wiederkehr des Atheismus für die Theologie, wenn sie sich in einem apologetischen Reflex in die vermeintliche Sicherheit einer Religionsphilosophie zurückzieht, dabei aber Gott verfehlt. Segen könnte sie werden, wenn die Theologie, die für die Vernunft nicht auflösbaren Widersprüche des biblischen Gottes nicht scheuend, die christliche Quelle der Gotteserkenntnis wieder neu erschließt. Wenn sie Religion bzw. religiöses Bedürfnis klar vom Glauben unterscheidet. Wenn sie daran festhält, dass an Gott geglaubt werden kann, weil er Gott in seiner Herrlichkeit ist, und nicht, weil er der Gegenstand religiöser Bedürfnisse ist. Kurzum, der Atheismus sollte die Theologie dazu bringen, von Gott zu reden.

Dortmund Thomas Ruster

Nachbemerkung eines Mitautors des vorstehend rezensierten Bandes und Mitherausgebers der ThRv:

Rezensent Th. Ruster nutzt die Auseinandersetzung mit oben angezeigtem Bd primär, um sich erneut – und wiederum unzutreffend [vgl. ThRv 103 (2007), 84–86] – von einer ihm nicht genehmen systematisch-theologischen Position abzusetzen. Nochmals stelle ich fest, dass Panentheismus und Kosmotheismus nicht dasselbe sind und ich Letzteren – im Sinne einer „Gleichsetzung von Gott und Welt" – nie vertreten habe und nicht vertrete. Ich sehe nicht, wie die vom Rezensenten favorisierte Abkehr von aller Religionsphilosophie hin zu einem Kontrastdiskurs, der sich die „für die Vernunft nicht auflösbaren Widersprüche des biblischen Gottes" zugute hält, den im besprochenen Bd behandelten Atheismen auch nur im Ansatz Paroli zu bieten vermöchte (denn exakt auf diese Widersprüche stützen sich die einschlägigen Autoren). Im Übrigen trifft nicht zu, dass nur im Beitrag von J.-H. Tück der Christus-Name genannt werde: In der Auseinandersetzung mit Sloterdijk steht der Bezug auf Jesus Christus – innerhalb eines Herder-Zitats – an systemisch zentraler Stelle.

Münster Klaus Müller

Theologie und Naturwissenschaften

Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005, hg. v. Severin J. Lederhilger. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 174 S. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 13), brosch. € 34,00 ISBN: 3–631–54704–8

Schon immer war das Verhältnis von Naturwissenschaft zur Theologie schwierig, man denke nur an den Fall Galilei und die großen Auseinandersetzungen um Evolution und biblischen Schöpfungsbegriff. Einen großen Einfluss hat die fundamentalistische Bewegung des Kreationismus und ihre moderne Form des ‚Intelligent Design'. Im vorliegenden Bd sind Beiträge aus der systematischen Theologie, der Naturphilosophie, der Physik und Theoretischen Mathematik mit jeweils unterschiedlichem konfessionellem Hintergrund der Referenten zusammengestellt. Die beiden Texte von Christoph Kardinal Schönborn und Franz Gruber wurden erst nach der Tagung hinzugefügt.

Es wäre besser gewesen, man hätte zu Beginn einen wissenschaftstheoretischen Vortrag vorangestellt, in dem ausführlich etwa nach Wittgenstein über die verschiedenen Sprachspiele informiert worden wäre und man an verschiedenen Text-Beispielen von Naturwissenschaftlern und bei Theologen die Grenzüberschreitung in den Aussagen aufgezeigt hätte. Ein Naturwissenschaftler kann aufgrund seiner Methodik keine Aussage über Gott machen, weder dass er existiert noch dass er nicht existiert. Umgekehrt ist es auch theologisch nicht möglich, die Frage zu klären, ob es Evolution gegeben habe oder nicht. Die Frage, wie sich die theologische Behauptung der Erschaffung der Arten und die naturwissenschaftliche der Evolution der Arten auf eine gemeinsame Aussage: die Arten haben sich entwickelt *und* sind von Gott erschaffen, bringen lässt, kann man m. E. nur philosophisch (etwa mit dem Kontingenz-Beweis) klären. (Vgl. dazu meine Bücher „Grundzüge der modernen Naturphilosophie" 1994 und „Universum, Mensch, Gott" 1997).

Nun die neun Beiträge im Einzelnen. Der bekannte evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg gibt in seinem Beitrag „Der Glaube an Gott und die Welt der Natur" einen guten Überblick über das Denken von Gott als Erschaffer der Welt. Schon vor der Niederschrift des Schöpfungsberichtes gab es diese Ideen im babylonischen Weltentstehungsepos *enuma elish*. Die dort angeführten Vorstellungen von Himmel und Erde, die aus dem Urmeer entstanden sind, finden sich vor dem Buch Genesis schon im babylonischen Epos. Die Naturwissenschaften selbst sind in den letzten Jahrhunderten vom mechanistischen Weltbild zu einem mit dem Urknall beginnenden Weltall, das in den letzten 3–4 Milliarden Jahren Lebewesen hervorbringt, zu einer Erkenntnis des Beginns der Welt vor 13–14 Milliarden Jahren gekommen. Diese Geschichte der Natur macht es etwas einfacher, Übereinstimmungen zum Schöpfungsgeschehen zu entdecken. So wird die Erde in Gen 1,24 aufgefordert: „Die Erde bringe hervor lebende Wesen." Naturwissenschaftlich würden wir das als Biogenese und Entstehung von Arten bezeichnen. Ob man allerdings den physikalischen Feldbegriff auf verbale Ähnlichkeit mit *pneuma* zurückführen soll, wage ich zu bezweifeln (24).

Christoph Kardinal Schönborn bringt einen Text, den er am 2.10.2005 im Stephansdom zu Wien als Katechese „Schöpfung und Evolution" vorgetragen hat. Es ist hier nicht der Platz, die ganze Vorgeschichte mit dem Interview in der New York Times darzustellen, die viel Verwirrung gebracht hat. Auf den ersten Blick erscheinen die Argumente Schönborns wie die der Naturtheologen (z. B. Paley) zur Zeit Darwins. Wenn man den Finalitätsbeweis bringt, dass vieles in den Geschöpfen einem denkenden Menschen sehr planvoll erscheint, das nach einem planvollen Designer ruft, dann muss man im selben Atemzug aber auch klarstellen, dass diese Argumentation nicht die der modernen Kreationisten ist, die auf diese Weise die Evolutionstheorie als unsinnig bzw. die Evolution als nicht existent beweisen wollen. Es handelt sich um einen philosophischen Beweis über die Zweckmäßigkeit in der Natur, ein Beweis, der das naturwissenschaftliche Suchen nach naturwissenschaftlichen Ursachen für das Entstehen angepasster Lebewesen keineswegs ausschließt. Wegen der Möglichkeit der Verwechselung der beiden Ebenen halte ich den Schöpfungsbeweis mit dem Kontingenzbeweis oder der transzendentalen Methode für besser geeignet für den Dialog mit den Naturwissenschaftlern. Nach meiner Kenntnis von Darwin wollte dieser nicht eine Gegentheorie gegen Schöpfung aufstellen, sondern eine naturwissenschaftlich eigenständige, was das gute Recht eines Naturwissenschaftlers ist. Die Lösung heißt eben nicht: entweder Schöpfung oder Evolution, sondern: Schöpfung und Evolution! Das will ja auch der Kardinal.

Die Methodistin Catherine Keller knüpft an die Chaostheorie der Naturwissenschaften an und konfrontiert diese mit der Genesisaussage, dass im Anfang alles „wüst und leer" ist (tohuwabohu). Im Deutschen wird dieses Wort für Durcheinander gebraucht. Gott ist dann der Ordner von Ungeordnetem. Damit aber ergeben sich Schwierigkeiten mit dem Begriff Schöpfung aus nichts. Doch das ist ein typisches Zeichen dafür, dass man die ganze Heilige Schrift befragen muss, etwa das 2. Makkabäerbuch 7,28: „Ich bitte dich, mein Kind, bedenke, dass Gott das aus dem Nichts erschaffen hat, und so entstehen auch die Menschen". Auch hier wären philosophische Überlegungen sehr nützlich gewesen, die aufzeigen, dass es einen ontologischen Grund dafür geben muss, woher das Materie-Energie-Konzentrat, das im Urknall auseinander bricht, eigentlich kommt.

Karen Gloy, Prof.in für Philosophie und Geistesgeschichte an der Univ. Luzern, hat sich umfangreich auch in naturwissenschaftlicher Fragestellung kundig gemacht. Ihr Beitrag befasst sich mit der Einheit der Natur und der Vielheit der Naturverständnisse. Die Subjekt-Objekt-Spaltung hat sich in mechanistischer Weise auf das Verhältnis Mensch – Natur ausgewirkt. Die Natur steht dem Menschen als das Andere, Fremde gegenüber. Im Unterschied zur jüdisch-christlichen Auffassung ist in der griechischen Antike der Gedanke der Einheit vorherrschend. Mit dem Säkularisationsprozess der Neuzeit verblasst Gott als Schöpfer der Natur immer mehr. Die Natur ist mathematisch berechenbar und durch das Experiment erforschbar. Daraus ergibt sich das Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis des Menschen gegenüber der Natur. Im Unterschied zu dieser Sichtweise der Natur steht das organologisch-ökologische Paradigma. Es hat vier Charakteristika: den Gedanken der Ganzheit, den der Organizität, den der Sympathetik und den der Gleichrangigkeit aller Lebewesen. Über die unterschiedlichen Ideale kann man unterschiedlicher Meinung sein. Die ökologische Ethik hat das Verdienst, den kritischen Reflexionsprozess wieder in Gang gebracht zu haben.

Bernd-Olaf Küppers stellt seinen Beitrag unter die Überschrift „Wir müssen wissen. Wir werden wissen." Schaut man in die Geschichte der Naturwissenschaften zurück, so ist der große Erkenntnisfortschritt erstaunlich. Nach dem Physiologen Du Bois-Reymond ist der naturwissenschaftliche Fortschritt zugleich ein kultureller. Allerdings war er der Überzeugung, dass man geistige Erscheinungen nie im Sinne der mechanistischen Naturauffassung werde erklären können. Dazu zählte er u. a. das vernünftige Denken, die Sprache und die Frage nach der Willensfreiheit. Ignoramus et ignorabimus, schloss er seine Rede. Dadurch löste er eine heftige wissenschaftliche Kontroverse aus. Besonders Ernst Haeckel trat dagegen auf mit seinem materialistisch monistischen Ansatz. Dagegen wandte sich auch der Mathematiker Hilbert, es gäbe kein unlösbares Problem. Kurt Gödel hat ihm dann nachgewiesen, dass das 23. Hilbertsche Problem prinzipiell unlösbar sei. Aus diesen Diskussionen folgt, dass man bei methodischen Grenzüberschreitungen in der Urteilsfindung mit großer Vorsicht voran gehen muss und oft von der hypothetischen Wahrheit ausgehen muss, um sie dann in einem langen Prozess zu verifizieren oder zu falsifizieren. Trotz aller Grenzen der Erkenntnis müssen wir weiter forschen und werden es auch tun. Der Mensch gibt sich mit den bisherigen Erkenntnissen der Natur nicht zufrieden, sondern will mehr und Genaueres wissen.

Rudolf Taschner befasst sich in seinem Beitrag „Mit Gott würfeln" mit den Grenzen der Naturwissenschaft. Die Zeitrechnung nach den Gestirnen war ein

solches Problem, das oft mit Grenz-Erfahrungen zu tun hatte. Man ging aus von der Natur als Räderwerk und musste sich dann mit der Quantenmechanik herumschlagen. Dann stieß man darauf, dass der Zufall das Verhalten der Elementarteilchen bestimmt. Damit verbunden war die Problematik der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Taschner plädiert dafür, den Begriff des Zufalls auf die Naturwissenschaft zu beschränken, außerhalb dieser engen Grenzen sei es unangemessen, von Zufall zu sprechen. Mit Gott könne man nicht „rechnen".

Walter Thirring widmet sich im anschließenden Beitrag „Gottes Spuren in den Naturgesetzen." Das Buch der Natur lässt sich in der Sprache der Mathematik lesen. Danach gibt es bestimmte Naturgesetze. Darüber hinaus hängt vieles von zufälligen Umständen ab, welche der Gesetze verwirklicht werden. Man beginnt am besten mit dem „Big Bang". Den würde ich korrekter Weise allerdings nicht als den Anfang bezeichnen. Denn philosophisch müsste man ja fragen, woher kommt das Materie-Energie-Konzentrat, das explodiert? Thirring zeigt auch Grenzen der Erkenntnis der Naturwissenschaften bei Sternen, Fundamentalteilchen, unserem Planetensystem. Wie lässt sich das grandiose Geschehen deuten? Bei Monod wird agnostisch gedeutet oder sogar atheistisch. Das ist wissenschaftstheoretisch falsch, einfach weil ein Naturwissenschaftler als solcher zur Frage nach Gott nichts sagen kann. Als philosophisch-theologische Lösung bietet sich an, dass Gott die Welt erschaffen hat und sie im Sein erhält und ihre Entwicklung lenkt.

K. M. Meyer-Abich befasst sich in seinem Beitrag mit den „Religiösen Leitbildern in der Naturwissenschaft." Er nennt diese eine Ermutigung für die Theologie. Die Theologen werden aufgefordert, den Naturwissenschaftlern klar zu machen, dass „die Naturgesetze nicht Handlungsformen Gottes bei der Schöpfung sind, sondern sie sind Handlungsformen von Menschen zur technischen Weltbeherrschung und Weltveränderung heutiger Art." Meyer-Abich fasst das, was für ihn bei der theologischen Auseinandersetzung herausgekommen ist, wie folgt zusammen (135f): „1. Der außerirdische Gott ist nicht der meine. Ich glaube an ihn auch deshalb nicht, weil ein allmächtiges und allgütiges Wesen, welches dem Elend in der Welt von oben seinen Lauf lässt, für mich nicht glaubwürdig ist. [...] 2. Ich glaube also an die christliche Schöpfungslehre, dass die Welt in Christus als dem einen Bild geschaffen ist und immer neu geschaffen wird. Gott ist in Christus Welt („Fleisch") geworden, und darin liegt die apokalyptische Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde um den Baum des Lebens (oder das „Holz" des Lebens am Wasser des Lebens; vgl. Offb 22)."

Abschließend behandelt Franz Gruber „das Diskursproblem zwischen Naturwissenschaften und Theologie". Wie sensibel die Gesprächsatmosphäre zwischen Naturwissenschaftlern einerseits und Theologen andererseits ist, zeigte sich 2005 beim Artikel von Christoph Kardinal Schönborn in der New York Times. Gruber möchte in seinem Beitrag „einige theologische Reflexionen einbringen, die dem Dialog von Naturwissenschaften und Religion/Theologie dienlich sein wollen." Zunächst wird der Kardinal zitiert. „Evolution" als Abstammungslehre aller Lebewesen könnte wahr sein, Evolution im neodarwinistischen Sinne [...] ist es nicht. Mit Recht weist hier Gruber darauf hin, dass man in der Biologie nicht mehr vom Neodarwinismus redet, sondern von der Synthetischen Theorie der Evolution.

Noch klarer wäre es, wenn man folgende Fragen auseinander hielte: 1. Die Frage: hat Evolution stattgefunden? 2. Welche naturwissenschaftlichen Ursachen sind nachgewiesen? 3. Wann sind welche Arten entstanden? (= spezielle Evolutionstheorie). 4. Ist eine Richtung / ein Ziel naturwissenschaftlich zu erkennen? Mit diesen Fragen sind keineswegs philosophische Fragen zu verwechseln, wie Kosmogenese, Biogenese, Phylogenese und Anthropogenese mit Gottes Schöpfertätigkeit zu einer Synthese zu bringen seien. Ein Naturwissenschaftler kann schon deshalb nicht von Absicht oder Plan Gottes reden, weil er mit seiner Methode überhaupt nicht von Gott reden kann. Wenn der Kardinal von der Vernunft redet, die einen Plan und einen Planer in den Geschöpfen erkennen kann, dann ist das der alte philosophische Finalitätsbeweis, der nach meiner Meinung und Erfahrung von 40 Jahren Dialog mit Naturwissenschaftlern für diesen Dialog nicht so gut geeignet ist wie der Kontingenzbeweis.

Sicher ein interessantes Buch, das aber wesentlich gewonnen hätte, wenn die einzelnen Vorträge besser aufeinander abgestimmt worden wären.

Frankfurt a. M. Rainer Koltermann †

Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?, hg. v. Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt. – Berlin: University Press Berlin 2007. 402 S., € 49,80 ISBN: 978–3–940432–11–7

Der von Ludger Honnefelder und seinem Mitarbeiter Matthias C. Schmidt im Jahr 2007 herausgegebene Sammelband „Naturalismus als Paradigma" stellt die Frage: „Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?" Eine Frage mit „Brisanz", eine Frage zum „Selbstverständnis des Menschen". Der Fokus liegt dabei absichtlich auf der Körperlichkeit bzw. der Leiblichkeit des Menschen und den Themen der Gesundheit und Krankheit, welche sich, wie die Hg. einleitend ausführen, „für eine vollständige Naturalisierung geradezu anzubieten" scheinen. Dies ist für die Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit des Menschen, welche eben sowohl Natur im Sinne eines Leib-Habens als auch integraler Aspekt der Selbsterfahrung im Sinne von Leib-Sein ist, durchaus naheliegend. Honnefelder führt dies in seinem Beitrag u. a. mit Verweis auf (gen-)molekulare Techniken dezidiert aus und wirft Fragen nach der „Einheit" des Menschen „in der Zeit" als „personalem und organischem System" auf (Honnefelder, 40ff). Doch gehen wir das Buch „von hinten" an, so stellt sich zunächst die Frage, wieso sich gerade das letztlich unfassbare Phänomen der Gesundheit für eine Naturalisierung anbieten soll.

Dies bleibt auch zunächst etwas unklar – die eher unspezifischen Ausführungen zur Reproduktions- und Intensivmedizin in Honnefelders Beitrag helfen hier nur eingeschränkt weiter. Dennoch, auch wenn das Ergebnis von vornherein festzustehen scheint, wird nachlesenswert argumentiert – bereits Honnefelder beginnt hiermit in seinem einführenden Artikel. Hanfried Helmchen fasst es am Ende seines Beitrags aus der Sicht des Psychiaters dann in prägnanter Weise wie folgt zusammen: „Handlungsrelevant ist Krankheit nur in lebensweltlichen Kontexten zu verstehen, von denen das Arzt-Patienten-Verhältnis zentrale Bedeutung hat. Denn in ihm muß die naturwissenschaftlich erfaßte Natur in einer Weise gedeutet und bewertet werden, die den intersubjektiv erfaßten objektiven *Befund* mit dem individuell erlebten subjektiven *Befinden* in eine Beziehung bringt, die ergebnis-, d. h. heilungsorientiertes *praktisches Handeln* für den individuellen Kranken ermöglicht." (Helmchen, 301: Hervorhebung i. Original). Helmchen drückt dabei sogar die Hoffnung aus, dass die Debatte über eine evtl. stattfindende Naturalisierung in der Psychiatrie den Blick für den kranken Menschen als Person – also als selbstbezügliches Wesen – wieder geschärft habe (299f). Mit dieser Hoffnung steht er nicht allein, auch sein psychiatrischer Kollege Joachim Klosterkötter sieht hierin ein „notwendiges Korrektiv" übereilter „naturalistisch motivierter Manipulationsabsichten" (Klosterkötter, 317).

Dirk Lanzerath, Alfred Hildebrandt, Ferdinand Hucho, Martin Hildebrandt, Harald Knudsen, Karl Zilles, Günter Rager, Winfried Löffler, Heinz Pichlmaier, Heinz Schott, Wilhelm Gräb und Richard Schröder stimmen in ihren Beiträgen in diese methodenkritische Grundhaltung mit ein, wenn sie zusammenfassend ausführen, dass die lebensweltliche Verankerung unabdingbare Voraussetzung für eine nähere (wissenschaftliche und medizinisch handlungsrelevante) Bestimmung des Menschen als (kranke/gesunde) Person ist. Dies ist ein mittlerweile klassisches Argument, welches in durchaus anregender und unterschiedlicher Weise verarbeitet und durchdiskutiert wird. Bleiben wir noch bei den bereits angesprochenen Beiträgen, so ist übrigens in diesem Zusammenhang der Hinweis von Zilles interessant, dass das aktuelle Bemühen um ein Verständnis der „Funktions- und Strukturprinzipien des Gehirns" oftmals auf Metaphern aus der Computerwissenschaft zurückgreife (Zilles, 338). Wie Zilles ausführt, suggeriert diese Metaphorik, dass „ein jetzt (mittels einer neurowissenschaftlichen Methode im experimentell herausgeforderten Gehirn, J. S.) beobachteter Funktions-Struktur-Zusammenhang [...] zielgerichtet ad hoc konstruiert" worden sei, womit der methodenunkritischen Spekulation über die vermeintliche Aussagekraft dezidierter neurowissenschaftlicher Ergebnisse Tür und Tor geöffnet werde (338). Zilles, der sich gegen solche unwissenschaftlichen Interpretationen verwahrt, verweist mit diesen Ausführungen auf einen zentralen Aspekt, der sich wie ein roter Faden durch das Buch zieht und als ein weiterer Lesefaden dienen kann: den Funktions-Struktur-Zusammenhang, so wie er naturalistisch erfasst bzw. eben gerade nicht zureichend erfasst werden kann.

Bleiben wir an diesem Lesefaden, nähern wir uns dem Thema der Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit gewissermaßen von der „Rückseite". Dieses Thema bewahrheitet nun tatsächlich seine von den Hg.n einleitend angekündigte Bereitschaft, dass eine Diskussion zur Naturalisierung an ihm in exzellenter Weise ansetzen kann. In seinen beiden Beiträgen erarbeitet Geert Keil dabei ein Verständnis des Naturalismus, das sich an einem wissenschaftstheoretischen Definitionsversuch orientiert, wobei die entsprechenden wissenschaftlichen Methoden des Naturalismus grundsätzlich nicht am „unanalysierten intentionalen Idiom festhalten" (Keil, 26). Als zentrale Herausforderung für einen „biologischen Naturalismus", der für die Thematik der Körperlichkeit führend erscheint, muss dann „die naturalistische Akzeptabilität des Funktionsbegriffs" angesehen werden (28). Die aktuellen Bemühungen in der Biologie, den Funktionszusammenhang ohne „die Finalkonjunktion ‚um zu' gleichwertig durch Ausdrücke zu ersetzen, die keine finalen Abhängigkeiten ausdrücken", sieht Keil allerdings als gegenwärtig gescheitert an (80). Sei es, dass die Funktion implizit der Analyse vorausgesetzt wird, sei es, dass zwar die Existenz der Funktion naturalistisch begründet wird, jedoch „eine begriffliche Klärung ihres funktionalen *Charakters*" bezeichnenderweise entfällt (84). In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Gerd Kempermann aus einer neurowissenschaftlichen Perspektive am Konzept der Plastizität, einem Kernkonzept der aktuellen Neurowissenschaften. Denn: „Es sind konkrete Inhalte, die die Plastizität antreiben. Wir brauchen Erfahrungen, um bestimmte Dinge denken zu können. Hirnfunktion, die sich in Plastizität äußert, ist nicht inhaltsleer und sie ist deshalb vollständig ohne die Inhalte nicht erfaßbar." (Kempermann, 183)

Hierzu passt, dass Winfried Löffler sehr pointiert die aristotelische Sichtweise darstellt, welche nicht primär antinaturalistisch ausgerichtet ist, sondern *integral* – Löffler spricht von „komplementär" – lebensweltliche

(„mesoskopische") und (natur-)wissenschaftliche Zugangsweisen ordnet (Löffler, 50f). In dieser gilt, dass der Mensch eben immer als ein Wesen mit dem Doppelaspekt von (lebensweltlich erfahrbarer) Person und (naturalistisch erfassbarem) Leib verstanden werden muss, wie er sich insbesondere in der Medizin unnachgiebig präsentiert (54f). In dieser Richtung nun kann die „Einheit der Person" in der Zeit als integrale Grenzleistung in lebensweltlicher und lebensgeschichtlicher Weise verstanden werden, wobei der Leib zeitstabil und die Person selbstbezogen operiert. Edmund Runggaldier, Hans Poser, Josef Quitterer, Dieter Sturma und Rudolf Langthaler liefern verschiedene Argumentationslinien für ein solches, wenn auch nicht immer aristotelisches Verständnis. Hierin greifen die Autoren nochmals und auf verschiedenen Argumentationswegen den Funktions-Struktur-Zusammenhang auf, wobei sie demonstrieren, dass es die (lebensweltliche/lebensgeschichtliche) Kontextualität ist, die die ansonsten potentiell auch naturalisierbaren Funktions-Struktur-Zusammenhänge erst zu Funktionen und Strukturen „macht". „Erst wenn man den ganzen Organismus und seine funktionale Architektur in den Blick nimmt, lassen sich die einzelnen Prozesse (z. B. auf der Ebene der Gehirntätigkeit, J. S.) in ihrer Relevanz für das kognitive Geschehen erkennen." (Quitterer, 135). Das Gehirn als ein leibliches Organ des Menschen kann eben wesentlich, wie Thomas Fuchs (2008) argumentiert hat, als „Beziehungsorgan" zwischen dem Menschen als Person und seinem „Drumherum" (Leib, Lebensgeschichte, Mitmenschen, Umwelt) verstanden werden.

Zwei Argumente sind also wesentlich: a) die lebensweltliche Verankerung des Menschen und damit auch der Wissenschaften (der Natur-, Geistes-, Sozial- und Handlungswissenschaften), so wie sie von den Menschen betrieben werden; b) die in den Naturwissenschaften selber wiederkehrende Unmöglichkeit, eine vollständige und zugleich unintentionale bzw. in lebensweltlichem Sinne bedeutungsbefreite Beschreibung von Funktionen bzw. Funktions-Struktur-Zusammenhängen überhaupt zu leisten. Während das erste Argument in den Debatten weit verbreitet ist, erschließt das zweite Argument das aktuelle Forschungsfeld, in welchem die postmoderne Naturalisierung und die aktuelle (kulturelle) Suchbewegung nach uns als Personen ansetzt. Denn, so argumentiert Rudolf Teuwsen, die zeitliche Dimension ist für eine Selbstbezüglichkeit unverzichtbar, nährt aber die Einsicht, „daß eine widerspruchsfreie Beschreibung der Wirklichkeit nicht vollständig und eine vollständige Beschreibung nicht widerspruchsfrei sein kann" (Teuwsen, 115). Der Rückgriff auf den aristotelischen Doppelaspekt des Menschen als Person und Leib, als Wesen in Erster- und Dritter-Person-Perspektive, erscheint hier tatsächlich fruchtbar, da wir uns immer in beider Hinsicht gegeben sind.

Die Argumente sind insbesondere auch von Interesse für die aktuell aufkommenden Diskussionen über einen neurowissenschaftlichen Gottesbeweis, der allerdings in dem Sammelband nicht thematisiert wird. Beispiel I: Wenn die Grenzen der Naturalisierung, wie sie in den beiden Argumenten zu finden sind, nicht akzeptiert werden und das Gehirn der Geber i. S. eines radikalen Konstruktivismus ist, könnte ein neurowissenschaftlicher Gottesbeweis nur das Gehirn als Gott beweisen (jegliche Erfahrung des „Göttlichen" ist ein Konstrukt des Gehirns), wobei wir dann ein „Weltgehirn", vergleichbar der „Weltseele", benötigten, um die Götter miteinander ins Gespräch zu bringen. Für eine solche Annahme spricht nicht sehr viel. Beispiel II: Wenn die Grenzen der Naturalisierung, wie sie in den beiden Argumenten zu finden sind, akzeptiert werden, können Nachweise von neuronaler Aktivität bei meditierenden, betenden oder anderweitig sich selbst versenkenden Menschen nicht als Gottesbeweis missbraucht werden, da diese Korrelationen ihre inhaltliche Beweiskraft aus der lebensweltlichen Verankerung beziehen. Damit wären wir keinen Schritt weiter. Bedeutsam wäre es allerdings, wenn wir bei meditierenden, betenden oder anderweitig sich selbst versenkenden Menschen *keinerlei* neuronale Aktivität beispielsweise i. S. eines Nulllinien-EEGs wie bei „Hirntoten" nachweisen könnten. Erste experimentelle Befunde sprechen jedoch gegen ein solches Ergebnis.

Geradezu utopisch (aber spannend) muten übrigens die Überlegungen von Jens G. Reich an, wie er sie im Anschluss an den Beitrag von Thomas Heinemann entwickelt. Heinemann verweist darauf, dass ein „molekulares Verständnis der Medizin [...] die für den Krankheitsbegriff verbindlichen Normen neu zu definieren vermag [...], sich dabei einerseits auf einen reduktionistischen (hier naturalistischen, J. S.) Krankheitsbegriff stützen [...] und andererseits die soziokulturellen Normen, die für die Selbstinterpretation des Individuums leitend sind, in diesem Sinne verändern" wird (Heinemann, 252). In diesem Argument unterschlägt Heinemann keineswegs die Grenzen der Naturalisierung, sondern er stellt die Frage, wie der Mensch sein (nicht vollständig naturalisierbares) Selbstverständnis angesichts der Weiterentwicklungen der Naturwissenschaften verändern wird. Reich treibt den Gedanken in voller Absicht – und erkennbar lustvoll – auf die Spitze, wenn er eine Trennung zwischen einem radikal reduktionistischen Krankheitsbegriff und einem „neben seinem komplett naturalisierten Schatten ganz rein stehenden leidenden Menschen" sieht: „Der Mensch als derangierte molekulare Maschine einerseits und daneben der Mensch als leidendes Wesen." (Reich, 263) Reich sieht einen neuen harten Dualismus aufkommen, zwischen „res percipiens" und „res molecularis", welche „recht beziehungslos koexistieren" werden und in denen sich der Mensch wird zurechtfinden müssen.

Ob die Menschen sich allerdings derart über den ja doch unzerreißbaren Zusammenhang der beiden Reiche hinwegtäuschen werden, dass sie sich eben nicht gerade ständig auf der (hermeneutischen) Suche nach der Verbindung der beiden Sphären befinden, erscheint – auch angesichts der Argumente in den anderen Beiträgen – dann doch wenig glaubwürdig. Auch Reich scheint nicht recht daran zu glauben, wenn er diese Utopie – einerseits augenzwinkernd, andererseits grausig ergriffen – auf uns zukommen sieht. Dennoch sind diese fiktional anmutenden Überlegungen bedeutsam, öffnen sie doch die Augen für notwendige kulturelle Suchbewegungen an den Grenzen unseres Leibes, zu denen eben gerade auch dieser Sammelband gehört.

Das Buch warnt vor übereilten Fehlschlüssen und unzulässigen Verkürzungen und stellt die Herausforderungen an unser Selbstverständnis als menschliche Personen durch die aktuellen naturwissenschaftlichen Bewegungen auf kluge Weise dar. Es bietet hierfür unterschiedliche, überwiegend sehr gut lesbare und unterhaltsam abgefasste Argumentationswege, die durchaus anspruchsvoll an die Sache herangehen. Es ist von daher auch als „Lesebuch" nutzbar, wobei eine dezidierte Vorbildung in zumindest einem der eingewobenen Fächer hilfreich ist.

Hannover Jann E. Schlimme

Eibach, Ulrich: **Gott im Gehirn?** Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht. – Wuppertal: R. Brockhaus 2006. 152 S. pb € 10,90 ISBN: 3–417–24206–1

Der Bonner systematische Theologe und ehemalige Pfarrer an der dortigen Universitätsklinik, Ulrich Eibach, widmet sich in diesem Bd auf knappen 150 Seiten diversen Herausforderungen, die sich aus den Ergebnissen der Hirnforschung und deren Interpretation für die christliche und theologische Deutung des Menschen ergeben. Als Seelsorger an einer Nervenklinik, die zu den führenden neurowissenschaftlichen Forschungszentren in Deutschland zählt, ergab sich für E. diese Herausforderung quasi ganz alltäglich im Dialog mit denjenigen Neurowissenschaftlern aus Medizin und Psychologie, die sich für die philosophischen und theologischen Implikationen der Neurobiologie interessieren. Bislang ist der Neurobiologie in der Theologie nur eine relativ geringe Aufmerksamkeit geschenkt worden – zumindest im deutschsprachigen Raum, anders als etwa in den USA. Vielfach wird von theologischer Seite auf die mangelnde Relevanz der empirischen Befunde für die Theologie hingewiesen, welche sich mit einer ganz anderen Methodik einem ganz anderen, transzendenten Bereich der Wirklichkeit zuwende, zu dessen Erkenntnis die Hirnforschung nichts beizutragen habe. Eine solche Sichtweise wird sich jedoch nur konsequent aufrechterhalten lassen, wenn gleichzeitig ein strikter Dualismus zwischen Materie und Geist als zwei völlig unabhängig voneinander verstandenen Dimensionen vertreten wird. Will man dies nicht (und dafür sprechen sowohl naturwissenschaftliche als auch theologische Gründe), so ist an der Auseinandersetzung mit der Hirnforschung nicht vorbeizukommen. Zumindest aber ist die Präsenz neurowissenschaftlicher Themen in populärwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskursen, verbunden mit der Behauptung von einschneidenden Veränderungen für unser Menschenbild, Anlass genug, sich aus christlich-theologischer Sicht mit ihnen zu beschäftigen. Es ist daher allein schon ein Verdienst E.s, als Theologe den Dialog mit der Hirnforschung aufzunehmen und sich aus christlicher Perspektive im Gespräch zu positionieren.

E. beginnt nach einem einführenden kurzen (fiktiven) Gespräch eines Molekularbiologen mit seiner Frau über die angemessene Erklärung des Phänomens der Liebe mit einer knappen geistesgeschichtlichen *tour d'horizon*, in der verschiedene Positionen zum Verhältnis von Leib und Seele bzw. Geist und Gehirn nachgezeichnet und aktuelle (neurowissenschaftliche und genetische) Reduktionismen skizziert werden. Wichtig ist hier bereits die Feststellung E.s, dass die oft von naturwissenschaftlicher Seite vertretenen Reduktionismen „primär weltanschaulicher Art" sind und „letztlich wissenschaftlich weder verifiziert noch falsifiziert werden" können (23); sie führen zur Ausklammerung oder sogar der Leugnung des Subjekts, der Perspektive der ersten Person. Durch die Elimination primärer Erfahrungstatsachen eines fühlenden, denkenden und handelnden Ichs verfehle wissenschaftliche Forschung eine wesentliche Dimension der Wirklichkeit und damit auch ihre Aufgabe, Tatsachen zu erklären, anstatt sie zu eliminieren; der Reduktionismus verwechsle somit eine Theorie über die Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selbst.

Dies gilt auch für den Bereich des religiösen Erlebens, das unter dem allgemein gebräuchlichen, aber dennoch unglücklichen Titel ‚Neurotheologie' untersucht wird. Die von E. knapp dargestellten Diskussionen über neurophysiologische Befunde werden je nach Intention und weltanschaulichem Hintergrund der Autoren entweder als Beweis für eine transzendente Wirklichkeit oder als Bestätigung der empiristischen Religionskritik verstanden. Erstere Position, für die prototypisch Newberg/d'Aquili stehen, setzt einen erkenntnistheoretischen pragmatischen Realismus voraus, der ungeachtet von Kants Erkenntniskritik metaphysische Fragen innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft bzw. hier sogar verschärft: innerhalb der Grenzen empirischer Wissenschaften zu klären versucht; es ist fraglich, ob die Theologie ein solches Bestätigungsgeschenk überhaupt gerne annehmen würde. Auf jeden Fall gilt für diese genauso wie für die umgekehrte, religionskritische Position, dass mit empirischen Methoden nicht über deren Richtigkeit entschieden werden kann, wenn denn am *subjektiven* religiösen Erleben Maß genommen werden muss – und erst recht gilt, dass Gott kein Teil der empirisch erforschbaren Wirklichkeit ist.

Religiöses Erleben ist vielmehr, darauf weist E. im vierten Kap. hin, auf sprachlich vermittelte Deutungen angewiesen, die auf eine gegenüber der neurophysiologischen kategorial verschiedene Ebene hinweisen. Nur über die sprachliche Vermittlung kann das religiöse Erleben über die Ebene der bloßen Subjektivität erhoben und in seiner Bedeutung erschlossen werden. Die Neurobiologie hebt dabei hervor, dass auch die Ebene der Gefühle wesentlich für den Bereich der Religiosität ist: Ohne sprachliche Deutung bleiben Gefühle zwar blind, d.h. nicht mitteilbar, doch ohne emotionale Komponente bleibt die rationale Deutung der Religiosität gleichsam leer. Die von der Neurowissenschaft gestellte Frage nach dem leiblichen Ausdruck des Glaubens ist somit auch theologisch berechtigt.

Im fünften Kap. wendet sich E. außergewöhnlichem religiösen Erleben zu. Er spricht zunächst Visionen und tiefe mystische Erlebnisse an und wendet sich sowohl dagegen, sie prinzipiell als pathologische Phänomene abzuqualifizieren, als auch, sie zu einem quasi transzendenten Erfahrungswissen hochzustilisieren; Kriterien dafür, wann solche Erlebnisse als falsch bzw. pathologisch zu gelten haben, nennt E. allerdings nicht. Ein eigener Abschnitt ist Nahtoderlebnissen gewidmet, innerhalb dessen E. die sogenannten *out of body*-Erlebnisse zwar nicht als Bestätigung einer unzerstörbaren und unsterblichen Geistseele, wohl aber (vorsichtig) für „die strikt dualistische Theorie von Geist und Gehirn" wertet (102). Um dieser Deutung zustimmen zu können, müsste allerdings klar erwiesen werden, dass die beschriebenen Phänomene der Außerkörperlichkeit tatsächlich nicht auf (Residual-)Funktionen des Gehirns beruhen; solche Nachweise sind bislang aber nicht überzeugend erbracht worden. Von esoterischen und den Tod verharmlosenden Deutungen von Nahtoderlebnissen grenzt sich E. ab und gesteht ihnen bestenfalls glaubensbestärkende, aber nicht glaubensbegründende Funktion zu.

Den Abschluss bildet ein Kap. zur Thematik der Willensfreiheit, in dem sich E. vor dem Hintergrund von Luthers Freiheitstheorie einem „bescheideneren" Menschenbild anschließt, das auf Freiheit im Sinne einer Autonomie verzichtet; im Gegensatz zu einem naturalistischen Determinismus ist diese Begrenzung der Freiheit jedoch theologisch begründet und weist auf die geschöpfliche Freiheit innerhalb von durch den Schöpfer gesetzten Begrenzungen und Abhängigkeiten hin; auch der Glaube ist in dieser Sicht nicht durch eine freie Entscheidung herbeizuführen, sondern ist ganz auf die Initiative Gottes, auf seine Gnade angewiesen.

E. spricht in diesem Buch eine Reihe von Themen im Umfeld der Neurowissenschaften an, die eine christliche Anthropologie nicht ohne Schaden vernachlässigen kann. Im Rahmen des knappen Bandes kann vieles nur in Kürze dargestellt werden, und in vielen Analysen ist E. sicherlich auch Recht zu geben. Es bleibt aber am Ende der etwas unbefriedigende Eindruck, dass diese Zustimmungsfähigkeit nur dann gegeben ist, wenn man die grundlegenden Prämissen einer christlichen Anthropologie teilt – eine vielleicht trivial klingende Feststellung. Jedoch wäre, wenn sich das Buch nicht nur an christliche Leserinnen und Leser, sondern auch an Vertreter gegenteiliger Positionen richten sollte, der Status dieser grundlegenden, auch wissenschaftstheoretischen Prämissen eingehend zu prüfen und zu diskutieren. So z.B. deutet E. die Differenz zwischen methodischer und ontologischer Reduktion zwar an (vgl. 21), weist aber nicht deutlich darauf hin, dass auch eine geglückte wissenschaftliche Reduktion, also das Ersetzen von Theorien oder Begriffen einer Wissenschaft durch die einer anderen, ontologisch unterbestimmt ist; eine Reduktion geistiger auf neuronale Zustände (vorausgesetzt, sie gelänge erfolgreich) würde also die geistigen Zustände nicht verschwinden lassen und wäre folglich auch nichts, was eine christliche Anthropologie nicht akzeptieren könnte – es wäre sogar zu fragen, inwieweit aus christlicher Perspektive auch eine Identitätstheorie von mentalen und neuronalen Zuständen vertretbar wäre. Mit wiederum wünschenswerter Klarheit macht E. deutlich, dass die Interpretation neurowissenschaftlicher Befunde nicht von diesen Befunden mitgeliefert wird und auch nicht mit auf empirischem Wege zu erreichen ist.

Ein anderes Beispiel für eine im Dialog mit den Neurowissenschaften bzw. der sie reflektierenden Philosophie des Geistes nicht hinreichend begründete Aussage ist die von E. postulierte Möglichkeit einer *top down*-Kausalität von geistigen auf physische Phänomene (vgl. z.B. 58). Der bloße Verweis auf die Alltagserfahrung und die introspektive Sicht der ersten Person dürfte wohl allein hier nicht ausreichen, um die Nichtnaturalisierbarkeit dieses oder anderer Phänomene wie Bewusstsein, altruistischer Liebe oder auch religiösem Erleben zu sichern. An dieser Stelle bleibt es bei einem konfrontativen Nebeneinander zweier Ansichten, bei dem beide Seiten für sich die Wahrheit in Anspruch nehmen, ohne dass die Argumente der jeweils anderen Seite als solche überhaupt gehört würden.

Problematisch erscheint schließlich auch E.s Bekenntnis zu einem Dualismus zwischen Materie und Geist (vgl. 151 u. ö.) – dies schon allein deshalb, weil ein solcher Dualismus aus biblisch- und systematisch-theologischer Sicht unattraktiv bis schwierig ist; aber auch deswegen, weil er als Oppositionstheorie zu monistisch-reduktionistischen Ansätzen letztlich in eine argumentative Sackgasse führt. Als Alternative bietet sich eine hylemorphistische Position in aristotelisch-thomanischer Tradition an, die sowohl die Einseitigkeiten des Dualismus als auch des naturalistischen Reduktionismus vermeidet (vgl. dazu den nachstehend besprochenen Bd).

Münster Tobias Kläden

Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, hg. v. Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier. – Frankfurt a. M.: Ontos 2006. 248 S. (Metaphysical Research, 7) kt € 49,00 ISBN: 978–3–938793–34–3

Der Bd versammelt die Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der Katholischen Theologie, die im Februar 2006 in Matrei am Brenner stattfand; hinzu kommt ein zusätzlicher Artikel von Marianne Schark. Die Mehrheit der Beiträge ist in deutscher Sprache verfasst bzw. ins Deutsche übersetzt, drei Artikel findet man auf Englisch vor. Die Hg. sind Mitglieder des Instituts für Christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck; die Forschungsschwerpunkte dieses Instituts zu den naturalistischen Herausforderungen des christlichen Menschenbildes stehen im Hintergrund dieser Tagung.

Die Konzeption der Tagung und des Bdes geht von folgender Beobachtung aus: In der analytischen Philosophie des Geistes stellen naturalistische Positionen seit geraumer Zeit eine massive Herausforderung für eine christliche bzw. theologische Anthropologie dar, sofern diese weder die mental-seelische Dimension der menschlichen Existenz vernachlässigen noch den Menschen auf seine physisch-körperliche Dimension reduzieren will. In jüngster Zeit mehren sich die Anzeichen dafür, dass eine entgegengesetzte und eigentlich schon als erledigt geltende Herausforderung immer noch oder schon wieder virulent ist: Diese alt-neue Herausforderung besteht in dualistischen Deutungen des Menschen, die auch von analytisch gesinnten Denkern vertreten werden und die in der Seele des Menschen den eigentlichen Wesenskern und Garanten für ein Weiterleben nach dem Tod sehen. Solche Dualismen sind in ihrer Problematisierung der Einheit der körperlichen und der mentalen Dimension des Menschen nicht nur für ein biblisches Menschenbild problematisch.

Die Beiträge sind von den Hg.n in drei Teile sortiert: Der erste Teil präsentiert je zwei zeitgenössische Vertreter und Kritiker einer dualistischen Position; der zweite Teil bietet neue Sichtweisen zu alten und scheinbar längst bekannten Positionen von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin, bevor schließlich in den drei Beiträgen des dritten Teils „aristotelisch inspirierte Antworten, welche sowohl naturalistische als auch dualistische Sichtweisen vermeiden wollen" (11), zu Wort kommen.

I. Nach einer knappen Einleitung von *Bruno Niederbacher SJ*, der alle Beiträge luzide und knapp zusammenfasst, macht *Uwe Meixner* den Auftakt. Er vertritt die These, die Seele sei unentbehrlich für Beschreibungs- und Erklärungszwecke, und zwar erstens für wissenschaftliche Zusammenhänge sowie zweitens für Christen, die an die Auferstehung glauben. (1.) Denn ohne die Annahme einer Seele als Subjekt von Handlungs- und Bewusstseinsakten könne das mentale Leben des Menschen gar nicht als solches beschrieben werden. Diese so beschriebenen Seelen böten weiterhin einen Überlebensvorteil und hätten damit auch einen evolutiven Erklärungswert: In einer Makrowelt mit beträchtlicher Indetermination seien die Träger von Seelen, die in der physischen Welt kausal wirksam werden können, biologisch im Vorteil, da sie Entscheidungen aufgrund ihrer Bewusstseinsinhalte ermöglichen. Diese Argumentation setzt selbstverständlich einiges an Vorannahmen voraus, u.a. etwa einen ontologischen Dualismus, der die in der Wirklichkeit vorfindbare Duali-

tät von ‚physisch' und ‚mental' im Sinne zweier ontologisch zu unterscheidender, disjunkter Kategorien versteht, oder die Leugnung des Prinzips der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt – alles Voraussetzungen, die in sich bereits Problempotenzial beinhalten und sicherlich nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen. (Interessanterweise lässt Meixner in seiner Definition der Seele als Substanz das Merkmal der unabhängigen Existenzweise explizit aus, möglicherweise um dem Vorwurf der groben Kontraintuitivität von vornherein zu entgehen; vgl. 21.) Unabhängig davon aber scheint mir die grundsätzliche Argumentationsfigur bei M. nicht sehr attraktiv zu sein: Die Seele des Menschen wird quasi als Lückenbüßer verstanden („fills a lacuna", 27) für Dinge oder Phänomene, die sonst innerhalb der physischen Welt (noch) nicht erklärbar wären. Dies hat zur Konsequenz, dass die ontologische Eigenständigkeit und die Erklärungskraft der Seele nur *ex negativo* bestimmt wird und durch (naturwissenschaftliche oder philosophische) Erklärungsfortschritte beständig gefährdet ist. Attraktiver wäre eine Bestimmung des mentalen Aspekts der Wirklichkeit, die diesen nicht in dualistischer Opposition zur physischen Welt, sondern komplementär zu ihr (und damit auf sogar stärkere Weise irreduzibel) bestimmt. Kandidat für ein solches Konzept könnte eine hylemorphistische Position in aristotelisch-thomanischer Tradition sein; in diese Richtung läuft die Argumentation einiger der folgenden Beiträge dieses Bdes.

(2.) M. behauptet die Unverzichtbarkeit der Seele auch für die christliche Vorstellung von der Auferstehung, denn ohne die Seele als *continuous link* zwischen dem diesseitigen und dem auferstandenen Menschen sei nicht einsichtig zu machen, wie die Kontinuität zwischen beiden zu garantieren sei – wo doch die Materie als ein solches Bindeglied ausscheide, wie es etwa ein christlicher Materialismus annehme. Denn z. B. im nicht unwahrscheinlichen Szenario der in einigen Milliarden Jahren sich aufblähenden und die Erde verschluckenden Sonne werde alle Materie auf der Erde vernichtet. Dieses Argument übersieht, dass es dem neuzeitlichen Materiebegriff verhaftet bleibt, der Materie als immer schon geformte, stoffliche Substanz versteht. Legt man aber das Materiekonzept der aristotelisch-thomanischen Tradition zugrunde, so liegen die Dinge anders: Die menschliche Seele verleiht nicht dem menschlichen, ohne sie leblosen Körper die Form, sondern sie informiert die *materia prima*, die reine Potenzialität, zum lebendigen Menschen. Unter Berücksichtigung des Konzepts der *materia prima* wird auch der von M. behauptete Widerspruch zwischen der thomanischen Konzeption und dem Evangelium (vgl. 39) hinfällig. (Gar nicht berücksichtigt wird von M. der Gedanke, dass die Auferstehung höchst unwahrscheinlich als Fortsetzung der raum-zeitlichen Existenz des Menschen vorzustellen ist; denkt man diesen Gedanken weiter, ergäben sich möglicherweise Lösungswege für traditionell als problematisch empfundene Aspekte eines nicht-dualistischen Konzepts der Auferstehung.)

Auch wenn M.s Position eines psychophysischen Dualismus weder ein platonischer Dualismus ist, der den Menschen mit seiner Seele identifiziert, noch ein gnostischer oder manichäischer Dualismus, so bleibt er dennoch problematisch für eine christliche Anthropologie, da er die Einheit des Menschen (trotz gegenteiliger Behauptungen; vgl. 36) nicht wirklich konsequent denken kann. Wichtig ist schließlich hervorzuheben, dass M. erkenntnistheoretisch Realist in Bezug auf die Seele ist; d. h. er behauptet seine Annahme der Existenz der Seele als für Beschreibungs- und Erklärungszwecke notwendig, woraus logisch nicht folgt, dass die Seele tatsächlich existiert (wohl aber habe man gute Gründe für diese Annahme).

Richard Swinburne geht gegenüber Meixner einen Schritt weiter und verteidigt einen Substanzdualismus, wonach jeder Mensch auf Erden aus einem physischen Körper und einer nicht-physischen Seele bestehe. Der physische Körper vermöge die diachrone Identität meiner Person nicht zu sichern, er sei deswegen auch „nur ein kontingenter Teil von mir" (52), wohingegen die Seele der „wesentliche Teil von mir" sei; „ihr Überleben ist notwendig und hinreichend dafür, dass ich überlebe" (51). Nach Swinburne stellt die Annahme, dass ich weiterexistiere, auch wenn mein Körper aufhört zu existieren, eine (zwar vielleicht naturgesetzliche, also in der gegenwärtigen Welt geltende Unmöglichkeit, jedoch eine) logische Möglichkeit dar. Diese sei aber wiederum nur dann möglich, wenn ich bereits in meiner jetzigen Existenzform wesentlich eine (rein) geistige Substanz, eine Seele bin.

Josef Quitterer setzt sich genau an diesem Punkt kritisch mit Swinburnes Argumentation auseinander und gibt ihm zu, dass physische Kontinuität (beinahe trivialerweise) keine hinreichende Bedingung für die diachrone Identität von Personen sein könne; entscheidend sei für Swinburne aber die Behauptung, dass physische Kontinuität auch keine notwendige Bedingung für die diachrone Identität ist. Dann also müsse eine geistige Kontinuität diese Funktion erfüllen; jedoch kann Quitterer zeigen, dass dies noch nicht einmal für die transtemporale Identität unseres diesseitigen Menschseins gelte, da es Phasen gebe, in denen jemand geistig nicht aktiv ist (Schlaf, Bewusstlosigkeit), und da es Menschen gebe, die aufgrund einer globalen (retrograden und anterograden) Amnesie noch nicht einmal länger anhaltende geistige Zustände wie Absichten oder Überzeugungen haben. Also greife Swinburne auf die Seele als immaterielle Trägersubstanz für geistige Zustände zurück, um unsere kontinuierliche geistige Existenz zu sichern; dann müsse er der Seele jedoch geistige Eigenschaften auch in Phasen zuschreiben, in denen sie geistig nicht aktiv sei, diese also nachweislich gar nicht haben könne. Das bloße Vermögen zu geistigem Leben könne nach Q. aber nicht ausreichen, um es als wesentliche Eigenschaft einer Substanz zu bestimmen. Als Alternative bietet Q. das aristotelische, nicht-dualistische Konzept der Seele als eines formalen Prinzips an, aufgrund dessen ein Körper ein lebendiger Körper mit seinen vegetativen, sensitiven und psychischen Funktionen ist. „Im Gegensatz zu einer rein geistigen Substanz liefert die aristotelische Seele eine zureichende (nichtzirkuläre) Begründung transtemporaler Identität auch bei Abwesenheit aktueller geistiger Aktivität" (73).

Anselm W. Müller kritisiert eine andere, aktuelle Art von Dualismus, die im Rahmen von bioethischen Debatten auftritt und metaphysisch anspruchslos ist. Diese These, nach der der Besitz rationaler Fähigkeiten Kriterium dafür ist, Person zu sein, wird von Müller ‚personistischer Dualismus' genannt. Der Dualismus besteht hier zwischen ‚Mensch' und ‚Person', so dass jemand Mensch sein kann, ohne gleichzeitig auch Person zu sein (nämlich wenn er die rationalen Fähigkeiten aktual nicht besitzt); umgekehrt muss die Zuschreibung von Personsein nicht notwendig auf die Spezies ‚Mensch' begrenzt sein. (Die weitergehende moralphilosophische These lautet dann, dass jemand nicht durch die Zugehörigkeit zur Spezies ‚Mensch', sondern durch sein Personsein zum Gegenüber moralischer Verpflichtungen wird.) M. zeigt auf, dass die in der Auseinandersetzung um den Status der Rationalität diskutierte Alternative zwischen ‚kontingent' und ‚notwendig' nur scheinbar eine Dichotomie darstelle; vielmehr könne jemand nur dann als Mensch beschrieben und identifiziert werden, wenn ein (nicht-kontingenter) Bezug zur Rationalität hergestellt werde, ohne dass diesem Individuum rationale Eigenschaften notwendig aktual zugeschrieben werden müssen. Dass ein Mensch rationale Fähigkeiten noch nicht, zeitweise nicht oder unwiederbringlich nicht mehr haben kann, bedeute also nicht, dass diese Fähigkeiten für das menschliche Leben eine nur kontingente Bedeutung haben. Gegen den möglichen Einwand des Personisten, aus dem begrifflichen Zusammenhang von ‚Mensch' und ‚Rationalität' folgere nicht notwendig auch, dass jeder Mensch tatsächlich mit Notwendigkeit rationale Fähigkeiten besitze, setzt M. eine aristotelische Position: Danach sei die Seele des Menschen ein einziges und einheitliches Prinzip, so dass seine rationalen Funktionen nicht kontingenterweise zu den vegetativen und sensitiven Funktionen hinzutreten. Vielmehr bestimme die rationale Natur des Menschen alle seine Lebensäußerungen, auch wenn rationale Fähigkeiten noch nicht oder nicht mehr aktiviert werden können.

II. *Michael Bordt SJ* wendet sich gegen die gängige Auffassung vieler Platon-Interpreten, Platon habe, insbesondere im *Phaidon*, einen Dualismus von Körper und Seele vertreten, wonach der Körper der Kerker der Seele sei. Zwar kommen in den beiden Rahmen dieses Dialogs religiöse Alltagsvorstellungen vor, die eine solche dualistische Anthropologie aufwiesen, doch der in der eigentlichen philosophischen Untersuchung vertretene Dualismus sei kein anthropologischer, sondern ein metaphysischer. Dieser metaphysische Dualismus unterscheide zwischen der Welt der einfachen, unveränderlichen Ideen und der wahrnehmbaren Welt mit ihren zusammengesetzten und veränderlichen Dingen und mache einen anthropologischen Dualismus unmöglich. Dies zeige sich etwa im Symposion, wo die Seele eine Mittelstellung zwischen den wahrnehmbaren und den intelligiblen Dingen einnehme. – Bordts Untersuchung macht deutlich, dass Platon im *Phaidon* keinen platonischen Dualismus im Sinne der landläufigen Bedeutung eines anthropologischen Dualismus lehrt, was gewiss eine philosophiegeschichtlich wichtige Einsicht darstellt; für die systematische Auseinandersetzung mit der als platonisch bezeichneten Position, die im Laufe der Philosophie- und auch der Kirchengeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat und wohl immer noch spielt, ergeben sich jedoch erst einmal keine direkten Konsequenzen.

Uwe Voigt führt diese Problematik weiter, indem er sich einem neuralgischen Punkt in der Rezeption des Platon-Schülers Aristoteles zuwendet, der Abtrennbarkeit des *nous*, des aktiven Geistes, von der Aristoteles in *peri psyches* III, 5 spricht. Dies stellt gerade für moderne Interpreten, die Aristoteles als Verbündeten gegen einen cartesianischen Dualismus entdeckt haben, einen Stachel im Fleisch dar. Voigt formuliert die Problematik als Trilemma:

„I.) Das Verhältnis zwischen Seele und lebendem Körper ist in keinem Fall als dualistisch aufzufassen.

II.) Der aktive Geist ist Teil einiger Seelen.

III.) Das Verhältnis zwischen dem aktiven Geist einerseits, den anderen Seelenteilen und dem lebendigen Körper andererseits ist als dualistisch aufzufassen." (135)

Nach der Diskussion verschiedener Möglichkeiten, mit dem Trilemma umzugehen, plädiert V. dafür, Satz I.) im Fall des Menschen zu modifizieren und ihn nicht auf die gesamte Seele, sondern auf die Einheit aus den vegetativen und sensitiven Aktivitäten des lebenden Körpers zu beziehen. Der aktive Geist bildet dann gemeinsam mit diesen Aktivitäten die menschliche Seele: „Die Seele als ein Ganzes aus vegetativen und sensitiven Aktivitäten einerseits und konstitutiver geistiger Aktivität andererseits ist so gesehen nach wie vor die Form des Lebewesens, wenn auch nicht die Form des lebenden Körpers dieses Lebewesens" (141). Aristoteles habe diesen (nicht-cartesianischen) Dualismus gebraucht, „um zu zeigen, dass die geistige Aktivität des konkreten Menschen nicht in dessen körperlichen oder auch darauf bezogenen seelischen Zuständen aufgeht" (143). – V. ist beizupflichten in seinem Hinweis, dass der beschriebene Dualismus als eine sehr schwache Form von Dualismus anzusehen ist, die besser als ‚Dualität' zu bezeichnen wäre. Ähnliches gilt im Übrigen für die thomanische Seelenlehre, die vor einer vergleichbaren Problematik wie der hier für Aristoteles beschriebenen steht und in der Thomas z. B. in seinen *Quaestiones disputatae de anima* als erste *quaestio* aufwirft: Kann die menschliche Seele gleichzeitig eine *forma corporis* und ein *hoc aliquid* sein? Die Antwort lautet ja, insofern die Subsistenz der Seele differenziert betrachtet wird. Die Subsistenz und die Nichtsubsistenz der Seele werden nämlich nicht unter derselben Hinsicht ausgesagt: Subsistenz hat sie bezüglich ihres Seins als Bedingung der Möglichkeit der unabhängigen Denktätigkeit und Nichtsubsistenz bezüglich ihrer Wesensvervollkommnung; denn sie benötigt zur Ausübung der intellektiven Erkenntnis insofern den Körper, als er ihr die nötigen Sinnes-

daten zur Verfügung stellt, die sie für intellektive Abstraktionsprozesse benötigt. Wie bei Aristoteles findet sich also bei Thomas eine spannungsvolle Dualität innerhalb der Seele selbst, ohne dass damit ein anthropologischer Dualismus impliziert wäre; vielmehr können beide so interpretiert werden, dass sie die Einheit des fühlenden und denkenden Menschen betonen und Leib und Seele als gleichursprüngliche Wesensbestandteile des *einen* Menschen verstehen.

Auch *Eleonore Stump* befasst sich mit einem notorisch schwierigen Aspekt der thomanischen Seelenlehre, nämlich der Annahme einer *anima separata*, einer nach dem Tod bis zur Auferstehung des Leibes körperlos existierenden Seele; dies scheint der Lehre von der Seele als Form des Körpers und dem Menschen als Kompositum aus Form und Materie zu widersprechen. Stump argumentiert dafür, dass hier keine Inkohärenz im Werk des Thomas vorliege, sondern dass dieser zwischen ontologischer Konstitution und Identität unterscheide. Daher sei der Mensch nicht mit den metaphysischen Bestandteilen identisch, die ihn konstituieren; vielmehr sei das Ganze mehr als seine Teile. Nun könne der Mensch weiterexistieren, auch wenn er seinen gesamten Körper verliere, sofern seine substanzielle Form, die Seele, weiterbestehe. Daraus folge aber nicht die dualistische Position, dass der Mensch mit seiner Seele identisch sei. Die Garantie der transtemporalen Identität werde gesichert über die *anima separata*, die bei der leiblichen Auferstehung nicht etwa dieselben Atome wie im diesseitigen Leben informieren müsse. Damit die Materie dieselbe wie im Leben vor dem Tod sei, sei lediglich nötig, dass die gänzlich formlose und nur in Potenzialität existierende *materia prima* durch dieselbe Form wie früher (re-)konfiguiert werde.

III. *Marianne Schark* stellt sich in ihrem Beitrag der (metaphysischen, nicht biologischen) Frage, was ein Lebewesen ist, und zeigt, dass eine (neo-)aristotelische Ontologie diesbezüglich einer cartesianischen Ontologie überlegen sei. Mit Aristoteles können „Lebewesen als die lebenden bzw. lebensfähigen unter den Kontinuanten" (175) bestimmt werden und stellen eine Kategorie *sui generis* dar, während sie in der cartesianischen Ontologie von Körper und Geist als Lebewesen seltsam ortlos blieben. Der interne Stoffwechsel (bzw. zumindest die Disposition dazu) sei notwendige und hinreichende Voraussetzung dafür, am Leben zu sein; im Unterschied zu Prozessen wie Wellen oder Wirbelstürmen haben Kontinuanten einen Körper. Während in der cartesianischen Sicht die Struktur des Körpers das Verhalten eines Lebewesens determiniere, spreche die aristotelische Auffassung dafür, dass sie es bloß ermögliche.

Michael-Thomas Liske fragt, ob sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren lasse. Während ein starker Physikalismus (Identitätstheorie) bestimmte physische Zustände als hinreichende und notwendige Voraussetzung für bestimmte mentale Zustände ansehe und ein schwächerer Physikalismus (Supervenienztheorie) sie als bloß hinreichende Voraussetzung bestimme, verstehe der Dualismus sie als weder hinreichend noch notwendig. Die logisch mögliche Zwischenposition bestehe nun darin, bestimmte physische Zustände als notwendige, nicht jedoch hinreichende Voraussetzung für bestimmte mentale Zustände zu bestimmen. Liske demonstriert nun, dass eine im Anschluss an die aristotelisch-thomanische Seelenlehre entwickelte Konzeption eine solche Zwischenposition darstelle, die weder in einen schwachen Physikalismus noch in einen (Eigenschafts-) Dualismus falle.

Auch im abschließenden Beitrag von *Edmund Runggaldier* wird eine aristotelische Alternativposition zwischen Physikalismus und Dualismus vertreten. Diese beiden zusammen oft als exhaustiv verstandenen Theoriefamilien haben gemeinsam, dass sie in ihren meisten Varianten den menschlichen Körper im Rahmen des wissenschaftlichen Realismus begreifen, also vor dem Hintergrund des neuzeitlichen, generischen Materiebegriffs, der durch das Merkmal der Ausgedehntheit charakterisiert sei. Der aristotelische Hylemorphismus hingegen biete mit seiner Unterscheidung von Potenzialität und Aktualität eine Alternative zum physikalistischen Modell und verstehe den Körper als lebendigen Organismus. Das auch dem modernen Dualismus inhärente physikalistische Modell des Körpers stelle für den Hylemorphismus eine Fiktion dar, die im Rahmen von wissenschaftlichen Abstraktionsprozessen zwar notwendig sei, für eine umfassende Beschreibung der Wirklichkeit jedoch zu kurz greife. Die aristotelische Ontologie mit ihrem Verständnis des Menschen als Kontinuanten erweise sich demgegenüber als kompatibel mit unseren Alltagsannahmen über diachrone personale Identität, Indexikalität und Akteurskausalität.

Der vorliegende Bd liefert einen spannenden und reichen Einblick in eine aktuelle Diskussion, die für das christliche Bild vom Menschen von höchster Bedeutung ist und in der Zukunft im Dialog zwischen der Philosophie des Geistes und der christlichen Anthropologie fortzusetzen sein wird. Er führt deutlich vor Augen, dass für ein christliches Verständnis vom Menschen nicht nur der moderne Naturalismus, sondern auch dualistische Positionen Herausforderungen darstellen, denen entschieden zu begegnen ist. Dabei erweist sich der Hylemorphismus der aristotelisch-thomanischen Tradition als geeignete Position, um zwischen der Skylla des Naturalismus und der Charybdis des Dualismus hindurchzusegeln, ohne zugleich die Dualität von Physischem und Mentalem zu vernachlässigen. Diese Position steht quer zu der Annahme sowohl des Naturalismus als auch des Dualismus, dass das Physische und das Mentale disjunkte, sich wechselseitig ausschließende Kategorien seien. Dass für den Hylemorphismus der Begriff des Menschen unter beide Kategorien fällt, stellt keinen Widerspruch gegen das Nichtwiderspruchsprinzip dar, sondern zeigt, dass unsere kategorialen Begriffe Abstraktionen bezeichnen, die für bestimmte Zwecke ihre Berechtigung haben, nicht aber der Realität als solcher und als ganzer entsprechen müssen.

Münster Tobias Kläden

Schönborn, Christoph: **Ziel oder Zufall?** Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens, hg. v. Hubert Philipp Weber. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 189 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–451–29389–4

Das Gespräch zwischen Biologie und Theologie ist in den letzten Jahren so intensiv geführt worden wie lange nicht mehr. Verantwortlich dafür ist insbesondere das Bestreben der Intelligent Design-Bewegung, stärker als bisher in Europa Fuß zu fassen. Inzwischen wird nicht nur das Konzept des Intelligent Design (ID) und das dahinter stehende Wissenschaftsverständnis diskutiert, sondern auch die Frage, wie sich die Katholische Kirche zu diesem Ansatz stellt. Eine Zuspitzung erfuhr diese Auseinandersetzung im Gefolge des Gastkommentars „Finding Design in Nature", den Kardinal Schönborn am 7.7.2005 in der New York Times veröffentlichte. Wer die höchst kontroversen Reaktionen auf diesen Artikel verfolgt hat, wird nun mit großer Spannung die neuerlichen Ausführungen des Kardinals lesen, um sich eine Meinung über seine tatsächliche Position bilden zu können. Eine Reihe von Formulierungen in jenem Gastkommentar lassen die Frage berechtigt erscheinen, ob S. dem ID nahe steht – etwa die programmatische Feststellung: „Jetzt, am Beginn des 21. Jh.s, wird die katholische Kirche [...] neuerlich die menschliche Vernunft verteidigen und verkünden, dass der in der Natur offensichtlich vorhandene immanente Plan wirklich ist." Damit ist die *erste Leitfrage* der vorliegenden Rezension benannt.

In dem hier zu besprechenden Bd ist die Katechesenreihe „Schöpfung und Evolution" dokumentiert, die der Wiener Erzbischof und Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz zwischen Oktober 2005 und Juni 2006 in Form von monatlichen Vorträgen im Stephansdom gehalten hat. Die Themen der Katechesen umfassen ein breites Spektrum, welches die theologische Tiefe der Schöpfungsidee abzubilden vermag – gegen die weit verbreitete Reduktion des Begriffs auf Fragen der Entstehung der Welt (Urknall) und des Lebens (Evolution) einerseits, der Bewahrung der Schöpfung (Ökologie) andererseits. Schöpfung wird in einem umfassenden Spannungsbogen von Protologie und Eschatologie wahrgenommen. Dabei nimmt sich S. auch im Schöpfungskontext sperriger Themen an: Allmacht, Vorsehung, Theodizee und der christologischen Schöpfungsdeutung. S. legt in der Form einer Katechese ein beeindruckendes Zeugnis ab, welches aus der theologischen Schöpfungsidee heraus Grundpositionen des christlichen Glaubens in einen großen Zusammenhang zu stellen vermag.

Im Anschluss an das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil wird eine wichtige Prämisse des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie geklärt, dass nämlich Wissenschaft und Glaube sich niemals widersprechen *können* (DF 4, GS 36, KKK 159). S. markiert als Hauptproblem: „Es kommt aber immer wieder zu der Schwierigkeit, dass die Grenzen gegenseitig nicht anerkannt und eingehalten werden. Deshalb müssen sie immer wieder ausgelotet und ausgesprochen werden." (27) Ein solches Plädoyer für die Einhaltung der Grenzen klingt nach einer klaren wissenschaftstheoretischen Verhältnisbestimmung, nach der den Wissenschaften ihr je eigener Gegenstandsbereich zuzusprechen ist, ohne dass das Gespräch dadurch obsolet würde. Es wird zu prüfen sein, ob dieser Anspruch eingehalten wird. Das ist die *zweite Leitfrage* für die Lektüre des Buches.

Zunächst widmet sich S. der aktuellen Debatte um Schöpfung und Evolution. Zu Recht stellt er heraus, dass Theologie und Kirche fälschlicher Weise oft per se als wissenschaftsfeindlich dargestellt werden – vielmehr stand der „Schöpfungsglaube Pate an der Wiege der modernen Wissenschaft." (24) Deren Entstehungsgeschichte ist geprägt durch theologische Anstöße und Motivationen sowie die kirchliche Förderung; viele ihrer Protagonisten waren Welt- oder Ordenspriester, auch viele andere waren hoch religiös. Die Rede von einem schlechten Verhältnis zwischen Kirche und Naturwissenschaft als „Mythos" zu bezeichnen, als „wohl erworbenes Vorurteil" (24), glättet allerdings die durchaus vorhandenen und wirkmächtigen konfliktiven Momente der gemeinsamen Geschichte. Auch der Rekurs auf eine „riesige Zahl an Zeugnissen von Naturwissenschaftlern, die aus ihrem Glauben nicht nur keinen Hehl machen, sondern sich zu ihm bekennen und keinen Konflikt zwischen ihrem Glauben und der Wissenschaft sehen" (25), überzeugt nur auf den ersten Blick. Denn der Büchertisch ist eben nicht repräsentativ; wer Naturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler insbesondere im Forschungsalltag der Biologie oder Geologie befragt, stellt fest, dass es eine ebenso große Zahl derer gibt, die sehr wohl einen

Konflikt sehen. Zudem wäre zu prüfen, was die angeführten Naturwissenschaftler *tatsächlich* glauben – das viel zitierte religiöse Weltbild Albert Einsteins kann jedenfalls nicht im engeren Sinne als christlich bezeichnet werden. Gleichwohl ist es das berechtigte Hauptanliegen S.s zu markieren, wo Naturwissenschaft die Aussagekraft der eigenen Disziplin überschätzt und dadurch ideologisch wird. Die weltanschauliche Übersteigerung der in ihrem Bereich höchst erfolgreichen Evolutionstheorie, die die Entwicklung des Lebens sehr stimmig zu beschreiben vermag, in Richtung materialistischen Reduktionismus' ist eine Motivation für die Veröffentlichung der Katechesen wie schon zuvor des New York Times-Gastkommentars.

Um die Diskussion um jenen Artikel zu verstehen und wichtige Argumentationsstränge des Buches beurteilen zu können, ist ein kurzer Blick auf Idee und Paradigmen des ID vonnöten. Historischer Hintergrund der aktuellen Präsenz der ID-Bewegung in der öffentlichen Diskussion ist der bibelfundamentalistische Kreationismus. In den USA gibt es keinen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Insofern bleibt der kreationistischen Bewegung in der Schule nur der Biologieunterricht, um einen Kontrapunkt zur Evolutionstheorie zu setzen. Von daher sind die Bemühungen zu verstehen, die Evolutionstheorie ganz oder als alleiniges biologisches Paradigma der Entwicklung des Lebens aus dem Biologieunterricht zu verdrängen. Nachdem dies durch höchstrichterliche Beschlüsse 1987 unterbunden wurde, erfuhr die ID-Bewegung einen massiven Aufschwung. Sie muss dadurch als Teil der kreationistischen Bewegung verstanden werden; auch ihre massive strategische Vorgehensweise (die „Wedge Strategy" will bewusst einen Keil zwischen Naturwissenschaften und Naturalismus treiben, um den Naturalismus durch Intelligent Design zu ersetzen) verbietet es, ID ausschließlich als wissenschaftlichen Ansatz zu begreifen. Dagegen ist der inhaltliche Ansatz des ID selbst wissenschaftstheoretisch nicht unmöglich, steht aber weit außerhalb der naturwissenschaftlichen scientific community. Pointiert formuliert ist ein Kernpunkt die Ablehnung des wissenschaftstheoretischen Axioms des methodologischen Atheismus. Eine metaphysische Ursache zum Beispiel in der Entstehung des Lebens wird nicht ausgeschlossen. Diese erste Ursache muss formal nicht in den christlichen Schöpfungserzählungen lokalisiert werden (was – wie einleitend erwähnt – aus theologischer Sicht eine Reduktion des Schöpfungsbegriffs wäre), allerdings ist kaum ein ID-Vertreter zu finden, der diese erste Ursache nicht mit dem biblischen Gott identifizieren würde. Umgekehrt versucht der ID-Ansatz folgerichtig Spuren dieser metaphysischen Ursache zu finden („Signaltheorie"), da sie ja unmittelbar physische Wirkung entfaltet haben muss. Ein ursprünglich in der christlichen natürlichen Theologie verortetes Paradigma des ID-Ansatzes ist das Uhrmacher-Gleichnis: Wer eine Uhr findet, wird niemals auf die Idee kommen, sie für ein gewachsenes oder gar zufällig entstandenes Naturprodukt zu halten. Aus ihrer Kunstfertigkeit (design) wird auf den Uhrmacher (designer) geschlossen – ohne diesen je gesehen zu haben. Es wird nun zu prüfen sein, wie sich die Argumentation S.s zu diesem Ansatz verhält.

Auffallend ist – wie schon beim New York Times-Artikel –, dass S. keine Scheu hat, das ID-Vokabular zu verwenden. Auch das Uhrmacher-Gleichnis findet Eingang in das Buch (34) und in den Klappentext. Auch an ganz unerwarteten Stellen, etwa bei der Formulierung der Theodizee-Frage mit Reinhold Schneider, findet sich diese Terminologie: „Wer hat nicht schon von der ‚Gottesanbeterin' gehört, die bei der Begattung das Männchen lebendig auffrisst? Wo ist da ein *intelligent design*? Wo ist da ein guter und liebender Schöpfer?" (96f) Seine Antwort auf die selbst gestellte Schlüsselfrage formuliert S. immer wieder mit dem Begriff ‚design': „Die Schlüsselfrage, an der alles Weitere hängt, lautet: Ist die Welt, in der wir leben, und unser Leben in ihr Sinn-voll? Sinnvoll ist nur, was ein Ziel hat. Ohne Vernunft keine Orientierung, kein Plan, kein *design*. […] Es ist die Vernunft, die Zielgerichtetheit, Plan, Zweck, *design, purpose* in der Natur erkennt." (170f) Schließlich verurteilt S. auch die „Aggressivität, mit der gegen die amerikanische Wissenschaftlergruppe vorgegangen wird, die sich dem Thema *intelligent design* widmet. [Diese Aggressivität] hat nicht viel mit Wissenschaft zu tun. Man mag ihren methodischen Ansatz kritisieren. Aber die Frage nach der Herkunft des evidenten *intelligent design* im Lebendigen ist eine völlig legitime, ja zum Menschen und seiner Vernunft gehörende Frage." (172) Die Sympathien S.s für den ID-Ansatz sind offenkundig. Seine bereits dargestellte Motivation ist dabei ebenso ehrenswert wie das glaubende Bekenntnis im Rahmen einer Katechese. Aber ist die Argumentation theologisch-wissenschaftlich hilfreich? Eine genauere Untersuchung ist vonnöten.

Der Befund ist zwiespältig. Positiv hervorgehoben wurde bereits das umfassende Schöpfungsverständnis. Als vier Grundelemente christlicher Schöpfungstheologie werden genannt (40): das anfanghafte, freie und souveräne Schöpfungshandeln Gottes, die Vielfalt der Geschöpfe, das Andauern des Schöpfungshandelns Gottes sowie die Vorsehung, nach der Gott die Schöpfung zu ihrem Ziel führt. S. versteht Gott als erste Ursache aller Ursachen, die zugleich aber nicht einfach das erste Glied der naturwissenschaftlich untersuchten Kausalkette ist. Insofern unterstützt er den methodologischen Atheismus: „Das hat nichts mit Atheismus zu tun, sondern das ist saubere naturwissenschaftliche Methode. Die Naturwissenschaft darf keinen Uhrmacher annehmen, der eingreift." (45) Dabei bleibt allerdings ungeklärt, warum die in seinen Augen mögliche souveräne Heilung eines Krebsgeschwürs (ebd.), die ja eine empirisch fassbare Wirkung hat, hier keine Schwierigkeiten bereitet. Auch die näheren Ausführungen dazu helfen hier nicht weiter. Die biblische Begründung erscheint undifferenziert – während andere Schöpfungsmythen nur Götter kennen, die Vorgegebenes (um)gestalten, also Demiurgen sind, gilt nach S.: „Nur Gott, wie er uns in der Bibel begegnet, ist Schöpfer." (47) Dabei bleibt jedoch unberücksichtigt, dass den Schöpfungserzählungen der Genesis das Konzept der *creatio ex nihilo* gerade fremd ist. (Auch an anderen Stellen wäre eine kritischere Bibelrezeption zu wünschen – beispielsweise ist der Kolosserbrief wohl nicht als authentischer Paulusbrief zu bezeichnen, vgl. 139). Sodann wird ausgehend von Gottes Schöpferhandeln, das nicht in der Zeit geschieht, sondern die Zeit selbst umfasst, ein auf den ersten Blick zwingender Gedankengang entwickelt. Auf diesem Wege könnte begründet werden, dass dieser Schöpfungsakt prinzipiell nicht Gegenstand naturwissenschaftlichen Forschens sein kann – was aber nicht geschieht. Stattdessen wird die fortdauernde Schöpfung inhaltlich mit einem Kontingenzargument gefüllt: „Würde Gott die Schöpfung auch nur einen einzigen Augenblick loslassen, dann würde sie sofort in das Nichts zurück versinken, aus dem er sie gerufen hat." (49) Leider wird nicht problematisiert, dass diese Argumentation aus naturwissenschaftlicher Sicht abwegig erscheinen muss (vgl. den Hauptsatz von der Erhaltung von Energie bzw. Materie). Nur die Eigenheit und Würde der Geschöpfe wird ansatzweise in Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Perspektive begründet – allerdings mit einer eher diffusen Evolutionsdeutung: „Alles ist im Strom der Evolution verschwommen, nichts scheint Halt zu haben. Alles ist eine Momentaufnahme im Fluss der Zeit." (51) Bis hin zur Rezeption von Rainer Koltermanns Naturphilosophie (85), in der eher unbeeindruckt von der Entwicklung der modernen Philosophie letztlich ein klassischer Gottesbeweis geführt wird, wäre eine differenziertere philosophische Argumentation wünschenswert.

Obwohl S. pointiert herausstellt, dass „der Schöpfungsbericht im ersten Kap. des Buches Genesis […] kein wissenschaftlicher Text im Sinne moderner Naturwissenschaft" (55) ist, kritisiert er die Darwinsche Evolutionstheorie mit denselben Argumenten, wie es die Vertreter des ID tun. Dabei wird Karl Poppers rationalistisch-kritischer Ansatz (empirische Forschung vermag Möglichkeiten aufzuzeigen, nicht aber zwingend Kausalitäten zu beweisen) aus seinem wissenschaftstheoretischen Kontext herausgelöst; ein selbstkritischer Satz von Darwin wird überbetont (vgl. 66). Dass die angeblich fehlenden „missing links" in den frühesten Anfängen der Evolutionsbiologie noch ein Problem darstellten, ist wissenschaftshistorisch und aus der Natur der Sache heraus ebenso selbstverständlich, wie eine solche Behauptung heute gänzlich unhaltbar ist (die Evolutionsbiologie kennt inzwischen sehr viele ehemals „missing links"). S. konstatiert die Vereinbarkeit von natürlicher Verursachung mit dem Schöpfungsglauben – an einem Beispiel zwar, jedoch ohne eine tragfähige geisteswissenschaftliche Argumentation: an entscheidender Stelle findet sich der Hinweis: „Das sind tiefe und geheimnisvolle Zusammenhänge" (69), der selbstverständlich einem naturwissenschaftlich denkenden Menschen nicht ohne weiteres plausibel zu machen ist. Auch an anderen Stellen wird die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht hinreichend geführt. So wird etwa die inzwischen weit fortgeschrittene Erforschung der Selbstorganisation der Materie nicht zur Kenntnis genommen („Nichts in der Erfahrung spricht dafür, dass Niedrigeres ohne orientierendes, organisierendes Wirken Höheres hervorbringen kann, einfach aus sich heraus und noch dazu ganz zufällig." – 86). Auch die biologischen Forschungen zur Entstehung des Lebens und zu den Bedingungen, unter denen Zellstrukturen ihre Funktion aufnehmen, wird fast vitalistisch ignoriert („Aber das Neue im Werdeprozess der Welt, das wir Leben nennen, ist daraus nicht ableitbar. Es bedarf zu seinem Entstehen wahrhaft des schöpferischen Aktes Gottes, des ‚göttlichen Funkens', um ins Dasein zu treten." – 87). Die Reihe der Beispiele ließe sich fortführen (90, 91, 102, 126, 131, 162, 164, 176, 177 u. ö.).

So zeigt sich, dass die *zweite Leitfrage* nicht positiv beantwortet werden kann: Zwar fordert S., dass sich beide Seiten der Grenzen zwischen Theologie und Naturwissenschaft stets bewusst sein müssen, im Detail wird dieser Anspruch aber nicht eingelöst. Dies liegt möglicherweise daran, dass die Form einer öffentlichen Katechese diesem Anspruch kaum gerecht werden kann: S. geht von zahlreichen Setzungen des christlichen Glaubens aus, die sich als Glaubensaussagen zu einem stimmigen Gesamtbild zusammenfügen mögen, die jedoch an vielen der genannten Stellen im Gespräch mit den Naturwissenschaften anders angegangen werden müssten – teilweise in höchster wissenschaftstheoretischer Abstraktheit. Auch der Befund zur *ersten Leitfrage* nach der Position des Autors hinsichtlich des ID-

Ansatzes ist ambivalent. Ganz offensichtlich scheint ihm dieser sympathisch zu sein. Als Zurückweisung reduktionistischer Vorstellungen ist das zwar verständlich. S. scheint dabei aber zu übersehen, dass das Wesen der ID-Bewegung das Selbstverständnis *als Naturwissenschaft* ist. Mithin werden mit der berechtigten Ablehnung eines rein materialistischen Evolutionismus unnötiger Weise auch die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der modernen Naturwissenschaft in Frage gestellt. Dass das zu harschen Reaktionen sogar bei denjenigen Forscherinnen und Forschern führt, die sich der Grenzen ihrer Wissenschaft bewusst sind, kann nicht wirklich überraschen – und entfaltet so eine kontraproduktive Wirkung. Die Vereinbarkeit von Schöpfungsidee und Evolutionstheorie muss sich heute auf dem Boden aktueller Theologie wie auch auf dem Boden aktueller Naturwissenschaft erweisen.

Die Erwartungshaltung wurde einleitend klar benannt; sie ergibt sich aus dem öffentlichen Kontext der ID-Debatte und insbesondere aus dem Gastkommentar in der New York Times. Könnte man von diesem Kontext absehen, würde die Lektüre des Buches unter ganz anderen Vorzeichen erfolgen. In den Worten des Hg.s „stellt Kardinal Schönborn den katholischen Glauben an Gott, den Schöpfer und das christliche Verständnis von der Schöpfung und vom Menschen als Geschöpf Gottes dar." (13). Innerhalb des christlichen Glaubens, in einer binnentheologischen Perspektive, vermag S. zahlreiche anregende Gedankenanstöße zu liefern und oft vergessene Aspekte in den Kontext der biblischen Schöpfungsideen einzufügen. Dass vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen hinter der evolutionären Entwicklung ein tieferer Sinn verborgen liegt, wird klar und eindeutig bezeugt – und dass es sich lohnt, dafür einzustehen. Zweifelhaft ist allerdings, ob dafür kreationistisch belegte Termini verwendet werden müssen – das Gottesattribut ‚intelligent' kommt in der Theologiegeschichte zwar vor, ist aber (als sehr anthropomorphe Metapher) durchaus verzichtbar. Es darf wohl auch angefragt werden, ob sich eine solche Binnensicht im interdisziplinären Gespräch bewährt.

Münster Guido Hunze

Interreligiöser Dialog

Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, hg. v. Ulrich Dehn. – Frankfurt a.M.: Otto Lembeck 2008. 472 S., kt € 19,80 ISBN: 978–3–87476–566–4

In der globalisierten, unverkennbar multireligiösen Welt, in der die Gläubigen unterschiedlicher Religionen unvermeidlich aufeinandertreffen, sich voneinander abgrenzen, einander begegnen und sich miteinander zu verständigen suchen, kommt dem interreligiösen Dialog und dessen theologischer Reflexion besondere Bedeutung zu. Der Bd beinhaltet sowohl klassische als auch gegenwärtige grundlegende theologische Beiträge und kirchliche Dokumente zur christlichen Theologie der Religionen sowie zur Praxis des interreligiösen Dialogs. Dabei kommen systematische Theologen und Religionsphilosophen neben Religions- und Missionswissenschaftlern zu Wort. Dem Hg. ist daran gelegen, nicht nur Autoren und Positionen aus dem europäisch-amerikanischen Raum zu präsentieren, sondern auch asiatische Stimmen einzubeziehen.

Die jeweils mit knappen Einleitungen versehenen Texte sind in chronologischer Reihenfolge abgedruckt. Vorgeschaltet ist eine einführende Auseinandersetzung des Hg.s mit der Frage: „Brauchen wir für den interreligiösen Dialog eine Theologie der Religionen?" (13). Darin ordnet Dehn die einzelnen Beiträge den religionstheologischen Modellen des exklusivistischen, inklusivistischen bzw. pluralistischen Typs zu. Den Reigen der Klassiker eröffnet E. Troeltschs selbstkritischer, später Vortrag über „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen". Es folgen die berühmten Passagen zu Religion als Unglaube und über die wahre Religion aus K. Barths Kirchlicher Dogmatik und H. Kraemers offenbarungs-exklusivistische Gedanken zur Stellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. K. Rahners bahnbrechender Aufsatz über das Christentum und die nichtchristlichen Religionen wird ebenso wiedergegeben wie W. Pannenbergs frühe, wirkungsgeschichtlich wichtige Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte und P. Tillichs letzte Vorlesung mit ihren Ausführungen zur Religion des konkreten Geistes als *telos* der Religionsgeschichte. Mit dem Libanesen G. Khodr kommt dann ein prominenter orthodoxer Theologe zu Wort, der eine dezidiert pneumatologische Verortung des Christentums in einer pluralistischen Welt vornimmt. Von H.-J. Margull finden sich eindrucksvolle, von der Erfahrung der Verwundbarkeit ausgehende Bemerkungen zur Verwundbarkeit Gottes und jener im interreligiösen Dialog. R. Panikkar steuert hermeneutische Spielregeln der religiösen Begegnung bei, die er durch die Beachtung „homöomorphischer Entsprechung" (196) erweitern will. Zudem sind L. Swidlers zehn Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog abgedruckt.

Von Seiten pluralistischer Religionstheologie sind drei Beiträge aufgenommen: ein Aufsatz von J. Hick, der den Weg zu einer Philosophie des religiösen Pluralismus mit ihren Grundunterscheidungen des einen göttlichen Noumenon und der Vielfalt der erfahrenen göttlichen Phainomena skizziert, P. Knitters Akzentuierung der pluralistischen Theologie im Sinne einer Befreiungstheologie der Religionen sowie P. Schmidt-Leukels erhellende, auf Einwände eingehende Klärung zur Dreiteilung religionstheologischer Standpunkte.

Der sri-lankische Jesuit A. Pieris nimmt in seinem Beitrag den westlich-kolonialistischen Charakter des Religionsbegriffs aufs Korn, unterstreicht die Spannung zwischen dem kolonialistischen Christus-*gegen*-die-Religionen und dem ashramisch-universalistischen Christus-*der*-Religionen und zeigt Wege zu einer Dritte-Welt-Theologie der Religionen auf, die Inkulturationsmodelle befreiungstheologisch überholen. Sein indischer Ordensbruder F. X. D'Sa setzt mit dem endzeitlichen Pfingstfest und der endgültigen Moksha die „zwei gültigen Perspektiven ein und desselben Berges der Bedeutsamkeit" (289) in Beziehung und versteht alle Religionen, deren Eigenart er herausstellt, zugleich als Teilfunktionen im Leib des Ganzen. H. Küngs bekannte Thesen zum Weltethos als einem auf die Gemeinsamkeiten in den Religionen abhebenden, Frieden stiftenden ethischen Minimalkonsens werden gleichfalls aufgenommen.

Den theologischen Beiträgen sind im zweiten Teil offizielle kirchliche Texte angefügt: aus der römisch-katholischen Kirche ein einschlägiger Abschnitt aus *Lumen gentium* (LG 16), die Konzilserklärung *Nostra aetate* sowie der Teil VI. von *Dominus Iesus*. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist mit seinen 1977 veröffentlichten „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" präsent, welche mit ihrem umfassenden Verständnis, engagierten Eintreten für einen und Aufzeigen der Schritte zu einem „Dialog in Gemeinschaft" wegweisend waren. Deren Überarbeitung im Rückblick auf 30 Jahre Dialog ist ebenfalls dokumentiert. Den Schluss bilden die von der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgelegten, vom Rat der EKD publizierten theologischen Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen", denen es um ein geschärftes reformatorisches Profil geht. Von einem „am Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders orientierten Arbeitsbegriff von Religion" (455) aus werden die anderen Religionen im Lichte schöpfungstheologischer, christologischer und pneumatologischer Leitdifferenzierungen behandelt, welche „eine positive Gestaltung des Verhältnisses der Christen, Gemeinden und Kirchen zu anderen Religionen und den Menschen, die in ihnen leben" (466f) ermöglichen soll.

Dehn und seine Mitarbeiterin Bryde haben ein beachtliches Kompendium christlicher Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog zusammengestellt. Das Handbuch bietet ein breites Spektrum der wichtigsten, wirkungsgeschichtlich bedeutenden und einige der zu wenig beachteten Texte zur Theologie der Religionen. Auch dass in diesem Bd außer theologischen Reflexionen relevante kirchliche Texte aufgenommen sind, macht das Buch zu einem gut dokumentierten, brauchbaren Arbeitsinstrument. Durch die chronologische Abfolge der Beiträge ergibt sich freilich der Nachteil, dass die Systematik der Diskussion wenig erkennbar wird. Hier wäre es m. E. von Vorteil gewesen, religionsgeschichtliche Ansätze (Troeltsch, Tillich, Pannenberg), offenbarungs-exklusive bzw. -inklusive Zugänge (Barth, Kraemer, Rahner), pluralistische Positionen (Hick, Knitter, Schmidt-Leukel), dialog-methodische Überlegungen (Panikkar, Swidler, Küng) und hermeneutisch-methodologische Reflexionen (Khodr, Margull, D'Sa) zusammen zu gruppieren und als solche zu differenzieren.

Selbstverständlich muss ein Handbuch eine Auswahl treffen. Dass aber W. C. Smith, einer der Pioniere des Dialogs der Religionen, scharfer Kritiker des Religionsbegriffs und Vorkämpfer einer Weltheologie, fehlt, ist mehr als bedauerlich. Als Handbuch hätte der Bd durch ein Personen- und Sachregister gewonnen. Insgesamt ist dieses interkonfessionell, interdisziplinär und interkontinental angelegte, lesenswerte Kompendium als religionstheologischer Reader und Begleiter im interreligiösen Dialog zu empfehlen.

Luzern Edmund Arens

Kuschel, Karl-Josef: **Juden – Christen – Muslime.** Herkunft und Zukunft. – Düsseldorf: Patmos 2007. 683 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–491–72500–3

Man muss Karl-Josef Kuschel, das Programm des Weltethos-Projekts und die These der abrahamischen Ökumene nicht eigens vorstellen. Das vorliegende Buch knüpft an die bisherige Konzeption einer grundsätzlichen Verbundenheit der drei monotheistischen Religionen in ihrem gemeinsamen Vater Abraham an (vgl. K.-J. Kuschel, Streit um Abraham, Düsseldorf ^{4}2006). Jetzt geht es aber nicht mehr nur um diese gemeinsame Verbundenheit. Nun geht es, wie der Prolog (21–112) klarstellt, um einen allen drei Religionen zugrundeliegenden theologisch-systematischen Zusammenhang. „Was bedeutet,

jenseits eines toleranten Nebeneinanders, die Existenz der je anderen Religion theologisch für mich?" (23), dies werden alle drei abrahamischen Religionen gefragt. Die Antwort gibt für die Religionen der Autor selbst, allerdings nicht ohne die hermeneutischen Voraussetzungen für dieses Vorgehen zu klären. Die Konvergenzen der drei Religionen rekonstruiert der Autor aus der Perspektive eines Christen in dem Versuch, „‚treuhänderisch' die Perspektive der je Anderen so zu präsentieren, dass sie deren Selbstverständnis gerecht wird" (28). Damit ist die Perspektivität offengelegt. Das Buch will einüben in: „Beziehungsdenken, vernetztes Denken, konkret: trialogisches Denken". Denn „Frieden also kann nur dann entstehen, wenn man bereit ist zum Perspektivenwechsel, bereit zum Verstehen des Standpunkts des Anderen" (45).

Gibt es Grundlagen für eine ‚Theologie des Anderen' in den Heiligen Schriften von Juden, Christen und Muslimen? Für diese Fragestellung skizziert das erste Kap. (Vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken, 32–113), was es an Entwicklungen in den einzelnen Religionen als Voraussetzung für einen vernetzt denkenden Trialog gibt. Die drei nächsten Teile (II–IV) sind ganz parallel aufgebaut. Hier stehen das Menschenbild (II. Adam oder: Gottes Risiko Mensch, 114–162), die Schöpfungsordnung (III. Noach oder: Gottes zweite Chance für die Schöpfung, 234–333) und die Gesetzesordnung (IV. Mose oder: Der Kampf für ein „Grundgesetz des Menschenanstands", 334–461) im Mittelpunkt. Alle drei Kap. beginnen a) mit einem erneuten literarischen Lesen der biblischen Texte, daran schließt sich b) jeweils ein Kap. über Adam, Noach und Mose im Koran an. Der jeweils dritte Teil c) hält Israels Vermächtnis an die Menschheit fest. Der jeweils vierte Teil skizziert d) die christliche Adam-Christus-Typologie, die Kirche als universale Glaubensgemeinschaft und die Theologie von Mose/Gesetz und Christus/Freiheit. Alle drei Hauptkapitel schließen damit, dass sich Juden, Christen und Muslime als Kinder Adams, Kinder Noachs und als von Gott Berufene verstehen können.

Einem eigenen Aufbau folgt Kap. V (Maria und Jesus oder: Zeichen Gottes für alle Welt, 462–547), es behandelt zunächst das schwierige Verhältnis des Judentums zu Jesus, dann Maria, Jesus und Johannes in der Sicht des Korans, danach die Bedeutung Jesu für Christen, um im Abschluss Juden, Christen und Muslime als Gemeinschaft von Gottgläubigen zu charakterisieren (vgl. auch K.-J. Kuschel, Weihnachten und der Koran, Düsseldorf 2008). Das sechste Kap. (Abraham oder: Das Risiko des Gottvertrauens, 548–624) widmet sich der unverzichtbaren Rolle Abrahams für alle drei Religionen; es reflektiert Abraham als Israels Vermächtnis an die Menschheit und zieht dann die unterschiedlichen Konsequenzen für Muslime und für Christen.

Im letzten Teil zeichnet K. die Linien der jüngeren christlichen Konzeption einer abrahamischen Ökumene nach, plädiert für eine abrahamische Geschwisterlichkeit und legt dar, wie Christen Judentum und Islam sehen können. Die „abrahamische Spiritualität" schließt das Buch vor dem persönlichen Epilog ab (Cordoba im Juli 2000, 625–634), der vermutlich eine solche Spiritualität exemplifizieren soll. Sie endet in den ebenso bekannten wie nötigen Appellen für den Abbau von Exklusivismus, einen Wechsel der Mentalitäten gegen Fanatismus auf allen Seiten und für eine Haltung, die Gastfreundschaft pflegt, die keine Machtansprüche stellt und Bekenntnis mit Toleranz verbindet. Bekämpft werden müsse die Idolatrie: „Und Idole sind heute nicht länger aus Ton wie zur Zeit des Vaters Abraham. Sie sind heute aus dem Rohmaterial von Vorurteil, Ignoranz und Angst." (621) Durch zusammenfassende Thesen, die ein Pfeil und eine abgesetzte Typographie hervorheben, lassen sich die wichtigsten Aussagen schnell und in Kürze verfolgen. Ein Personenregister hilft ebenfalls der schnellen Orientierung.

Für Toleranz zu werben, für eine stärkere Beziehung zwischen den Religionen zu arbeiten und so letztlich zum Frieden beizutragen, ist ein notwendiges und unterstützenswertes Unterfangen. Die Konzeption soll nicht nur christlichen Leser/innen, sondern auch muslimischen und jüdischen Gläubigen zur Orientierung dienen. Das dürfte gelungen sein, wie die äußerst positive Aufnahme des Buchs zeigt (vgl. die Rezension R. Neudeck, Vom Dialog zum Trialog der abrahamitischen Religionen, in: Orientierung 72, 2008, 77–79).

Auf diesem Niveau der Anerkennung kann die fachliche Auseinandersetzung beginnen, allerdings nicht aus systematischer, sondern islamwissenschaftlicher bzw. exegetischer Perspektive. Angesichts der Fülle des Materials konzentriere ich mich, quasi in einer Miniaturstudie, auf die hermeneutische Grundlage im Umgang mit Koran und Tora. Von ihrer Richtigkeit hängt letztlich ab, ob die umfangreichen Einzelanalysen auch tragfähig sind. Allerdings zeigt sich, dass Einwände meist schon selbst, durchaus als mögliches Gegenargument, genannt werden. Gewiss – zwar, aber – jedoch: Wie eine Pendelbewegung zieht sich diese Struktur durch das Buch. Sie ist mehr als eine Stilfrage. Die Gegenargumente sind dadurch aufgefangen, erhalten aber trotzdem oftmals keine kritische Relevanz, sondern sind durch das folgende „aber" immunisiert. Dies geschieht nicht immer mit einer argumentativen Widerlegung, sondern häufig nur durch die Gegenüberstellung. Daraus ergeben sich aber unbearbeitete Widersprüche, wie im Folgenden gezeigt werden kann.

Das muslimische Koranverständnis

Zu den Voraussetzungen des Dialogs gehört die Erkenntnis, dass die heiligen Schriften (78–112), Bibel und Koran, eine grundsätzliche Asymmetrie hinsichtlich der Entstehungsprofile und ihrer unterschiedlichen Autoritätsrekonstruktionen kennzeichnet. Die Einheit wie die Verschiedenheit christlicher bzw. jüdischer Lesart des Alten Testaments, der doppelte Ausgang in der normativen Interpretation des Alten Testaments durch das Neue Testament einerseits und durch Mischna und Talmud andererseits, die polemische Ablehnung des Korans durch christliche Autoren, seine Wiederentdeckung durch jüdische Poeten und Gelehrte, die inhaltlichen Differenzen, warum Christen und Juden den Koran ablehnen, und dessen Selbstverständnis als „direktes" Wort Gottes: „Das erschwert den Trialog." (85) Dass Christen nach der Aufklärung eine Schrift nicht ernst nehmen könnten, von der behauptet wird, Gott sei direkter Autor, sei verständlich. Aber Muslimen könne man diese Überzeugung nicht aufdrängen.

Was aber ist nun das Besondere des Korans und welche Probleme gilt es zu kritisieren? Am Ende des Absatzes klärt sich die Richtung: „[…] hat doch ein traditionalistisches Wort-Gottes-Verständnis des Koran auf islamischer Seite oft genug dazu geführt, berechtigte Versuche einer geschichtlichen Koran-Auslegung und darauf beruhende innere Reformen des Islam auch schon im Ansatz zu ersticken." (86) „Traditionalistisch" statt „traditionell": Hier fällt schon auf, dass das klassische und mehrheitliche Koranverständnis – das kurz vorher Muslimen noch nicht verwehrt wurde (85) – jetzt massiv abgewertet wird, eine problematische, aber, wie zu zeigen sein wird, für die Konzeption notwendige Abwehr. Denn traditionalistisch evoziert randständig, reaktionär, die Moderne völlig ablehnend. Und man kann hier schon erahnen, dass nur ein Islam, der den Koran wie Christen die Bibel kontextuell, religionsgeschichtlich, historisch liest, dialogfähig ist, der Reform-Islam eben. Das bestätigen die folgenden Seiten zum Bibelverständnis des Korans. Zwar verstehe jede Nachfolgereligion die vorgängigen Schriften nur aus je ihrer Perspektive. Doch komme es im Koran zu massiven Vorwürfen insbesondere gegen Juden: wissentliche Entstellung, Sinnentstellung, Wortvertauschung, Schriftverdrehung. „Um welche Art von Entstellung, Vertauschung oder Verdrehung es sich dabei im Einzelnen handelt, sagt der Koran nicht und wird in der muslimischen Koranauslegung unterschiedlich beantwortet. In jedem Fall dient eine solche Polemik der Selbstlegitimation des Koran als unverfälschtem Wort Gottes und damit der prinzipiellen Überlegenheit des Islam als der vollkommenen Religion gegenüber Judentum und Christentum" (88). Das führe in Sackgassen der Koraninterpretation (88–96).

Als erste Sackgasse gilt der „religionsgeschichtliche Relativismus", der den Koran als Mohammeds Werk und Ergebnis seiner psychischen Verfassung interpretierte, z. B. durch R. Paret (90f). Solche Erklärungen greifen zu kurz. Hier ist K. uneingeschränkt Recht zu geben. Die zweite Sackgasse entstehe durch das klassische Verständnis des Korans als präexistent und ewig. Die Behauptung, der Koran sei direkt Gottes Wort, sei „Selbstimmunisierung" (91f) gegen jede geschichtliche Kontextualisierung des Korans. Dieses mache eine religionswissenschaftliche Fragestellung nach Übernahmen und Weglassungen durch den Menschen Mohammed zur Blasphemie, woraus eine „autoimmune Abkapselung vor aller geschichtlichen Kontextualisierung der koranischen Botschaft" (91) folge.

Wer immunisiert und legitimiert sich also im und durch den Koran selbst? Für muslimisches Verständnis würde dieser Vorwurf Gott selbst treffen. Aber für K. ist der Koran ja nicht direktes Wort Gottes (zweite Sackgasse!). Wenn man aber auch nicht Mohammed verantwortlich machen kann (erste Sackgasse!), wer steht dann für den Text ein? Dass der Koran Gemeindebildung sei, wird nicht thematisiert. Damit bleibt aber offen, wer für den Koran und seine „Selbstimmunisierung" verantwortlich ist. Vielleicht doch Mohammed? Aber das war ja die erste Sackgasse. Eine wirkliche Antwort gibt es nicht, der Vorwurf bleibt allgemein für Muslime stehen. In den folgenden Kapiteln irritiert eine daraus folgende gewisse Unbestimmtheit in der Autorenschaft des Korans. Manchmal heißt es neutral: „der Koran sagt […]", aber manchmal wird doch Mohammed zum Autor der koranischen Botschaft. „Mohammed wird deutlich […]", „Mohammed reagiert darauf […]" und Koranverse belegen dann Mohammeds Haltungen (vgl. z. B. 148–150).

K. folgert aus der koranischen Sicht von Tora und Evangelium: „Ein Dialog mit Juden und Christen kann auf solcher Basis nicht stattfinden, hat doch traditionalistische Koranauslegung kein Interesse, den Reichtum der anderen Tradition einzubeziehen und damit das ernstzunehmen, was man mit Rabbi *Jonathan Sacks* die ‚göttliche Präsenz auf dem Gesicht des Fremden', die ‚Spur des göttlich Anderen im menschlichen Anderen' nennen mag" (91f). Diese Argumentation vermischt zwei Dinge. Andere Menschen als Gottes Geschöpfe zu sehen, ist nämlich nicht davon abhängig, Tora und Evangelium (in der heutigen Form!) als vermitteltes Wort Gottes anzuerkennen. Die koranische Anthropologie selbst sieht alle Menschen als Gottes Geschöpfe (vgl. Adam im Koran 125–144) und Gott als Schöpfer und Vollender der Welt. Dann gilt aber: Gerade wenn der Koran als direkte Stimme Gottes verstanden wird, bietet er eine unüberbietbare Autorität gegenüber allen Haltungen, die andere Menschen abwerten wollen! Das Ureigene kann aus sich selbst heraus für die Anderen öffnen, wie umgekehrt kontextuelle Zugänge per se nicht vor Anderenverachtung schützen. In beiden Fällen kommt es auf die Haltungen und Optionen an, die den Wahrnehmungen zugrunde liegen.

Das muslimische Prophetenverständnis

Das folgende kleinere Kap. erläutert die „muslimische Vereinnahmung" der christlichen und jüdischen Prophetengeschichten (92–96). Diese Wertung ist schwierig, denn die Prophetentraditionen sind sowohl innerjüdisch als auch innerchristlich immer weitergeschrieben worden. Die islamische Tradition nimmt sehr wohl den Reichtum der Vorläuferreligion in ihren Prophetengeschichten auf, allerdings in wiederum eigener Rezeption. Diese aber kann religionsgeschichtlich durchaus mit Teilen jüdisch-arabischer wie christlich-arabischer Tradierung konvergieren. Welche ist dann die normative Tradition? Exegetisch ist hier eher von divergierenden intertextuellen Prozessen zu sprechen, wo von *einer* Normfassung nicht mehr gesprochen werden kann. Ein Zitat von Heribert Busse soll negativ belegen, dass nur der Koran die Auswahl der Traditionen bis zum Mittelalter steuerte. Was kann daran aus muslimischer Perspektive falsch sein? Doch das muslimische Prophetenverständnis „entjudaisiert" und „entchristlicht" die jüdisch-christliche Tradition. „Übrig geblieben ist ein entgeschichtlichtes Abstraktum: die Propheten als zeitlose Kämpfer gegen den falschen Glauben und für den wahren Gott, an die erinnert wird, weil sie auf den Kampf des Propheten Mohammed in Mekka vorausweisen." (95) Damit formuliert K. einerseits ziemlich exakt, was Prophetie im Islam ist, allerdings gelingt es andererseits gerade nicht, dieses Verständnis selbst als Ausgangsbasis für den Dialog zu akzeptieren. Weil es die ideale Schnittmenge (gleiches Prophetenverständnis) verhindert, ist es Propaganda gegen die anderen.

Zwei Pfeiler des klassischen muslimischen Selbstverständnisses, Prophetie und Koran, werden also als dialoguntauglich qualifiziert und dann entsprechend neu interpretiert, um zur Basis für das trialogische Konzept zu gelangen. Im Koran wie in der muslimischen Prophetenliteratur haben wir es mit einem rezeptionsästhetischen Prozess mit einer „koranischen Axiomatik" (110) zu tun. Insofern sollte man diese Lesarten nicht nur auf einen trialogischen Konsens hin befragen, sondern die Chance nutzen und in der unentschärften Differenz einen Lernort für das gemeinsame Gespräch erkennen. Wieder gibt es diese Pendelbewegung. Einerseits wird richtig gesehen, dass sich das muslimische Selbstverständnis völlig von dem jüdischen und christlichen unterscheidet (108), um es dann als traditionalistisch, orthodox und „autoimmune Abkapselung" (91) zu kritisieren. Leider ist so nichts für das Verständnis oder gar die Vermittlung mit einer klassischen Islam-Konzeption gewonnen. Im Gegenteil. Die Charakteristik als vormodern, mittelalterlich und traditionalistisch könnte sogar fatalerweise die ähnlich charakterisierte gesellschaftliche Abwertung muslimischer Traditionen unterstützen, wogegen sich der Autor doch seit einigen Jahrzehnten engagiert.

Der Abschluss des Kapitels über die Voraussetzungen für den Dialog bekräftigt diese Position nochmals. Er zitiert einerseits zustimmend die Position A. Kamal Abdoulmagds aus Kairo (Vizepräsident der ägyptischen Organisation für Menschenrechte) als neu und zukunftsweisend: „Dialog hat [...] ausschließlich das Ziel, beide Seiten dazu zu bringen, die Positionen und Sichtweisen anderer Parteien besser zu verstehen, [...] Die eigene Identität bewahren ist Garantie dafür, Verschiedenheit zu bewahren, die ein Segen ist für alle Seiten. Insbesondere im Fall des interreligiösen Dialogs ist von keiner Seite erfordert, seine religiöse Identität oder Loyalität aufzugeben, noch wird erwartet, dass der Dialog das Feld des ‚Dogmas' oder theologischer Hauptüberzeugungen berührt." (109) Direkt anschließend aber heißt es andererseits, die Zeiten seien vorbei, in denen die im Koran genannten Propheten Israels und der Christen „entjudaisiert und entchristianisiert" werden könnten. Dies möge im Mittelalter noch gegangen sein, aber das sei „heute in vielfach vernetzter Welt nur noch traditionalistische Verblendung. Prophetengeschichten des Mittelalters können nicht länger ein Alibi sein, sich selbst zu immunisieren [...] Das wäre denkerisch so primitiv, wie wenn man heute die Bibel noch nach der Weise ‚Tatians' oder des ‚Heliand' auslegte." (109)

Es ist fast eine paradoxe Kommunikation: Der muslimische Partner darf Dialog zunächst so auffassen, dass Hauptüberzeugungen *nicht* aufgegeben werden müssen. Gleichzeitig gilt aber für das traditionelle (und beleibe nicht nur traditionalistische) islamische Koran- und Prophetieverständnis nicht die „Würde der Differenz", die es zu respektieren gilt (75–77 in Aufnahme des jüdischen Theologen J. Sacks). Der Anspruch der muslimischen wie jüdischen Hauptzeugen auf eine Differenzhermeneutik geht ins Leere.

Tora – Koran – Jesus Christus als Wort Gottes

Als Dialogvoraussetzung sollte, so K.s Vorschlag, ein „dritter Weg" eingeschlagen werden, um durch Einsicht in die begrenzte Quellenlage, die Anerkennung der geschichtlichen Einbettung, die menschliche Selbstbeglaubigung des Korans (mit Bezug auf Sure 25,71) und die Anerkennung der ursprünglich christlichen und jüdischen Adressaten zu einer historisch-kritischen und literarischen Koranbasis zu kommen. Das bedeutet aber letztlich, dass der vorliegende Trialogvorschlag die fundamentale hermeneutische Differenz zwischen Bibel und Koran, biblischer und muslimischer Prophetie minimieren muss. Neue Ansätze der Koraninterpretation wie die Ankara-Schule, Reza Aslan oder Tariq Ramadan stehen dafür ein. Das kann man machen, aber diese Interpretation beruht innermuslimisch durchaus auf einer eher schmalen Basis. Dabei wäre noch auszuloten, inwieweit diese moderne Koranhermeneutik wirklich davon absieht, dass der Koran direktes Wort Gottes ist, oder ob dort nicht ein neuer und anderer Weg *in* diesem Verständnis gegangen wird.

Hier gälte es genauer hinzusehen, dies würde aber wohl zu tief in die Debatte um die Koranhermeneutik führen, wie überhaupt des Öfteren die wissenschaftliche Diskussion als zu weit führend zur Seite gelegt wird (102; 116; 144; 220; 228 u. ö.), vermutlich mit Blick auf die nichtwissenschaftliche Leserschaft. Denn würde man die muslimische Auffassung anerkennen, dann läge der Koran im theologischen Vergleich nicht auf der Ebene der Bibel, sondern auf der Ebene von Jesus Christus als Gottes Sohn und fleischgewordenem Wort. Das vielzitierte Diktum vom Koran als „Buch/Text gewordenes Wort Gottes" macht dies deutlich. Systematisch-theologisch entspricht dann das „direkte" Gotteswort Christus als „direktes" Gotteswort dem Koran. Auf *diese* Reziprozität lässt sich K. nicht ein. Er verweigert dem Koran die Dignität des inkarnierten Gotteswortes.

Anders als zur Koranhermeneutik gibt es kein ausführliches Hermeneutikkapitel zum klassischen jüdischen Toraverständnis, was aber wünschenswert gewesen wäre. Zwar veränderte das Christentum bei der Annahme des Alten Testaments als Teil des eigenen Kanons nichts am hebräischen Text (79), aber eine gemeinsame biblische, alttestamentliche oder jüdisch-christliche Interpretation, wie die einzelne Auslegung abwechselnd genannt ist, ergibt sich nicht daraus. Diese Problematik fällt nicht so auf, weil in der Auslegung der alttestamentlichen Texte gleichzeitig die Tora zum Sprechen kommt, sodass diese, zusammen mit einigen weiteren jüdischen Traditionen, das „Jüdische" abdeckt. So steht in der Schlussfolgerung zur „adamitischen Existenz" der Menschen nur der biblische dem koranischen Befund gegenüber (198f). Die Grundlagen des Völkerrechts sind nach biblisch-jüdisch, christlich und muslimisch unterteilt, wobei für biblisch-jüdisch alttestamentliche Texte zitiert werden. Zwar gibt es in den thematischen Kapiteln immer wieder auch jüdische Traditionstexte (z.B. 178ff), diese bleiben aber im Horizont der alttestamentlichen Auslegung, so dass sich hieraus keine Differenz ableitet.

K. weist zwar auf die Asymmetrie der beiden Testamente hin, erwähnt, dass die hochdisperse mündliche Tora, wie die schriftliche Tora, als geoffenbart gilt (81), und stellt die Unterschiede im Zugang zum Alten Testament heraus (82). Das bleibt aber beschreibend und wird nicht in eine eigene Relation zur christlichen oder koranischen Auslegung gesetzt. Auch wird im Noachkapitel ausführlich die Grundlage einer jüdischen Theologie hergeleitet, die interreligiöse Beziehungen akzeptieren kann (275–292). Aber dass nach rabbinischem und orthodoxem Verständnis die Tora genauso direktes Wort Gottes ist wie der Koran (und auf diesem Hintergrund erst kann man die koranische Wort-Gottes-Theologie verstehen), wird nicht als Problem behandelt. So heißt es zur Tora vom Sinai (und dem damit verbundenen Ethos): „Gewiss: Der Inhalt dieses Gesetzes und das Ausmaß, in dem es göttlichen Ursprungs oder göttlicher Legitimation ist, war und ist innerjüdisch umstritten [...] Wir fragen auch hier nicht nach Einzelheiten jüdischen Selbstverständnisses, wir bleiben auch hier auf unsere zentrale Fragestellung konzentriert: Was hat Israel der Menschheit als Vermächtnis überliefert?" (409).

Nimmt man aber ernst, dass für einen nicht unbeträchtlichen Teil jüdischen Selbstverständnisses die Tora ebenfalls Wort Gottes ist (mit differentem Auslegungsverständnis), dann steht die Tora auf der Ebene wie der Koran. Und dann müsste man nicht nur den Koran, sondern auch die ganze Tora mit Jesus Christus als Wort Gottes parallelisieren.

Einige Ungleichgewichte

Das Folgende will auf ein leises Ungleichgewicht aufmerksam machen, das sich in der ganzen Fülle des Materials vielleicht eingeschlichen hat. Denn nicht-trialogische islamische Autoren erhalten relativ viel Raum, um sich mit ihnen explizit ablehnend auseinanderzusetzen. K. sieht z.B. die Missachtung von Tora und Evangelium in zwei aktuellen, „wohlfeilen" Propagandaschriften (93f) bestätigt, die er in der Jerusalemer Altstadt erwarb. Dem darin zitierten muslimischen Selbstverständnis (Vorläuferschriften sind verfälscht, Koran ist authentisches Wort Gottes) folgt das Verdikt: „Ein Beitrag zum Trialog ist das nicht. Im Gegenteil." (94) Und noch einmal wird diesen und zwei weiteren ähnlichen Schriften („massenhaft verbreitet") als Kronzeugen nicht-trialogischer islamischer „Propagandaliteratur" (597f) hoher (Gegen-)Beweiswert zugemessen.

Man sollte Gleiches mit Gleichem vergleichen. Leider erfährt man nicht die tatsächliche Bedeutung der genannten Autoren und ihrer

Schriften in islamischer Theologie und im interreligiösen Gespräch. Wenn ich richtig sehe, schreibt Mohammad Suliman al-Ashqer als Scheich aus Kuweit in entsprechend konservativer Tradition. Muhammad Ali al-Sabuni, Dozent an der Fakultät für islamisches Recht in Mekka, verfasste sein Buch ursprünglich für Scharia-Studierende in Mekka, es gehört also zur wahhabitischen Literatur! Sollte Muhammad al-Jibali (597f) der gleiche Autor sein, der bei *Youtube* über *„The Way to Paradise"* referiert, dann verschrieb sich ein libanesischer Arzt muslimischer Überzeugungsarbeit in den USA. Das ist, vorsichtig formuliert, nicht gerade Literatur, von der man ein trialogisches Interesse erwarten kann, sofern die Autoren jemals überhaupt mit diesem Ansatz zu tun hatten. Und es kann eigentlich auch nicht überraschen (597f), dass muslimische Verlage arabische theologische (auch traditionalistische) Literatur in englischer Sprache vertreiben. Die meisten Muslime haben Arabisch nicht als Muttersprache, und gerade Saudi-Arabien engagiert sich besonders, Literatur mit wahhabitischer Perspektive zu verbreiten.

Man fragt sich unwillkürlich, warum es eigentlich überhaupt nötig ist, diese Art Literatur zu besprechen. Eine ähnlich ausführliche Auseinandersetzung gibt es weder mit entsprechend jüdischer ultraorthodoxer, geschweige denn fundamentalistisch-christlicher Literatur. So wird zwar (z. B. bei den Widerständen gegen Menschenrechte 219–228) auf die kontroverse innerjüdische Debatte mit einer Kurzanzeige der Problemfelder verwiesen, ausführlich referiert aber sind die positiven Ansätze. Alle zitierten jüdischen Theologen engagieren sich im interreligiösen Dialog oder setzen sich zumindest positiv damit auseinander. Eine Analyse christlich-fundamentalistischer Ansätze fehlt ganz. Dabei kann man auch jüdische und christliche „Propagandaliteratur" massenhaft in der Jerusalemer Altstadt erwerben: Im jüdischen Viertel die Judentumsliteratur, bei der Christian Embassy oder im Buchladen an der Christchurch am Jaffator die christlich fundamentalistische Literatur – trialogisch ist sicher keines der Bücher. Durch die fehlende Relativierung und gleichzeitig vehementen Angriffe gegen diese muslimischen Texte könnte so durchaus der Eindruck entstehen, dass zwar der Islam an sich nicht das Problem sein müsste (wenn er sich methodisch zutreffend, so wie hier vorgelegt, verstehen würde), es real aber wohl ist.

Ein ähnlicher Eindruck schleicht sich im Abschlusskapitel über die Bedeutung Abrahams ein. Dort wird ein jüdisch-orthodoxer Exklusivismus mit drei Sätzen angedeutet und aufgefangen mit: „Aber schon die Texte der Tora sagen noch einmal etwas anderes." (582) Neben der Tora und den großen jüdischen Autoren (I. Greenberg; A. J. Heschel) stehen im Christentum Größen wie L. Massignon und das Zweite Vatikanum, Päpste heute und eine Initiative aus Sarajewo. Dazwischen eingezwängt ist das islamische Kap., das einerseits die o. g. Philippika gegen den Exklusivismus der Propagandaschriften enthält und andererseits als positives Beispiel nur das „Abraham-Forum" des Interkulturellen Rates in Deutschland zu zitieren weiß. Hat kein anderer muslimischer Theologe (oder gar eine Theologin) der Gegenwart hier etwas positiv zu sagen (vgl. zum christlich-islamischen Dialog Hansjörg Schmid, Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis: eine aktuelle Standortbestimmung, in: Theologische Revue 103, 2007, 89–112)?

Weiterführende Ausblicke

Zwei Hinweise für eine weiterführende Debatte seien hier noch gestattet. Zum einen stellt sich die Frage nach der Grenze des Verstehens und ihrer Bedeutung für das konkrete Zusammenleben. In einer globalisierten Welt werden nie alle alles verstehen können, egal wie viele Dialogbemühungen es gibt. Das Verstehen kann also letztlich nicht die Bedingung der Anerkennung und eines friedlichen gleichstufigen Miteinanders sein. Das stellt eine der Voraussetzungen für das Weltethos (ohne Religionsfriede kein Weltfriede) zumindest in seiner Gewichtung in Frage. Auch was nicht verstanden wird, darf in seiner Existenz nicht gefährdet sein. Die Anerkennung der Anderen *als Andere* gilt es einzuüben!

Es wäre zweitens weiterführend zu fragen, wie solche systematischen Konzeptionen in der Praxis so an Relevanz gewinnen können, dass sie tatsächlich im konkreten Konfliktfall greifen könnten. Im kontextuellen Beispiel von Sarajewo (611–613) steht auch die abrahamische Reflexion und nicht die konkrete Regelung im Mittelpunkt. Nicht nur die Lektüre glaubensbegründender Texte, sondern auch der interreligiöse Dialog bedarf kontextueller Verortung und hat dann seine je eigene Agenda, die sich auch, wenn nicht vornehmlich, um die politischen, ökonomischen und strukturellen Bedingungen von Konflikten drehen muss.

Das Fachgespräch aus islamwissenschaftlicher und exegetischer Sicht konnte nur anhand eines Ausschnitts aus einem äußerst umfassenden Kompendium begonnen werden. Immerhin kann es auf einem Auseinandersetzungsniveau einsetzen, bei dem viele andere Publikationen zum Islam, geschweige denn die öffentliche Diskussion, noch lange nicht angelangt sind. Insofern bietet K. einen Zugang zur Dialogthematik und zum Koran, der vielen helfen mag, Vorurteile und Bedenken zu revidieren. Wer bei der Koranlektüre zum Schluss kommt, dort hieße es auf jeder Seite: „Rübe ab" (Zitat eines Theologieprofessors!), dem sei das Buch schnellstens in die Hand gedrückt. Immerhin bietet es für christliche Leser/innen einen systematischen Zugang zu Themen des Korans, der mit dem eigenen Verständnis vermittel- und verstehbar ist. Inwieweit es gelang, diese trialogische Konzeption „treuhänderisch" auch für jüdisches und muslimisches Denken akzeptabel zu formulieren, das wird sich in der konkreten Dialog- bzw. Trialogarbeit erweisen.

Graz Ulrike Bechmann

Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective: Essays in Memory of Karl-Johann Illmann, hg. v. Jacob Neusner / Alan J. Avery-Peck / Antti Laato / Risto Nurmela / Karl-Gustav Sandelin. – Lanham, Maryland: University Press of America 2006. (IX) 448 S. (Studies in Judaism, 27), kt $ 29,00 ISBN: 0–7618–3362–5

Im vorliegenden Sammelband hat sich eine Vielzahl von Autoren zusammengefunden, um Karl-Johann Illmanns, Prof. für Biblische und Jüdische Studien an der Abo Akademi in Åbo/Turku, Finland, zu gedenken.

(Karl-Johan Illman [„Kalle"], June 27, 1936 to December 20, 2002: A Memoir: Siv Illman / Eulogy: Karl-Gustav Sandelin / Karl Johan Illman: Publications: Siv Illman) Masoretic or Mixed: On Choosing a Textual Basis for Translation of the Hebrew Bible: Bertil Albrektson / How Did the Fall of Jerusalem in 70 C. E. Influence the Development of Christianity?: Per Bilde / Some Crime-and-Punishment Reports: Peder Borgen / Recovering Jesus' Mamzerut: Bruce D. Chilton / Interconnectedness and Complementarity: Preconditions for an Inter-Cultural and Inter-Religious Dialogue: Reijo E. Heinonen / Seeing the Other: Understanding and Dialogue in Inter-Cultural and Inter-Religious Encounters: Ruth Illman / Philo and Classical Drama: Erkki Koskenniemi / Typology and Pesher in the Letter of Aristeas: Arkady Kovelman / A Shadow of Things to Come: Isidore of Seville on Jewish Feast Days: Anni Maria Laato / Paul's Theology of "Righteousness Through Faith" in the Context of Tanak and Jewish Interpretive Traditions: Antti Laato / Sin at Sinai: Three First Century Versions: Pekka Lindqvist / The Three Phases of Jewish-Christian Relations: Svante Lundgren / The Parable (Mashal): A Documentary Approach: Jacob Neusner / Who Owns the Stage? Control and Affiliation in Dialogues Between Women and Men in the Hebrew Bible: Stig Norin / A Holocaust Survivor and the Bible: Viktor E. Frankl Reads the Psalter and Job: Risto Nurmela / True Man or True God? Christological Conceptions in Early Christianity: Hekki Räisänen / Religious Education and the Presentation of Judaism in Public Schools in Norway: Dagfinn Rian / Jews and Alien Religious Practices During the Hellenistic Age: Karl-Gustav Sandelin / Jewish-Christian Gospels: Which and How Many?: Oskar Skarsaune / The Metaphoric Use of "Light" and "Darkness" in Some Biblical and Post-Biblical Traditions: Roger Syren / Bible Interpretations: Use of Abuse? Debated Bible Passages and Jewish Christian Relations: Hanne Trautner-Kromann / Law and Wisdom: The Deuteronomistic Heritage in Ben Sira's Teaching of the Law: Timo Veijola.

Das große Themenfeld ist durch die Titulatur benannt, die zeitliche Spanne reicht von der Antike bis zur Gegenwart. Dabei bleibt festzuhalten, dass alle Autoren das Anliegen eines besseren christlichen Verständnisses des Judentums einigt, auch wenn bei der Vielzahl der Beiträge einige behandelte Themen in dieser Hinsicht eher in der Peripherie verbleiben. Die Entscheidung der Hg., die Artikel nicht thematisch, sondern alphabetisch anzuordnen, verschattet zudem unnötig die strukturellen Zusammenhänge. Da es unmöglich ist, alle Beiträge eingehend zu besprechen, seien nur schlaglichtartig einige erwähnt.

Kritisch setzt sich Räisänen mit neueren Positionen der Rekonstruktion neutestamentlicher Christologie auseinander. Freilich fällt bei seinen scharfen Beobachtungen auf, dass er der Annahme einer „hohen Christologie" offensichtlich grundsätzlich kritisch gegenüber steht.

Der Beitrag von Sandelin erbringt den Nachweis der Teilnahme, ob nun erzwungen oder freiwillig, von jüdischen Gläubigen an fremden Kulten. Allerdings wird hier der Unterschied zwischen Text und Wirklichkeit nicht ernst genommen, denn selbst wenn man annimmt, dass die Texte auf eine textextrale Realität verweisen, so sind sie doch nicht dafür geeignet, ein allgemeines Bild zu gewinnen, da die expliziten Zeugnisse gerade wegen des Anstößigen des Verhaltens entstanden. Die hilfreichen Beobachtungen in diesem Beitrag bedürfen zweifelsohne noch eines Abgleichs mit archäologischen Belegen.

Eine ähnliche Thematik, wenn auch methodisch völlig anders ausgeführt, behandelt der Artikel von Koskenniemi. Man könnte gleichsam von einer zweifachen Rezeptionsgeschichte bei Philo sprechen. Einerseits behandelt Kosken-

niemi die Aufnahme antiker Dramatiker bei Philo, andererseits gelingt es ihm nachzuweisen, dass Philo sich hier an die hermeneutischen Vorgaben des Crysippos hält. Koskenniemi geht davon aus, dass Philo zahlreiche dramatische Werke und ihre Verse auswendig kannte. Im Gegensatz zu anderen Positionen hält er fest: „He was deeply commited to the world of the theatre." (147) Nach Koskenniemi hat Philo in den klassischen Werken einen Widerhall der Wahrheit der Schrift gefunden, so dass er sie in seine exegetischen Werke einbringen konnte. Es geht mithin um den rechten Gebrauch der nichtjüdischen Tradition.

Chilton bearbeitet in seinem Beitrag die Frage der unehelichen Geburt Jesu. Es handelt sich jedoch einerseits um eine rasante Darstellung und Diskussion der Methoden der Jesus-Forschung, andererseits um eine Auseinandersetzung um die Rezeption seines Buches *Rabbi Jesus. An Intimate Biography* (2000). Freilich, wer sich von der Monographie nicht überzeugen ließ, den oder die werden auch diese Ausführungen unbefriedigt lassen.

Abschließend sei auf den Beitrag von Bilde hingewiesen. Er vertritt die forschungskritische These, dass eine grundlegende Analyse der Bedeutung des Jahres 70 für das Werden des Christentums noch aussteht. Er selber geht davon aus, dass es sich bei der Zerstörung des Tempels um das einschneidende Ereignis für die Entwicklung einer sich aus dem Verbund des Judentums herauslösenden Gruppe handelt, die das Ereignis als Bestrafung des jüdischen Volkes wegen der Ablehnung und Tötung des Messias deutete: *„In the same moment as the Jesus believers formulated the idea that it was not the Romans, who – for political reasons – had crucified Jesus, but instead 'the Jews', who had killed him, they had made their choice, namely against the Jewish people they belonged to, and for an existence as a new, apolitical, purely religious society in the Roman Empire."* (59)

Allerdings wird nicht klar, warum die Jesusbewegung auf einmal diese Position vertreten haben soll. Dass Bilde davon ausgeht, die Passionsberichte seien aus politischen Gründen apologetisch gefärbt, ist weder überzeugend noch eine Erklärung.

Berlin Rainer Kampling

Fenske, Wolfgang: **Wie Jesus zum „Arier" wurde**. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt: WBG 2005. 288 S., € 59,90 ISBN: 3–534–18928–0

Wer aufgrund des Titels eine historisch-theologische Analyse des angezeigten Themas erwartet, wird enttäuscht werden. Die Bemerkung des Autors, er wolle mit seinem Buch „Anregung für den Unterricht" geben, erklärt die Anlage des Buches als knapp kommentierte Quellensammlung. Aus welchem Grund der irreführende Titel gewählt wurde, erfährt man nicht. Die Erläuterungen im 1. Teil der Arbeit, die nach dem Inhaltsverzeichnis nur einen Hauptteil hat – das Inhaltsverzeichnis ist so lieblos gestaltet wie das ganze Buch –, verstehen sich als „Überblick über die im Hauptteil genannte Literatur", ersetzen aber keine Analyse und ermöglichen kaum ein Verstehen der Texte, auf deren soziale, politische oder historische Kontextualisierung fast völlig verzichtet wird. Auch die zahlreichen Exkurse, die über das ganze Buch verstreut sind (Anfänge des rassischen Denkens; Gnostische Ansätze; Antijudaismus/Antisemitismus in der neueren Zeit; Kirchenkritik und die Gründung germanischer Gemeinschaften; Erkenntnisfähigkeit des Blutes, der Natur, der Volksseele; Vernunft; Differenzkriterium und Markuspriorität; Panthera; Die Suche nach der ursprünglichen, reinen Religion; „Gott-In-Uns"; Historische Kritik im Dienst der Ideologie; Die Vorstellung von den zwei Strömungen im Judentum; 1936/1937), bieten zwar Information, aber kaum Orientierung. Die eigentliche Leistung des Buches liegt in der Sammlung und Präsentation von 77 Texten unterschiedlicher Autoren wie Herder, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Arndt, Schleiermacher, Steiner, Lagarde, Wagner, Stoecker, Dühring, Nietzsche, Naumann und Fritsch. Mag man bei einzelnen Quellen auch fragen, ob sie wirklich in den Kontext des Themas gehören, allemal dankbar wird man für ihre Verfügbarkeit sein. Kurz gesagt stellt das Buch eine verdienstvolle Textsammlung als Arbeitsgrundlage etwa für ein universitäres Seminar dar, von der eigentlich zu leistenden Arbeit entbindet es nicht.

Berlin Rainer Kampling

Kurzrezensionen

Kausales Denken. Philosophische und psychologische Perspektiven, hg. v. Daniela Bailer-Jones / Monika Dullstein / Sabina Pauen. – Paderborn: Mentis 2007. 164 S., kt € 28,00 ISBN: 978–3–89785–593–9

Hatte Aristoteles Kausalität noch als Prinzip *a priori* aufgefasst und mit einem finalistischen Index versehen (Zielursächlichkeit), so hat sich seit Beginn des naturwissenschaftlichen Zeitalters primär ein Ursache-Wirkungs-Verständnis durchgesetzt. Hume schließlich hat der Kausalität einen Evidenzcharakter abgesprochen.

Der vorliegende Sammelband befasst sich primär mit der Gelenkstelle, die finale mit kausaler Ursächlichkeit verbindet. Entsprechend verbinden die beiden Hauptabschnitte kausales Denken a) mit Mechanismen, b) mit Handlungen. Die Darstellungen reichen von der Geschichte des Mechanismus (Peter McLaughlin) über Fragen nach Freiheit oder Determiniertheit von Handlungen (Michael Pauen) bis zur Kognitionsforschung an Säuglingen (Sabina Pauen / Birgit Träuble). Im Zusammenhang mit der Frage nach der Willensfreiheit liegt die Gefahr von Zirkelschlüssen auf der Hand, da zu klären ist, ob der freie Wille Bedingung für Handlungen ist, die sich kausale Prinzipien zunutze machen, oder, umgekehrt, ob die Illusion des freien Willens kausal und naturgeschichtlich bedingt ist. Ist also das Denken kausal bedingt, oder bedingt es unsere Auffassungen von Kausalität? Damit ist die Frage nach kausalem *Denken* in der Mitte derzeitiger Determinismusdebatten angesiedelt.

Insgesamt eröffnen die Beiträge Perspektiven, die einigen Aufschluss versprechen, doch werden sie das Versprechen nur einhalten können, wenn sie in den größeren Rahmen moderner erkenntnistheoretischer und anthropologischer Diskurse eingebettet werden. Jo. B.

Bauks, Michaela: **Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs**. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Psalm 22. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2004. 198 S. (SBS, 203), kt € 24,90 ISBN: 3–460–03034–8

Psalm 22 kommt innerhalb der inner-alttestamentlichen Rezeptionsgeschichte eine sehr dichte Intertextualität zu. Die 2003 in Straßburg akzeptierte Habil.schrift kümmert sich daher weniger um die komplexe Redaktionsgeschichte des Psalms, konzentriert sich vielmehr auf seine psychologische bzw. anthropologisch-biografische Interpretation. Deren drei Schwerpunkte sind das Klage-Erlösungs-Paradigma, der Stimmungsumschwung des Psalms sowie die Freundklage, die sich aus der ambivalenten Deutung des menschlichen Gegenübers des Beters im Freund-Feind-Verhältnis ergibt. Aufgrund gerade dieser Beobachtung bieten sich die Freundklagen des Ijobbuchs als Vergleichstexte an. Die Streitgespräche zwischen Ijob und seinen Freunden – Dialoggegnern – führen letztlich zur Vereinzelung des Leidenden.

Bei Ijob wie auch in Psalm 22 dienen die Auseinandersetzungen und Klagen letztlich der Klärung des Verhältnisses des Beters zu Gott. Von ihm nur kann die Wiederherstellung des Gemeinschaftsverhältnisses sowie Trost und Klärung der Situation des Leidenden im Gewinn eines neuen Gottesverhältnisses erwartet werden.

Die gut lesbare und sich auf einen Text fokussierende Studie nimmt, von diesem ausgehend, noch viele weitere Texte aus Bibel und altorientalischem Umfeld zur Erläuterung in den Blick, wobei die Beobachtungen dieser Einzeluntersuchungen nicht immer so zusammengeführt werden, dass der Gewinn zum Verständnis von Psalm 22 deutlich wird. C. B.

Buckenmaier, Achim: **Moses**. Geschichte einer Rettung. – Augsburg: St. Ulrich Verlag 2005. 159 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–936484–55–4

Eigentlich müsste dieses Buch eher „Exodus" betitelt werden, stehen doch v. a. die Ereignisse des Zugs der Israeliten im Mittelpunkt. So hat B. es sich zur Aufgabe gemacht, nicht nur die Geschichte des Exodus für ein breites Publikum nachzuerzählen, wobei er biblische Leerstellen mit Midraschim und Talmud „auffüllt", sondern auch wesentliche theologische Inhalte anhand dieser Beziehungsgeschichte zwischen JHWH und seinem Volk zu erläutern. Nachdem er zu Beginn in aller Kürze in die Lebenswelt des alten Orients eingeführt hat, dient ihm z. B. die Rettung am Schilfmeer zu einer allgemeinen Deutung des biblischen Wunderverständnisses. Im Folgenden erläutert B. die theologischen Begriffe Gottesvolk und Erwählung, bis er schließlich anhand der Gabe der Zehn Gebote und der Erzählung vom goldenen Kalb versucht, das Wesen Gottes zu skizzieren und den Exodus – den Weg JHWHs mit Israel – als Beispiel heutigen Glaubenslebens auszuweisen. Neben allen Stärken, die dieses Buch zu einem für ein breites Publikum empfehlbaren macht, lassen sich doch einige inhaltliche Schwächen nicht übersehen, wenn etwa archäologische Erkenntnisse (68ff), exegetische Ergebnisse (85) oder aber komplexe theologische Fragestellungen wie die der Ablösung der jüdischen Gesetzesobservanz durch die christliche Nachfolge Jesu (so auf S. 153) zwar angesprochen, aber dann allzu schnell abgehandelt bzw. übergangen werden. C. B.

Cassidy, Richard J.: **Four Times Peter**. Portrayals of Peter in the Four Gospels and at Philippi. – Collegeville (MN): Liturgical Press 2007. 154 S. (Interfaces), brosch € 15,95 ISBN: 978–0–8146–5178–0

Im Zentrum der Studie von Richard Cassidy steht die Figur des jesuanischen „Meisterschülers" Petrus. Der Vf. untersucht auf der Basis der Methoden des „narrative criticism" die Charakterisierung dieses Jüngers in den vier kanonischen Evangelien. Seine These: In allen vier Jesusgeschichten wird Petrus für die Leserinnen und Leser überaus positiv und vorbildlich dargestellt (12). Dazu untersucht er die einschlägigen Perikopen innerhalb der Evangelien in der Reihenfolge Mk, Lk, Mt, Joh. Diese Reihung hat, so der Vf., nichts mit der Entstehungszeit der Evangelien zu tun, sondern verdankt sich dem Portrait des Petrus in diesen Schriften, das bei Mk noch relativ „sparse" (10) ausfalle und in den anderen Evangelien zunehmend komplexer werde. Eher spekulativ mutet Kap. 6 der Untersuchung an: Hier versucht der Vf. die Rezeption des Petrusbildes der vier Evangelien in der paulinischen Gemeinde in Philippi im ausgehenden 1. Jh. n. Chr. nachzuzeichnen. Ein hilfreicher Appendix, der die Worte des Petrus in den vier Evangelien auflistet, sowie Endnoten, Literaturverzeichnis und ausführliche Register beschließen die Studie, die einen anregenden Beitrag zur Erforschung der Petrusfigur liefert. M. La.

Fuß, Barbara: **Neutestamentliches Griechisch.** Ein Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 160 S. (UTB, 2910), br. € 13,90 ISBN: 978–3–8252–2910–8

Ein Vademecum der besonderen Sorte legt Barbara Fuß in ihrem „Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre" des neutestamentlichen Griechisch vor: gedacht für alle Studierenden der Theologie, die sich mit dem Erlernen des Griechischen herumschlagen müssen. Das schmale Bändchen kombiniert Wortkunde und Grammatik. In doppelseitigen Lehreinheiten ist jeweils die linke Seite den Vokabeln gewidmet. Zu bestimmten Grammatikthemen werden alle Wörter des griechischen Neuen Testaments, die mehr als zehnmal vorkommen, sowie alle theologisch bedeutsamen Begriffe aufgeführt. Dabei werden Wortfamilien kenntlich gemacht (bei κατοικέω z. B. wird auf οἶκος verwiesen) und Gegensatzbegriffe aufgeführt (zu ἀγνοέω z. B. wird γιγνώσκω angegeben). Die deutschen Bedeutungen, die angegeben werden, orientieren sich am Wörterbuch von W. Bauer / K. und B. Aland (^{6}1988). Auf der jeweils rechten Seite wird die Formenlehre in übersichtlichen Tabellen dargestellt, ergänzt durch entsprechende Beispielsätze aus dem Neuen Testament. Insgesamt also ein äußerst hilfreiches Kompendium des neutestamentlichen Griechisch für alle, die beim Erstkontakt mit der griechischen Sprache den Überblick zu verlieren drohen, und für alle, die sich (wieder) schnell einen Überblick verschaffen wollen. M. E.

Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 110 S., brosch. € 7,90 ISBN: 978–3–451–29869–1

Noch selten hat ein in unseren Tagen entstandenes Buch derart umfänglich die Produktion weiterer Publikationen angeregt wie das Jesusbuch Papst Benedikts XVI. Das vorliegende Sammelwerk widmet sich im Zuge dieses „Stromes" von Auseinandersetzungen mit der ratzingerschen Sicht des historischen Jesus von Nazaret diesem „Ereignis" (11). Dabei legt der Hg. in seinem hinführenden Beitrag einen ersten Pfad zum Verständnis der Leitideen des päpstlichen Buches und vergleicht es mit anderen Beiträgen der historischen Jesusforschung. Unter der Überschrift „Durchblicke" finden sich sodann vier Beiträge, die das besondere Eigengepräge dieses Sammelwerkes ausmachen und das Jesusbuch aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten: Zu Wort kommen ein katholischer Christ (Christoph Kardinal Schönborn), ein Christ aus reformierter Tradition (Gottfried Wilhelm Locher), der griechisch-orthodoxe Patriarch von Konstantinopel (Bartholomaios I.) und ein jüdischer Rabbiner (Jacob Neusner). Unter „erschließender" Perspektive präsentiert schließlich Christina Kalloch praktisch-theologische Zugangsschlüssel zum Lesen des ratzingerschen Jesusbuches. M. La.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Heinrichstr. 78/B, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstr. 61, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn;
Akad. Rat Dr. Guido Hunze, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. em. Dr. Rainer Koltermann †;
Markus Lau, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, D-56174 Vallendar;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Monika Renz, Rorschacher Strasse 95, CH-9007 St. Gallen;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
PD Dr. med. Jann E. Schlimme, Carl-Neuberg-Str. 1, D-30623 Hannover;
Dr. Marco A. Sorace, Behrenstr. 38, 40233 Düsseldorf;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Andrea Taschl-Erber, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien;
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19, D- 54296 Trier;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, D-65835 Liederbach;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;

Impressum

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

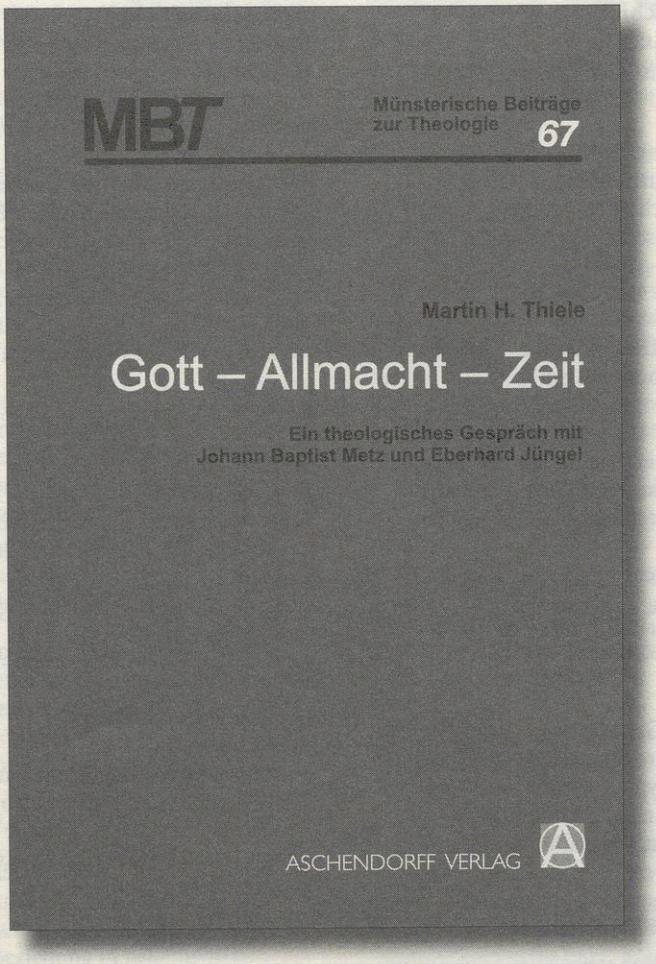
Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2009
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

© 2009 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

Münsterische Beiträge zur Theologie



Martin H. Thiele

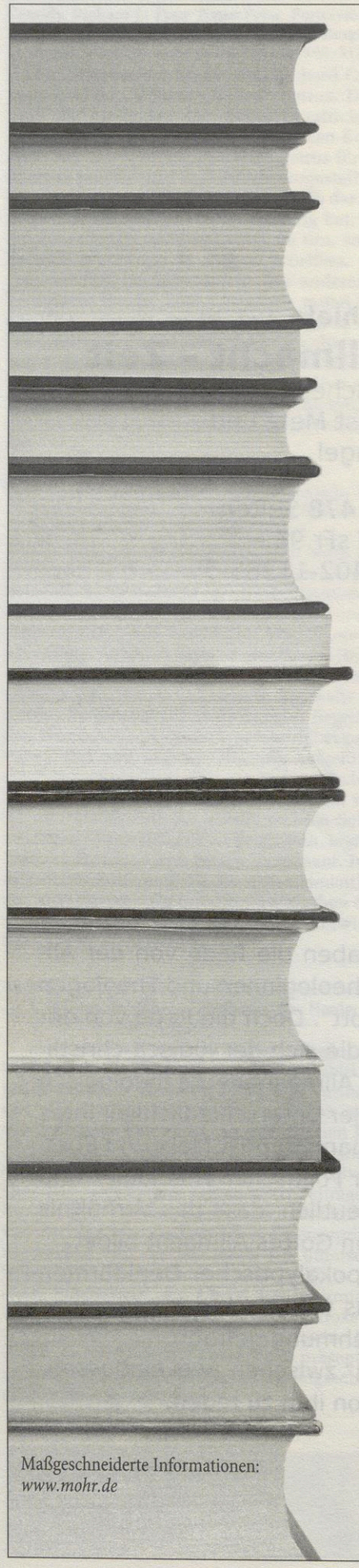
Gott – Allmacht – Zeit

Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel

2009, X und 478 Seiten,
geb. 55,– € / sFr 94,–
ISBN 978-3-402-11365-3

Die vielfältigen Erfahrungen des Leidens (in) der Welt haben die Rede von der Allmacht Gottes zunehmend problematisiert. Nicht wenige Theologinnen und Theologen plädieren daher für einen „Abschied vom allmächtigen Gott". Doch die Rede von der Allmacht Gottes bleibt unverzichtbar für eine Theologie, die sich der jüdisch-christlichen Tradition verpflichtet weiß. Der Frage, wie von Gottes Allmacht heute theologisch verantwortet gesprochen werden kann, haben sich – bei aller Unterschiedlichkeit ihres Grundansatzes und der theologischen Konsequenzen – Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel gestellt. Die Gegenüberstellungen von „Neuer Politischer Theologie" und dezidierter Offenbarungs- und Kreuzestheologie macht deutlich, dass das Verhältnis von Gott und Zeit den Hintergrund der jeweiligen Rede von Gottes Allmacht bildet.
Aus diesem Grunde fragt der Autor nach der Relevanz apokalyptischer Denkformen in den jeweiligen theologischen Ansätzen. Darüber hinaus wird nach der generellen Rezeptionsfähigkeit apokalyptischer Zeit- und Weltwahrnehmung gefragt.
So entsteht ein spannender und spannungsreicher „Dialog" zwischen zwei einflussreichen und bedeutsamen Versuchen, Gott zu denken und von ihm zu reden.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Neu bei Mohr Siebeck

Hans Dieter Betz
Paulinische Theologie und Religionsgeschichte
Gesammelte Aufsätze V
2009. XII, 259 S. ISBN 978-3-16-149435-2
Ln € 89,–

Johannes Helmrath
Wege des Humanismus
Studien zu Techniken und Diffusion der Antike-Leidenschaft im 15. Jahrhundert
2009. Ca. 350 S. (SMHR). ISBN 978-3-16-150047-3 Ln ca. € 95,– (Oktober)

Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung
Hrsg. v. Christoph Markschies u. Jens Schröter unter Mitarb. v. Andreas Heiser
7., völlig neu bearbeitete Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher weitergeführten Sammlung
I. Band: Evangelien und Verwandtes
7. völlig neu bearb. A. 2009. Ca. 950 S.
ISBN 978-3-16-149951-7 fBr ca. € 50,–;
ISBN 978-3-16-150087-9 Ln ca. € 125,–
(November)

Orakel und Gebete
Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit
Hrsg. v. Markus Witte und Johannes F. Diehl
2009. Ca. 270 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-150044-2 fBr ca. € 55,– (Oktober)

Izaak J. de Hulster
Iconographic Exegesis and Third Isaiah
2009. XV, 353 S. (FAT II/36).
ISBN 978-3-16-150029-9 fBr € 69,–

Stephen B. Chapman
The Law and the Prophets
A Study in Old Testament Canon Formation
2000; Unrev. Paperb. Ed. 2009. XVII, 356 S.
(FAT 27). ISBN 978-3-16-149973-9 fBr € 49,–

Bernhard Maier
William Robertson Smith
His Life, his Work and his Times
2009. VIII, 341 S. (FAT 67).
ISBN 978-3-16-149995-1 Ln € 89,–

Barbara Aland
Was ist Gnosis?
Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie
2009. XV, 434 S. (WUNT 239).
ISBN 978-3-16-149967-8 Ln € 119,–

Andreas Lindemann
Die Evangelien und die Apostelgeschichte
Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte
2009. Ca. 440 S. (WUNT 241).
ISBN 978-3-16-150041-1 Ln ca. € 110,– (August)

Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen
Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters
Hrsg. v. Jörg Frey, Jens Herzer, Martina Janßen u. Clare K. Rothschild, unter Mitarb. v. Michaela Engelmann
2009. Ca. 800 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150042-8 Ln ca. € 130,– (August)

Le Jour de Dieu
Der Tag Gottes
5. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 11.–13. September 2006 in Uppsala
Hrsg. v. Anders Hultgård u. Stig Norin
2009. Ca. 260 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150068-8 Ln ca. € 90,– (September)

Jenseits von Indikativ und Imperativ
Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik. Band I / Contexts and Norms of New Testament Ethics. Volume I
Hrsg. v. Friedrich W. Horn u. Ruben Zimmermann
2009. XIII, 386 S. (WUNT 238).
ISBN 978-3-16-149997-5 Ln € 99,–

Paul A. Holloway
Coping with Prejudice
1 Peter in Social-Psychological Perspective
2009. Ca. 290 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-149961-6 Ln ca. € 85,– (September)

Knut Backhaus
Der sprechende Gott
Gesammelte Studien zum Hebräerbrief
2009. VIII, 344 S. (WUNT 240).
ISBN 978-3-16-150027-5 Ln € 89,–

Jeremy W. Barrier
The Acts of Paul and Thecla
A Critical Introduction and Commentary
2009. Ca. 260 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-149998-2 fBr ca. € 55,–
(September)

Mikael Tellbe
Christ-Believers in Ephesus
A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective
2009. X, 363 S. (WUNT 242).
ISBN 978-3-16-150048-0 Ln € 89,–

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Stefan Nordgaard Svendsen
Allegory Transformed
The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews
2009. Ca. 290 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149968-5 fBr ca. € 60,– (September)

Ksenija Magda
Paul's Territoriality and Mission Strategy
Searching for the Geographical Awareness Paradigm Behind Romans
2009. XI, 215 S. (WUNT II/266). ISBN 978-3-16-149990-6 fBr € 59,–

Simon Lee
Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation
A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings
2009. XI, 244 S. (WUNT II/265). ISBN 978-3-16-150003-9 fBr € 59,–

Wayne Coppins
The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul
With Special Reference to the ›German‹ Tradition
2009. XIV, 218 S. (WUNT II/261). ISBN 978-3-16-149969-2 fBr € 59,–

Kult und Macht
Religion und Herrschaft im syro-palästinischen Raum Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit
Hrsg. v. Anne Lykke u. Friedrich Schipper
2009. Ca. 260 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-150067-1 fBr ca. € 65,– (Dezember)

Jesper Tang Nielsen
Die kognitive Dimension des Kreuzes
Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium
2009. XIII, 335 S. (WUNT II/263). ISBN 978-3-16-150017-6 fBr € 69,–

Ursula Reutter
Damasus, Bischof von Rom (366–384)
Leben und Werk
2009. XI, 567 S. (STAC 55). ISBN 978-3-16-149848-0 fBr € 89,–

Kim Apel
Predigten in der Literatur
Homiletische Erkundungen bei Karl Philipp Moritz
2009. Ca. 580 S. (PThGG). ISBN 978-3-16-150035-0 fBr ca. € 75,– (September)

Benjamin Gleede
Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos
Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos
2009. XIV, 546 S. (STAC 54). ISBN 978-3-16-150043-5 fBr € 89,–

Cornutus
Die Griechischen Götter
Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen
Hrsg. v. Heinz-Günther Nesselrath, eingel., übers. u. m. interpretierenden Essays vers. v. Fabio Berdozzo, George Boy-Stones, Hans-Josef Klauck, Ilaria Ramelli und Alexei Zadorojnyi
2009. X, 259 S. (SAPERE XIV). ISBN 978-3-16-150071-8 Br € 29,– ISBN 978-3-16-150072-5 Ln € 49,–

Dorothea Wendebourg
Essen zum Gedächtnis
Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation
2009. VIII, 268 S. (BHTh 148). ISBN 978-3-16-149970-8 Ln ca. € 79,–

Hauptwerke der Systematischen Theologie
Ein Studienbuch
Hrsg. v. Rebekka A. Klein, Christian Polke u. Martin Wendte
2009. Ca. 375 S. (UTB Kleine Reihe 3291). ISBN 978-3-8252-3291-7 Broschur ca. € 17,– (September)

Christoph Seibert
Religion im Denken von William James
Eine Interpretation seiner Philosophie
2009. Ca. 420 S. (RPT). ISBN 978-3-16-150022-0 fBr ca. € 80,– (September)

Dorothea Glöckner
Das Versprechen
Studien zur Verbindlichkeit menschlichen Sagens in Søren Kierkegaards Werk *Die Taten der Liebe*
2009. XI, 236 S. (RPT 39). ISBN 978-3-16-149966-1 fBr € 59,–

Dorothea M. Salzer
Die Magie der Anspielung
Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza
2009. Ca. 500 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-150046-6 Ln ca. € 115,– (September)

Avi Avidov
Not Reckoned among Nations
The Origins of the So-Called »Jewish Question« in Roman Antiquity
2009. Ca. 230 S. (TSAJ 128). ISBN 978-3-16-150021-3 Ln ca. € 75,– (August)

Übersetzung des Talmud Yerushalmi
Hrsg. v. Martin Hengel, Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker und Frowald G. Hüttenmeister
III. Seder Nashim. Traktat 3: Ketubbot – Eheverträge
Übers. v. Matthias Morgenstern
2009. Ca. 540 S. ISBN 978-3-16-150049-7 Ln ca. € 135,– (August)

Jewish Identities in Antiquity
Studies in Memory of Menaham Stern
Ed. by Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz
2009. Ca. 430 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-150030-5 Ln ca. € 100,– (September)

Detlef Pollack
Rückkehr des Religiösen?
Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II
2009. Ca. 360 S. ISBN 978-3-16-150015-2 fBr ca. € 30,– (September)

Renate Schulze
Justus Henning Böhmer und die Dissertationen seiner Schüler
Bausteine des *Ius Ecclesiasticum Protestantium*
2009. X, 213 S. (JusEccl 90). ISBN 978-3-16-149962-3 Ln € 49,–

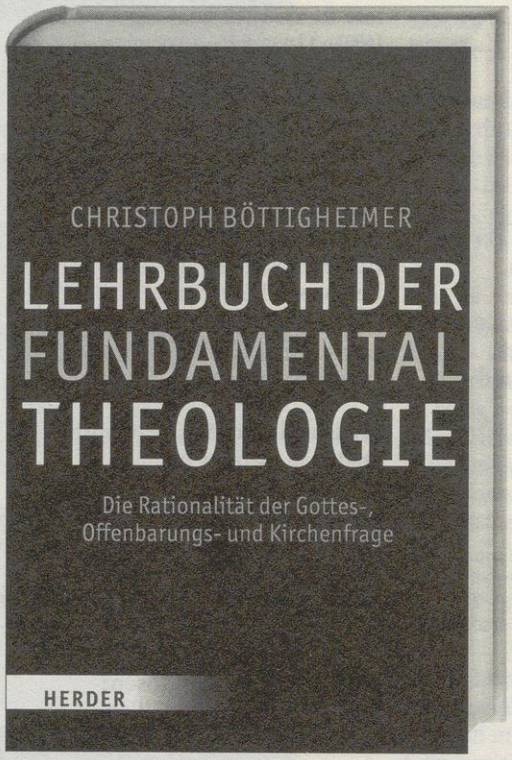
Hendrik Munsonius
Die juristische Person des evangelischen Kirchenrechts
2009. XV, 154 S. (JusEccl 89). ISBN 978-3-16-149963-0 Ln € 44,–

Reinhold Zippelius
Staat und Kirche
Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart
2., neu bearb. A. 2009. XII, 191 S. ISBN 978-3-16-150016-9 fBr € 19,–



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Neue Grundlagenwerke



Christoph Böttigheimer
Lehrbuch der Fundamentaltheologie
Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage
736 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 58,– /SFr 93.90 /€[A] 59,70
ISBN 978-3-451-32259-4

Das Lehrbuch stellt die wesentlichen Inhalte aller Traktate der Fundamentaltheologie und deren aktuellen Diskussionsstand dar. In verständlicher Sprache legt der Autor die Fundamentaltheologie als Grundwissenschaft innerhalb der theologischen Disziplinen dar und behandelt die großen Themengebiete Religion und Religionskritik, Offenbarung und Kirche. Ein grundlegendes Werk für das theologische Studium.



Josef Römelt | Christliche Ethik in moderner Gesellschaft
Band 2: Verantwortungsbereiche
448 Seiten | Paperback **€ 22,– /SFr 37.90 /€[A] 22,70**
ISBN 978-3-451-29995-7

»Christliche Ethik in moderner Gesellschaft« gibt in einfacher Weise einen Überblick über die Fragestellungen, die die Theologische Ethik heute bewegen; es werden Antworten vorgestellt und diskutiert, die die Moraltheologie zu geben versucht. Der vorliegende Band 2 widmet sich den ethischen Verantwortungsbereichen, v.a. Medizinethik, Sexual- bzw. Beziehungsethik, ökologische Ethik sowie Gesellschafts- und Kulturethik, Kirche und Ökumene, und schließt das Werk ab.

Bereits erschienen: Band 1 | Grundlagen
ISBN 978-3-451-29895-0

HERDER
Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

ftheol

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

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

Nummer 5 | 2009 | 105. Jahrgang

Freiheit wagen. Jürgen Habermas und die Moderne (Magnus Striet) . . . . . Sp. 353

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 363

Weimar, Peter: Studien zur Priesterschrift (Walter Groß)

Berges, Ulrich: Jesaja 40–48 (HThKAT) (Otto Kaiser)

„Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ilona Riedel-Spangenberger / Erich Zenger (Matthias Blum)

Konradt, Matthias: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (Hans-Georg Gradl)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 371

Lohse, Eduard: Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge (Stefan Schreiber)

Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, hg. v. Andreas Merkt (Michaela Puzicha)

Chazan, Robert: The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500 (Rainer Kampling)

Leppin, Volker: Martin Luther (Wolfgang Thönissen)

Hamm, Berndt / Welker, Michael: Die Reformation. Potentiale der Freiheit (Volker Leppin)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 379

The Cambridge History of Judaism: Vol. 4: Late Roman-Rabbinic Period, hg. v. Steven T. Katz (Rainer Kampling)

Krief, Hervé: Les grands courants de la spiritualité juive (Jutta Koslowski)

Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. v. Gregor Maria Hoff / Hans Waldenfels (Hans Zirker)

Klieber, Rupert / Stowasser, Martin: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Michael Biehl)

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884–1945 (Michael von Brück)

Pilosophie . . . . . Sp. 385

Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise (Margit Wasmaier-Sailer)

Richter, Paul: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin (Matthias Vonarburg)

Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (Albert Franz)

Müller, Wolfgang Erich: Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung (Wolfgang Baum)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 394

Werbick, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre (Susanne Hegger)

Thiede, Werner: Theologie und Esoterik. Eine gegenseitige Herausforderung (Gunther Wenz)

Hercsik, Donath: Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes (Klaus von Stosch)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 400

Schmälzle, Udo F.: Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum (Klaus Baumann)

Lämmermann, Godwin: Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen – Theorien – Themen (Tobias Kläden)

Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames (Richard Hartmann)

Kinnen, Michael: Gott in Einsdreißig – ‚Fides et Radio'. Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio (Stefan Böntert)

Spiritualität . . . . . Sp. 409

Biser, Eugen / Heinzmann, Richard: Mensch und Spiritualität. Eugen Biser und Richard Heinzmann im Gespräch (Wolfgang Müller)

Renz, Monika: Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur (Hans Kessler)

Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Dietlind Langner / Marco A. Sorace / Peter Zimmerling

Mystik – Herausforderung und Inspiration. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbick (Siegfried Kleymann)

Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, hg. v. Benedikt Kranemann / Gotthard Fuchs / Joachim Hake (Stephan Winter)

Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste. Spiel vor Gott – die Liturgie, Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön sein? (Horst Schwebel)

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen Sp. 420

Stow, Kenneth: Jewish dogs. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter (Rainer Kampling)

Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebigkeit' und ‚Rekonfessionalisierung', hg. v. Peter Neuner / Brigitta Kleinschwärzer-Meister (Michael Kappes)

Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam: Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Hans Zirker)

Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber / Abdullah Takim (Christian Heller)

Tautz, Monika: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Mensch und Ethos im Islam und Christentum (Hansjörg Schmid)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Bibliographie . . . . . Sp. 435

Freiheit wagen. Jürgen Habermas und die Moderne

Von Magnus Striet

Als Papst Benedikt XVI. in seine Enzyklika *Spe Salvi* ein Zitat Theodor W. Adornos aus dessen *Negative Dialektik* hatte einfließen lassen, ließ dies eine für geistesgeschichtliche Vorgänge sensible Öffentlichkeit aufmerken. Denn bezogen auf die übliche Praxis päpstlicher Zitation war dies ein ungewöhnlicher Vorgang. Die Mutmaßung eines Zugehens auf die Moderne stand im Raum. Allerdings lohnt es sich, die markante Nuancenverschiebung zu registrieren, die Benedikt XVI. dem Zitat durch die Einbettung in die Logik seines Denkens gibt. Dass Benedikt XVI. der Metaphysik nicht den Abschied gibt, überrascht nicht. Auch bei Adorno findet sich keine einfache Verabschiedung. Und dennoch ist der Metaphysikdiskurs bei ihm völlig anders gelagert. Um nicht einem Denken Vorschub zu leisten, welches sich auf die „bloße Faktizität als das einzig zu Erkennende und darum zu Akzeptierende" beschränkt, sei, so jedenfalls Adorno, „Universalgeschichte […] zu konstruieren" und – so fügt er zugleich hinzu – „zu leugnen." Leugnete man sie nicht, würde man die „Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden Weltplans zum Besseren" aufrechterhalten, würde man „nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen" zynisch werden. In diesem Zusammenhang fällt das von Benedikt XVI. aufgenommene Zitat: „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe."[1] Während es freilich für Adorno Solidarität mit der Metaphysik nur noch „im Augenblick ihres Absturzes"[2] geben kann, er sich aber zugleich scharf dagegen wendet, die Wahrheitsfrage zu sistieren oder auch die religiösen Traditionen nur noch funktional als Gesellschaftskitt in Dienst nehmen

[1] Theodor W. Adorno: Negative Dialektik (Gesammelte Schriften 6), Darmstadt: WBG 1998, 314.

[2] Ebd., 400.

ZIDV

zu wollen[3], drängt Benedikt XVI. in seiner Hoffnungsenzyklika eben unter Zitation Adornos mit dem Verweis auf den realen Verlauf der Geschichte darauf, die menschliche Vernunft solle, ja müsse sich in einem transzendenten Grund festmachen.[4] Ohne Gott keine Moral, so Benedikt XVI., ohne dass das Gewissen sich in Gott verankert, sich von ihm her versteht und gründet, spreizt sich der Mensch zum alleinigen Maßstab auf, was in die Willkür führe. Vor diesem Hintergrund versteht sich auch, wie Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., wie er in einem weiten geistesgeschichtlichen Bogen in der Regensburger Vorlesung vorführt, das Dilemma der Vernunft begreift: Seit dem Nominalismus des 14. Jh.s über die Reformation und sich dann fortsetzend in der Philosophie Kants sei die notwendige Synthese von Glaube und Vernunft aufgebrochen, mit entsprechenden Konsequenzen für die Ethik. Und so versteht sich auch, warum er immer wieder davon spricht, die menschliche Vernunft müsse sich reinigen lassen[5], ohne Christologie könne es keine Moral geben.[6]

I.

In seiner Würdigung zum 80. Geburtstag hat Thomas Assheuer Jürgen Habermas den „Vorwärtsverteidiger" genannt. Seine Bücher verteidigten den „Geist der Moderne"[7]. Präziser kann man die ‚Figur Habermas' nicht auf den Begriff bringen. Deshalb wird man die denkwürdige Begegnung zwischen ihm und dem damaligen Kurienkardinal Ratzinger auch nur mit äußerster Zurückhaltung auf Konsensvermutungen zwischen den beiden festlegen dürfen.[8] Übereinstimmung zwischen den beiden bezogen auf das Thema „vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates" herrschte lediglich in dem Punkt, dass faktisch religiöse Ressourcen bis heute kulturell präsent sind und in den Öffentlichkeiten der Gesellschaften ihre Bedeutung entwickeln. Und wie andernorts auch bestreitet H. entgegen atheistischen Hardlinern der Gegenwart – die zudem dazu neigen, einer strikten Naturalisierung des Geistes das Wort zu reden[9] – religiösen Überzeugungen keineswegs a priori, sie könnten ihre kognitiven Ansprüche prinzipiell nicht rational einsichtig machen.

Allerdings insistiert H. im Gespräch mit R. wie bereits zuvor in der Paulskirchenrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels darauf, dass selbst wenn das „egalitäre Vernunftrecht [...] religiöse Wurzeln" habe, die „vernunftrechtliche Legitimation von Recht und Politik [...] sich aus längst profanisierten Quellen der religiösen Überlieferung" speise.[10] Diese historischen Zusammenhänge sind bei H. unbestritten. Jedenfalls „wir als Europäer" könnten Begriffe „wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation" nicht ernstlich verstehen, „ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen."[11]

Der Verlag Suhrkamp hat anlässlich des Geburtstages von Jürgen Habermas jetzt eine fünfbändige Studienausgabe herausgebracht, deren Textauswahl nicht nur auf H. selbst zurückgeht, sondern deren Bände jeweils von ihm selbst ausführlich eingeleitet werden. Die Einleitungen rekonstruieren die Genese der jeweiligen Texte und verorten ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Debattenlage. Von daher bieten diese Bände einen ausgesprochen interessanten Einblick in das H.sche Denkuniversum. Thematisch gliedern sich die Bände wie folgt: Bd 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, Bd 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Bd 3: Diskursethik, Bd 4: Politische Theorie und Bd 5: Kritik der Vernunft. Dass angesichts des inzwischen gewaltig gewachsenen Werkes von H. nicht alle, nicht einmal alle thematisch einschlägigen Texte in diese Ausgabe aufgenommen werden konnten, versteht sich schon beinahe von selbst.

H. hat das radikal geschichtliche Denken des Christentums[12], seinen konstitutiven Bezug auf eine sich durch Kontingenz auszeichnende Geschichte, klar im Blick. Aber selbst wenn es für H. diese unverkennbaren historischen Wurzeln gibt, so bleibt für ihn doch auch entschieden, dass unter Diskursbedingungen der philosophischen Moderne – nach der Religionskritik, nach der Entwertung der „spezifische[n] Klasse von Argumenten, deren sich die Metaphysik bedient hatte", durch Kant[13] – der Grund moralischen Wollens in keiner anderen Instanz als dem nach möglichster Autonomie strebenden Sub-

[3] Vgl. ebd., 365f: „Von aller Schmach, die mit Grund der Theologie widerfuhr, ist die ärgste das Freudengeheul, in welches die positiven Religionen über die Verzweiflung der Ungläubigen ausbrechen. Nachgerade stimmen sie bei jeder Gottesleugnung ihr Tedeum an, weil sie wenigstens Gottes Namen gebraucht. Wie in der von sämtlichen Bevölkerungen der Erde geschluckten Ideologie die Mittel die Zwecke usurpieren, so usurpiert in der auferstandenen Metaphysik von heutzutage das Bedürfnis das, was ihm mangelt. Der Wahrheitsgehalt des Absenten wird gleichgültig; sie behaupten es, weil es gut für den Menschen sei. Die Anwälte von Metaphysik argumentieren einig mit dem von ihnen verachteten Pragmatismus, der a priori Metaphysik auflöst."

[4] Benedikt XVI.: Spe salvi, Nr. 23: „Ja, Vernunft ist die große Gottesgabe an den Menschen, und der Sieg der Vernunft über die Unvernunft ist auch ein Ziel des christlichen Glaubens. Aber wann herrscht die Vernunft wirklich? Wenn sie sich von Gott gelöst hat? Wenn sie für Gott blind geworden ist? Ist die Vernunft des Könnens und des Machens schon die ganze Vernunft? Wenn der Fortschritt, um Fortschritt zu sein, des moralischen Wachsens der Menschheit bedarf, dann muß die Vernunft des Könnens und des Machens ebenso dringend durch die Öffnung der Vernunft für die rettenden Kräfte des Glaubens, für die Unterscheidung von Gut und Böse ergänzt werden. Nur so wird sie wahrhaft menschliche Vernunft. Sie wird menschlich nur, wenn sie dem Willen den Weg zeigen kann, und das kann sie bloß, wenn sie über sich hinaussieht." Vgl. jetzt auch ders., Caritas in veritate, Nr. 9: „Nur mit der *vom Licht der Vernunft und des Glaubens erleuchteten Liebe* ist es möglich, Entwicklungsziele zu erreichen, die einen menschlicheren und vermenschlichenderen Wert besitzen."

[5] Vgl. Klaus Müller: Die Vernunft, die Moderne und der Papst. In: StZ 227 (2009), 291–306.

[6] Joseph Ratzinger: Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg i. Br.: Herder 1991, 142f: „Man kann die Moral nicht von der Christologie ablösen, weil man sie nicht von Sühne und Vergebung trennen kann."

[7] Thomas Assheuer: Der Vorwärtsverteidiger. In: Die Zeit Nr. 25, 10. 6. 2009.

[8] **Habermas**, Jürgen / **Ratzinger**, Joseph: **Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion**. Mit einem Vorwort hg. v. F. Schuler. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 64 S., kt € 9,95 ISBN 3–451–28869–9. In seinem Beitrag „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates" hat J. Ratzinger zu der vielzitierten Formulierung gegriffen, dass das „Instrument" des Naturrechtes, mit dem die katholische Kirche „in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft" appelliere „und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen Gesellschaft" suche, „leider stumpf geworden" sei: Die Idee des Naturrechts setze „einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinandergreifen, die Natur selbst vernünftig" sei (50). Im Gespräch mit H. rekurrierte R. zwar nicht auf dieses Instrument, man kann aber nur schließen: aus pragmatischen Gründen nicht. Denn um dieses Instrument einsetzen zu können, wäre zuvor die Möglichkeit einer Metaphysik zu diskutieren, in deren Begriffssystem sich die Natur als vernünftig ausweisen ließe. In anderem Kontext spricht J. Ratzinger / Benedikt XVI. denn auch von einer schöpferischen Vernunft. Vgl. hierzu ausführlicher Magnus Striet: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne. In: Peter Hünermann (Hg.): Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236). Freiburg i. Br.: Herder 2009, 175–205. Zum Münchener Akademiegespräch vgl. auch sehr eindrucksvoll H. Schnädelbach: In der Höhle des Löwen. Zur Diskussion zwischen Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas. Ein Nachtrag. In: ders.: Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften. Frankfurt a. M.: Fischer 2009, 147–152.

[9] Vgl. dazu kritisch Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede des deutschen Buchhandels. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 17: „Der Fluchtpunkt dieser Naturalisierung des Geistes ist ein wissenschaftliches Bild vom Menschen in der extensionalen Begrifflichkeit von Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie, das auch unser Selbstverständnis vollständig entsozialisiert. Das kann freilich nur gelingen, wenn die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins und die Normativität unseres Handelns in einer solchen Selbstbeschreibung ohne Rest aufgehen. [...] Wenn man beschreibt, wie eine Person etwas getan hat, was sie nicht gewollt hat und was sie auch nicht hätte tun sollen, dann *beschreibt* man sie – aber eben nicht so wie ein naturwissenschaftliches Subjekt. Denn in die Beschreibung von Personen gehen stillschweigend Momente des vorwissenschaftlichen Selbstverständnisses von sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein. Wenn wir einen Vorgang als die Handlung einer Person beschreiben, wissen wir beispielsweise, dass wir etwas beschreiben, das nicht nur wie ein Naturvorgang *erklärt*, sondern ggf. auch *gerechtfertigt* werden kann. Im Hintergrund steht das Bild von Personen, die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in normativ geregelte Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher Gründe begegnen."

[10] Habermas, Glauben und Wissen, 21.

[11] Jürgen Habermas: Metaphysik nach Kant. Jetzt in: **Habermas**, Jürgen: **Philosophische Texte**. Studienausgabe in fünf Bänden. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009. 2170 S., kt € 78,00 ISBN 978–3–518–58515–3, Bd 5, 155–173, 160f. Vgl. auch ders.: Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 98–111, 103.

[12] Vgl. Jürgen Habermas: Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen. In: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, 114.

[13] Jürgen Habermas: Einleitung, in: ders., Kritik der Vernunft (Philosophische Texte 5), 19.

jekt aufzusuchen ist.[14] Die lebensweltliche Situiertheit[15] menschlicher Vernunft hat H. immer wieder betont, diese in quasi-transzendentalphilosophischer Manier als Bedingung der Möglichkeit eines selbstreflexiv gesteuerten Umgangs mit sich selbst überhaupt gekennzeichnet. Es ist die symbolisch strukturierte Lebenswelt, die es vergesellschafteten Individuen ermöglicht, überhaupt zu Subjekten ihrer Lebensgeschichte zu werden. Um dies aber werden zu können, bedarf es der kritischen Selbstreflexion. Auch müssen deshalb die immer bereits heimlich auf die Individuen wirkenden Mechanismen gesellschaftlicher Realitäten aufgeklärt werden. Bei alledem aber bleibt bei H. klar, dass moralische Entschiedenheit als Vernunftbedürfnis selbst auszuweisen ist. Moralische Sensibilität ereignet sich um ihrer selbst willen; sie bedarf keines Geltungsrekurses auf ein Unbedingtes, das nicht sie selbst wäre. Die praktische Vernunft selbst leistet die „Begründungen für die egalitär-universalistischen Begriffe von Moral und Recht, die die Freiheit des Einzelnen und die individuellen Beziehungen des Einen zum Anderen auf eine normativ einsichtige Weise bestimmen“[16]. Das H.sche Projekt der Moderne bleibt Kant verpflichtet. Deshalb bleibt H. kritisch sowohl gegenüber dem „Kontextualismus einer selbstbezüglich radikalisierten Vernunftkritik“ als auch „gegenüber einer mehr oder weniger gebrochenen Fortsetzung des metaphysischen Alleinheitsdenkens“[17]. Im ersten Fall droht der moralische Wille zu einer sensiblen Gestaltung intersubjektiver Verhältnisse verloren zu gehen, der um die Gefährdungen und Beschädigungen, aber auch die Bedürftigkeiten der Individuen weiß und sich von diesen gefangen nehmen lässt. Daraus folgt nicht, dass die herrschenden ethischen Diskurse nicht dem historisch-genealogischen Blick ausgesetzt werden. Aber das Interesse muss definiert bleiben, nämlich als Wille zu einer ethisch sensiblen Selbstbestimmung. Der Sinn für diese Form von Unbedingtheit muss immer wieder in den Individuen selbst erzeugt und aktuell werden: Er soll das Selbst normieren, damit er es aber kann, muss sich das Selbst als eines affirmieren, das nicht anders als eben ethisch sensibel leben will. Bezogen auf ein Alleinheitsdenken, welches sich aus bewusstseinstheoretischen Reflexionen herausschreibt[18], bleibt H. kritisch, weil er entschieden daran festhält, dass eine Philosophie nach Kant „die theologische Erwartung einer metaphysischen Begründung des universalen Geltungsanspruches der christlichen Gottesrede“[19] nicht mehr erfüllen könne. Dabei hat er einen bestimmten geschichtlich generierten Typ dieser Gottesrede im Blick, um es mit Schelling zu sagen: Es ist ein Gott, der etwas anfangen, der handeln kann und in einem Differenz- und insofern auch in einem Beziehungsverhältnis zu der von ihm kontingent gewollten Schöpfung steht.[20]

II.

H. konzentriert die Spannbreite des Motivs „der rettenden Aneignung“[21] nicht nur auf den Geltungsgrund moralischen Sollens. Die Möglichkeit eines moralisch sensiblen Erinnerns, welches sich gegen eine zu den Akten legende Historisierung des Vergangenen sträubt, wird zur Möglichkeit der Philosophie. Gegen „das historische Vergessen des Vergessens“ biete die Philosophie „die Kraft der Anamnese auf“. Unter den Bedingungen rettender Aneignung ist es für H. „die argumentierende Vernunft selbst, die in den Tiefenschichten ihrer eigenen pragmatischen Voraussetzungen die Bedingungen für die Inanspruchnahme eines unbedingten Sinns freilegt – und damit die Dimension von Geltungsansprüchen offenlegt, die soziale Räume und historische Zeiten transzendieren.“ Auf diese Weise schlage sie „eine Bresche in die Normalität eines innerweltlichen Geschehens, dem jede promissory note fehlt – in eine Normalität, die sich sonst fugendicht gegen jede Erfahrung entbehrter Solidarität und Gerechtigkeit abschließen würde.“[22] Der Einfluss der geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins ist unverkennbar, die grundlegende Erfahrung des Zivilisationsbruches ausgesprochen. Der Historikerstreit klingt noch in den jüngeren Veröffentlichungen nach. Anamnetisch solidarisch mit den Opfern von „vergangenem Unrecht“ zu

[14] Zu den intersubjektiven Ermöglichungsbedingungen von Autonomie vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 324. Zum H.schen Begriff von Autonomie zentral dürfte seine Auseinandersetzung mit Fichte sein. Vgl. **Habermas**, Jürgen: **Erkenntnis und Interesse**. Im Anhang: „Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu ‚Erkenntnis und Interesse‘“. Mit einem Nachwort von Anke Thyn (Philosophische Bibliothek 589). – Hamburg: Felix Meiner Verlag 2008. 422 S., geb. € 22,80 ISBN: 978–3–7873–1862–9, 251f. H. fasst zunächst den entscheidenden Punkt der Philosophie Fichtes wie folgt zusammen: „Der Weg, auf dem sich der Begriff des Vernunftinteresses von Kant zu Fichte entfaltet, führt vom Begriff eines durch praktische Vernunft eingegebenen Interesses an Handlungen des freien Willens zum Begriff eines in der Vernunft selbst wirksamen Interesses an der Selbständigkeit des Ich. Die Identifizierung der theoretischen Vernunft mit der praktischen, die Fichte vornimmt, läßt sich an diesem Interesse deutlich machen. Als ein Akt der Freiheit läuft es der Selbstreflexion ebenso voraus, wie es sich in der emanzipatorischen Kraft der Selbstreflexion auch durchsetzt. Diese *Einheit von Vernunft und interessiertem Gebrauch der Vernunft* widerstreitet dem kontemplativen Erkenntnisbegriff.“ Einerseits betreibt H. mit Kant und Fichte seine Absetzung von einem platonisch-anamnetischen Erkenntnisbegriff, andererseits betont er aber auch nachdrücklich, „der systematischen Absicht der Wissenschaftslehre, die ihre Leser durch einen einzigen Akt in den Einheitspunkt der Selbstanschauung eines sich und die Welt absolut hervorbringenden Ich versetzen soll“, nicht folgen zu wollen. H. argumentiert damit, dass der Bildungsprozess nicht „unbedingt wie das absolute Sichsetzen des Fichteschen Ich oder wie die absolute Bewegung des Geistes“ sei, er „an den kontingenten Bedingungen der subjektiven wie objektiven Natur“ hänge: „an Bedingungen einer individuierenden Vergesellschaftung interagierender Einzelner einerseits und an Bedingungen des ‚Stoffwechsels‘ der kommunikativ Handelnden mit einer technisch verfügbar zu machenden Umgebung andererseits“. Dies sei zweifelsohne zugestanden. Dennoch fragt sich, ob nicht selbst dann, wenn mit nicht in der Verfügungsgewalt des Subjekts liegenden individuierenden Bedingungen gerechnet werden muss, für eine durchgeführte Theorie des Subjekts ein Moment unbedingter – und das impliziert auch von selbstursprünglicher – Freiheit reklamiert werden muss, um bestimmte Akte von Menschsein angemessen verstehen zu können. Verwiesen sei auf die Diss. von **Möres**, Cornelia: **Das kommunizierende Ich?** Zum Kommunikationsbegriff in der Theologie mit Bezug auf die theologische Habermas-Rezeption (Pontes 29). – Münster: Lit 2006. 253 S., kt. € 24,90 ISBN 3–8258–8932–7, bes. 198f, die dies anfragt.

[15] Vgl. auch Habermas, Metaphysik nach Kant, 167: „Als sprach- und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen *internen* Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt, zu den Erzeugnissen und Kompetenzen vergesellschafteter Individuen.“ In ihrem Nachwort zur Neuausgabe von „Erkenntnis und Interesse“ (s. Anm. 14) hat Anke Thyn als die „vielleicht deutlichste Differenz zur älteren Kritischen Theorie“ die „Wende zur Lebenswelt“ markiert: „In der alltäglichen Praxis der Menschen, nicht in Verblendung und falschem Leben, findet Habermas das normative Fundament unversehrter Intersubjektivität, das normative Fundament der Kritischen Theorie, das reflexive Moment der Kritik im Sinne Kants. Bei allen Unterschieden zwischen Adorno und Kant ist es wohl dieser, auch in einer persönlichen Einstellung begründete, der den größten Abstand zwischen ihnen bemisst.“ (375) In den H.schen Bemerkungen zu „Erkenntnis und Interesse“ findet sich auch eine wichtige Unterscheidung in der Bedeutung des Begriffs Selbstreflexion: „Man muß unterscheiden zwischen der kritischen Auflösung von Selbsttäuschungen, die das erlebende Subjekt auch in seinen Erkenntnisleistungen einschränken, und dem Explizitmachen jenes intuitiven Wissens, das unser normales Sprechen, Handeln und Erkennen erst möglich macht.“ Dem Verlag Meiner gehört dafür, dass er diese nicht nur für ein genetisches Verstehen des Ouevres H.s, sondern für ein Verstehen der Geistesgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jhs. insgesamt enorm wichtige Studie in seine Reihe „Philosophische Bibliothek“ aufgenommen hat, höchster Dank, weil sie so unübersehbar zur weiteren Beschäftigung mit ihr zwingt. Es gibt keine interesselose Erkenntnis. Insofern sind die transzendentalphilosophischen Analysen zu den Konstitutionsbedingungen menschlicher Erkenntnis um soziologische und psychologische Analysen vorherrschender Diskurspraktiken zu erweitern.

[16] Jürgen Habermas: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: ders., Kritik der Vernunft, 408–416, 411.

[17] Habermas, Einleitung, 19.

[18] Vgl. Dieter Henrich: Gedanken zur Dankbarkeit. In: ders.: Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart: Reclam 1999, 152–193, 189f; Ernst Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2007.

[19] Vgl. die Replik von Jürgen Habermas auf Klaus Müller. In: ders.: Replik auf Einwände, Reaktionen und Anregungen. In: **Langthaler**, Rudolf / **Nagl-Docekal**, Herta (Hg.): **Glauben und Wissen**. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe 13). – Wien: Oldenbourg-Verlag 2007. 424 S., kt € 39,80 ISBN 978–3–05–004291–6. 366–414, 394.

[20] Vgl. ebd., 396: „Wenn sich das Absolute, wie bei Henrich, über die meditative Auflösung der Selbstbewusstseinsproblematik in ein ursprüngliches Mit-sich-vertraut-Sein erschließen soll, meldet sich in dieser Botschaft die ursprüngliche Verwandtschaft des Platonismus mit fernöstlichen Weltreligionen zu Wort. Wer von hier aus eine Brücke zum Christentum schlägt, wird am anderen Ufer bestenfalls die mystischen Unterströmungen dieser Tradition erreichen.“

[21] Jürgen Habermas: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders., Kritik der Vernunft. Bd 5, 342–386, 344.

[22] Habermas, Israel oder Athen, 106.

sein, erinnere „an eine kollektive Haftung jenseits moralischer Verpflichtung".[23] Und auch das Wissen darum, dass diese Verantwortung „unsere falliblen Kräfte meistens überfordert"[24], hebt diese grundlegende Erfahrung nicht auf. Das Wissen um die eigene Fallibilität mahnt freilich, nicht zu einer totalitären Praxis zu greifen. Gleichzeitig ist H. auch redlich genug, zu sagen, dass eine „Philosophie, die den Gedanken der Bundesgenossenschaft in den Begriff der kommunikativen, geschichtlich situierten Vernunft aufnimmt, keine Zuversicht mehr spenden" könne.[25] Weder kann sich eine Moderne, die sich im Modus der Übersetzung des Glaubens an einen bundeskonstituierenden, rettenden Gott in das Projekt kommunikativer Solidarität vollzieht, d.h. die „den Begriff ‚anamnetischer Solidarität' mit vergangenem Unrecht" [...] „unverkennbar in die Lücke der verlorenen Hoffnung auf ein Jüngstes Gericht einspringen"[26] lässt, in ihrer Erinnerung beruhigen und sich hinwegtrösten über das Geschehene und Geschehende, noch kann sie einen Trost spenden, der Zuversicht zu geben vermöchte über die Weise hinaus, wie Menschen zu trösten vermögen. Der Mensch bleibt „ein trostsuchendes Wesen" (Georg Simmel), aber da ihm die Möglichkeit, sich auf einen Gott auszustrecken, abhanden gekommen ist, bleibt er trostlos.

In einem Interview hat H. kürzlich betont, er sei „alt, aber nicht fromm geworden."[27] Zwar ist H. nicht dem Eindruck der totalen Verfinsterung erlegen. Das gelingende Leben behält in seinem Denken seine Legitimität, die Dankbarkeit für das Daseindürfen – für die Freundschaft. Aber es könnte sein, dass die Grenzziehung zur Theologie eben in dem opaken Glauben der Religion besteht. Zwar bleibt es riskant, ein Denken wie das von H. aus einem Gedanken heraus verstehen zu wollen. Aber wenn ich es recht sehe, reibt sich das Denken von H. an dem berühmten Satz Adornos bezogen auf die Philosophie Kants, dass das Geheimnis dieser Philosophie die „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung"[28] sei. Es reibt sich an diesem Satz, aber es sperrt sich auch gegen ihn. Denn gleichzeitig markiert H. eine prinzipielle Grenze zwischen Glauben und Wissen, die er aus der rituellen Praxis der Religion ableitet. Aus dieser Praxis, die für H. „ein frühes Stadium im Entwicklungsprozess des menschlichen Geistes" darstellt, leitet er die Warnung an die Philosophie ab, „schwärmerisch die methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen" zu überschreiten. Die Philosophie dürfe sich nicht „um der vermeintlichen Authentizität willen aus dem religiösen Wortschatz verheißungsvolle Konnotationen aus[zu]leihen".[29] Ich werde noch darauf zu sprechen kommen, ob eine jede rituelle Praxis notwendig die Gläubigen von „uns Söhnen und Töchtern der Moderne"[30] trennen muss.

Eine der wichtigsten Debatten konzentriert sich zurzeit auf die Interpretation und Kritik der Religionsphilosophie Kants bei Jürgen Habermas durch Rudolf Langthaler.[31] Sie kreist eben um den Punkt der Ausdenkbarkeit der Verzweiflung. Bereits Helmut Peukert hatte im peniblen Durchgang durch die wissenschaftstheoretischen Diskursformationen des 20. Jh.s in einer bis heute aktuellen Studie den Blick auf den entscheidenden Punkt gelenkt.[32] Langthaler konzentriert die Debatte auf die Postulatenlehre Kants. H. zeigt sich skeptisch gegenüber Kant, wenn dieser das moralisch gebotene Sollen des Menschen auf eine Pflicht zur Hoffnung, und das bedeutet dann notwendig: auf ein Postulat Gottes ausdehnt. Seine Skepsis bezieht sich auf den Punkt, ob die Achtung für das moralische Gesetz, wenn dieses vollständig sein soll, auch bereits die Absicht auf das höchste Gut impliziere. Kant hatte diese als notwendig gedachte Absicht mit dem Hinweis begründet, dass es dem Menschen doch unmöglich gleichgültig sein könne, ob das Gewollte Realität wird oder nicht. Eigentlich, so dagegen H., könne „ein solcher, nur indirekt aus der Summe aller moralischen Handlungen hervorgehender Idealzustand allgemeiner Glückseligkeit [...] unter Prämissen der Kantischen Moraltheologie [...] nicht zur Pflicht gemacht werden"[33]. Die Postulatenlehre verdanke sich „der Einführung einer problematischen Pflicht, die das Sollen so weit über menschliches Können herausschießen läßt, daß diese Asymmetrie mit der Erweiterung des Wissens um den Glauben geheilt werden muß"[34].

Die Frage, ob es bei Kant eine Abhängigkeit seiner praktisch-philosophischen Philosophie von religiöser Erfahrung – und d.h. von einer *bestimmten* religiösen Erfahrung – gibt, soll hier nicht verfolgt werden. Da die Antinomie praktischer Vernunft in das Gottespostulat treibt, kann die Gestalt des postulierten Gottes jedenfalls nicht beliebig sein. Und so könnte es sein, dass sich der Kantische Philosophietyp keineswegs zufällig in den historisch durch den jüdisch-christlichen Typ religiöser Selbstverständigung geprägten Traditionen, also im Horizont eines ethischen Monotheismus, herausschälte. Auch muss die Frage, ob es Übergänge von einer philosophischen Schlussfolgerung zu einer genuin religiösen Erfahrung gibt und wie sich diese gestalten, anders gefragt, ob es opake religiöse Erfahrungen gibt, hier außen vor bleiben. Hier soll ausschließlich die Frage nach einer möglichen Pflicht zur Hoffnung in den Blick genommen werden. Rudolf Langthaler weist auf Kants „Bewusstsein von jener abgründigen ‚Negativität'"[35] hin, das Adornos Diktum von der Unausdenkbarkeit der Verzweiflung als Geheimnis der Kantischen Philosophie bestätigen würde. Sich auf die Seite Kants stellend, beschreibt Langthaler, wie erst „aus der Verknüpfung des Unbedingtheitsanspruchs des moralischen Gesetzes [...] und der spekulativen Nichtbeweisbarkeit Gottes [...] das Gefüge einer kritischen ‚moralischen Teleologie'"[36] entsteht, die endliche Vernunft zweckmäßig werde. Auch wenn für Kant, der – in der Formulierung Langthalers – wegen der „drohende[n] Gefahr einer ‚Euthanasie der Moral' gerade auch in religiösem Kontext"[37] zwar immer wieder einschärfte, dass es für das moralische Sollen selbst nicht der Gottesidee bedürfe, ja nicht bedürfen darf, sich im Gegenteil die reine praktische Vernunft selbst diesbezüglich normativ genug sei, die Annahme einer obersten Weltweisheit (die dann zugleich als Weltursprung mitgesetzt werden muss) notwendig zu postulieren ist, da diese ein Implikat der Zwecksetzung endlicher Vernunft ist, die ihren Zielpunkt in der allgemeinen Glückseligkeit hat: Die Idee Gottes ist die *ratio essendi* des vollendeten Guten. Es sind somit Zweckbestimmungen der Vernunft, die zum Postulat Gottes führen. Mir scheint, dass die von H. vermerkte Asymmetrie zwar richtig beobachtet ist. In der Tat schießt ein solches normativ eingegangenes Sollen der endlichen Vernunft weit über deren eigene Möglichkeiten hinaus. Doch ist damit schon entschieden, dass die endliche Vernunft etwas deshalb nicht mehr sollen *soll*, weil es sie in ihrem Möglichkeitshorizont übersteigt? Intensive Äußerungen

[23] Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 379.
[24] Ebd.
[25] Habermas, Israel oder Athen, 106.
[26] Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 379.
[27] Jürgen Habermas: Ich bin alt, aber nicht fromm geworden. In: **Funken**, Michael (Hg.): **Über Habermas**. Gespräche mit Zeitgenossen. – Darmstadt: WBG 2008. 192 S. € 24,90 ISBN 978–3–534–20791–6, 181–190, 185. Der Bd versammelt neben einer Einführung in die Biographie von H. durch den Hg. Interviews mit unterschiedlichsten Persönlichkeiten, die die intellektuelle Landschaft zumal Deutschlands in den letzten Jahrzehnten zu prägen vermochten. Erkennbar wird nicht nur, wie stark H. in dieser Landschaft verwurzelt ist, sondern v.a., wie er diese zu prägen wusste. Vielleicht darf das Interview mit dem kürzlich verstorbenen Lord Ralf Dahrendorf als besonders lesenswert herausgehoben werden. Inhaltliche Differenzen mögen immer gewesen sein, aber die Wertschätzung überwiegt dann doch bei weitem.
[28] Adorno, Negative Dialektik, 378.
[29] Habermas, Einleitung, 32.
[30] Ebd.
[31] Vgl. Rudolf Langthaler: Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas. In: ders. / Herta Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen (wie Anm. 19), 32–92; vgl. im selben Bd auch den Beitrag von H. Nagl-Docekal: Eine rettende Übersetzung? Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas, 93–119. Eine instruktive Besprechung dieses Bdes findet sich bei Hans-Ludwig Ollig: Habermas im Religionsdiskurs. In: Theologie und Philosophie 83 (2008), 410–425. Von Rudolf Langthaler vgl. auch: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas (Philosophische Schriften 24). Berlin: Duncker und Humblodt 1997.
[32] Helmut Peukert: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 (im Erscheinen; Erstauflage bei Suhrkamp 1988). Es darf schon jetzt begrüßt werden, dass dieses für die philosophisch-fundamentaltheologische Grundlagendiskussion so wichtige Buch, das lange Zeit vergriffen war, nun nicht nur neu aufgelegt, sondern mit einem ausführlichen Nachwort versehen erscheint. Für das theologische Gespräch mit H. bis heute weiterhin zentral ist ders.: Kommunikatives Handeln. Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. In: E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf: Patmos 1989, 39–64, bes. 60f.
[33] Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 352.
[34] Ebd., 363.
[35] Langthaler, Zur Interpretation und Kritik, 77.
[36] Ebd.
[37] Ebd., 70.

von Menschlichkeit wie die eingegangene Freundschaft oder gar die versprochene Liebe sind dann, wenn sie Ausdruck der Unbedingtheit menschlicher Freiheit sind, immer bereits überfordernd, überschießend, und dennoch werden sie gelebt. Und erst recht treibt die Verschwisterung mit vergangenem Leid in das Bewusstsein eigener Überforderung. Auf der Linie Kants gedacht, geht es beim Gottespostulat freilich keineswegs nur darum, dem drohenden Defätismus der Vernunft Einhalt zu gebieten. Es geht nicht um Zuversicht, um ein vages Bedürfnis, sondern um eine der endlichen Vernunft mögliche Grenzüberschreitung in ein zwar nicht mehr mit hinreichender Sicherheit Erkennbares, das sie aber deshalb begrifflich vollzieht, postuliert, weil sie sich selbst Gesetz ist und das insofern vernunftnotwendig ist. In der Sprache Adornos: „Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde [...], wäre [...] die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre."[38]

III.

Die Moderne nach vorwärts zu verteidigen, heißt die Moderne als ein prinzipiell nicht zu vollendendes Projekt verteidigen zu lernen. Das Projekt der Moderne muss deshalb unvollendet bleiben, weil es einerseits auf möglichst große Freiheitsspielräume der Individuen setzt und deshalb die Demokratie als politische Organisationsform allen anderen möglichen Formen gesellschaftlicher Organisation vorzieht.[39] Es ist deshalb notwendig auf Interessensausgleiche angelegt, wobei das entscheidende Kriterium – ein universal unterstelltes Freiheitsrecht als Menschenrecht – stets neu kommunikativ verständigt und erstritten werden muss. In einer sich dynamisch entwickelnden und ambivalent-prekär bleibenden Welt werden sich immer wieder neue ethische Konfliktfelder ergeben. Andererseits rechnet das Projekt der Moderne mit Begrenzungen der endlichen Vernunft, die rationalisiert werden müssen, um auf diese Weise so weit wie möglich in ihren Auswirkungen kontrolliert werden zu können. Weil das Bewusstsein der Moderne sich dergestalt erfasst, als endliches Bewusstsein reflektiert, reklamiert es für sich, ein unabschließbares Projekt zu sein. Damit reklamiert die Moderne zugleich das Prinzip, das bereits im Zentrum der Debatten rund um die kopernikanische Wende der Denkungsart und die Inthronisierung des Primats praktischer Vernunft zu dem Prinzip erklärt wurde, das sein soll: Freiheit. Es ist der Wille zur Freiheit, der stets neu verlangt, den Willen zu kritischer Grenzziehung in Sachen Vernunft in Gang zu setzen. In der H.schen Bestimmung kommt der Philosophie deshalb neben der Funktion, Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen, immer auch eine kritische Funktion zu.

„Die Philosophie sollte sich nach zwei Seiten ‚kritisch' verhalten: sowohl gegenüber technokratischen Vorstellungen von einem staatlich in Regie zu nehmenden wissenschaftlich-technischen Fortschritt, als auch gegenüber den irrationalen Folgen einer, so schien es, unaufhaltsamen, jedoch mental entgleisenden Säkularisierung. Die säkular aufgeklärte Philosophie sollte sich angesichts der neuen religiösen Bewegungen und Sekten, die die Gegenkultur freigesetzt hatte, als die wahre Erbin des utopischen Gehalts der jüdisch-christlichen Überlieferung verstehen und einen egalitären Individualismus gegen eine befürchtete Aushöhlung des moralischen Bewußtseins aufbieten. Die Philosophie soll also vernunftkritisch nach beiden blicken. Sie muß sich über ihr Verhältnis sowohl zur Religion wie zu den Wissenschaften und deren Anwendungen klar werden und einen klärenden Beitrag zur Selbstverständigung der Moderne leisten. Auf dieser Grundlage kann sie im Rahmen einer liberalen politischen Kultur auch eine öffentliche Rolle spielen – als eine ‚Hüterin der Rationalität', die sich ihrer Fehlbarkeit bewußt bleibt."[40]

Die Theologie könnte sich viel weiter auf das Philosophieren der Moderne einlassen, als dies dem oberflächlichen Blick scheint. Wie schnell dem Totalitarismus zugearbeitet wird, wenn man meint, jenseits des Primats praktischer Vernunft etwas anderes als die kritische Rationalität hüten zu dürfen, wenn man meint, den Sprung in eine Rhetorik des Seins riskieren zu können, die sich aus dem Primat der praktischen Vernunft gelöst hat, lässt sich historisch studieren. Aber auch das Glaubens*wissen* ist fallibel; was sich in seiner selbstreflexiven Logik als wahr postuliert, kann dem externen Blick allzumenschlich erscheinen – und es auch sein. Solange es sich freilich im Horizont einer sich im Gefolge Kants reflektierenden Moderne bewegt, wird es seine dem religiös Unmusikalischen freilich verschlossen bleibenden Überzeugungen nicht totalitär werden lassen, da es sich auf das Prinzip egalitärer Freiheitsrechte und einer unbedingt zu achtenden Menschenwürde verpflichtet weiß. Mehr noch könnte sich erst im Autonomiediskurs von Neuzeit und Moderne erschließen, worauf das biblisch-bundesgeschichtliche Denken in seinen Tiefenschichten drängt: nämlich wahrhaft Freiheit walten zu lassen zwischen dem sich geschichtlich erschließenden Gott und dem Menschen, der sich in seiner Freiheit selbst Gesetz ist und sich gerade deshalb als gottesbedürftig reflektiert. Dass dieser so bestimmte Glutkern biblischen Denkens – wegen der von H. zu Recht den Religiösen auferlegten Rationalisierungspflicht ihrer Überzeugungen – in das Evolutionsparadigma integriert werden muss und dies wohl auch zu dogmatischen Revisionen nötigt, sei nur angedeutet. Nicht ein uranfänglich guter Zustand bildet den Ausgangspunkt theologischen Denkens, sondern eine sich durch radikale Kontingenz auszeichnende Werdewelt.

Grundsätzlich könnte es sein, dass unter den Vorzeichen eines radikalen Kontingenzdenkens die Gottesfrage unter nachmetaphysischen Denkbedingungen erst den Nachdruck erfährt, den sie verdient. Dass das Absolute nicht hinreichend bestimmbar ist, hat H. bereits in seiner Schelling-Diss. studiert. Im Jahr 1971 formulierte H.: „Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit. Es will nachweisen, daß in dem grundbegrifflichen System, in dem die jüdisch-christliche Überlieferung dogmatisiert (und damit rationalisiert) worden ist, theologisch sinnvolle Behauptungen gar nicht aufgestellt werden können."[41] Das nachmetaphysische Denken behauptet demnach nur die Inkompatibilität eines theologischen Denkens bundesgeschichtlicher Prägung mit einem Metaphysikdiskurs, der seinem Begriff des Absoluten (des Einen) notwendig jede Bestimmtheit nehmen muss (und dies dann liturgisch schnell wieder vergessen hat). Damit ist aber noch nicht entschieden, ob der Begriff eines Gottes, der der Kontingenz fähig ist, prinzipiell nicht erreichbar ist.

Nachgedacht wird der Möglichkeit dieses Gottes freilich nur, wenn die „Regression hinter die in den monotheistischen Hochreligionen erreichte Stufe der in der Kommunikation mit dem Einen Gott gebildeten Identität", die H. wiederum „als Reaktion auf den massenhaften Verlust religiöser Heilsgewißheit" diagnostiziert, nicht total wird. Auch Identitätsbildungsprozesse verlaufen historisch kontingent. Zu setzen ist hier nur auf die Faszination der Freiheit. Fasziniert diese aber, so bleibt die Frage unabweisbar, ob nicht „die Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein die höchste Idee der Ethik"[42] ist. Ob diese Zustimmung als Pflicht zu denken ist oder als eine „Willensbestimmung von besonderer Art" (Kant), hat Langthaler eben im Anschluss an Kant präzise analysiert.[43] Wenn ich mehr wollen *kann*, als mich stoisch mit diesem Leben zu bescheiden, ich mich nicht bereits jetzt damit abfinden *muss*, dass der Tod das letzte Wort über das gelebte Leben und die Geschichte des Menschengeschlechts spricht: ist dann nicht mehr zu riskieren? Müssten den Söhnen und Töchtern der Moderne die rituellen Praktiken einer Religion, die eine solche bestimmte Hoffnung präsent halten, zwar auch nicht wissend, ob sie nicht doch grundlos sein könnte, aber sie im Bewusstsein ihrer möglichen Fallibilität praktizieren, nicht doch etwas sagen? H. erinnert

[38] Adorno, Negative Dialektik, 395.

[39] Vgl. hierzu Seyla Benhabib: Kosmopolitismus und Demokratie: Von Kant zu Habermas. In: **Blätter für deutsche und internationale Politik** Heft Nr. 6/2009, 65–74. Aus den unter dem Titel **Theorie und Praxis** zusammengefassten Beiträgen anlässlich des 80. Geburtstages von H. eigens erwähnt sei der biographisch gehaltene von Klaus Günther: Im Umkreis von Faktizität und Geltung, 58–61. Er lässt erahnen, wovon das Projekt kommunikativer Vernunft eigentlich lebt: von ihren Protagonisten. Wie sollte dies auch anders sein, gibt es das Projekt einer kommunikativen Vernunft doch nur als Faszination für die Freiheit.

[40] Habermas, Einleitung, 15f.

[41] Jürgen Habermas: Einleitung: Wozu noch Philosophie? In: ders.: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, 15–37, 29.

[42] Hans Blumenberg: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß hg. v. M. Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 651.

[43] Langthaler, Kantische Religionsphilosophie, 63. Langthaler fasst zusammen, dass Kant geltend gemacht habe, „dass die Beförderung des ‚Weltbesten an uns und anderen' über die moralisch-praktische Orientierung an den Rechts- und Tugendpflichten hinaus sich von einem *Vernunftinteresse* (bzw. der darin verankerten ‚Idee des Ganzen aller Zwecke' als ‚Endzweck') leiten lässt, das lediglich die gerechtigkeitsorientierte und ‚selbst-bescheidende' Absicht artikuliert, auch ‚selbst zu einem solchen Ganzen zu gehören'". Und eben dies sei „auch in jener Idee der ‚allgemeinen Glückseligkeit' bzw. in der ‚Idee des Weltbesten' angesprochen."

an die verloren gegangene Hoffnung auf Resurrection, und wenn mich nicht alles täuscht, erinnert er an sie mit einem melancholischen Ton. Was rational in seiner *Denk*möglichkeit einsichtig gemacht werden kann, muss existentiell noch lange nicht übersetzbar sein.[44] Theologisch lässt dies die beunruhigende Frage stellen, warum die einen glauben können und die anderen nicht. Erst wenn sich „die christliche Theologie an den Herausforderungen der modernen, der nachmetaphysischen Vernunft"[45] abarbeitet und das Problem nicht durch die moralisch desaströse Figur einer doppelten Prädestination löst oder durch die Mutmaßung eines selbstverschuldeten Unglaubens einseitig dem Menschen anlastet, wird sie offen für diese Frage. In seinem Kern ist das Bewusstsein der Moderne Kontingenzbewusstsein, und ohne mit dieser Feststellung die Dialektik von Aufklärung und Moderne verschweigen zu wollen, lässt sich sagen: Gerade dadurch humanisiert es.

[44] Vgl. hierzu Magnus Striet: Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. In: Langthaler / Nagl-Docekal, Glauben und Wissen, 259–282; dazu Habermas, Replik auf Einwände, 400–404.

[45] Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: ders., Kritik der Vernunft, 408–416, 415.

Exegese / Bibelwissenschaft

Weimar, Peter: **Studien zur Priesterschrift**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 373 S. (Forschungen zum Alten Testament, 56), geb. € 89,00 ISBN: 978-3-16-149446-8

Seit seiner Freiburger Diss. „Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte", erschienen 1973, hat Peter Weimar sich kontinuierlich in Monographien und Aufsätzen der Priesterschrift gewidmet und ist wohl der beste Kenner dieser pentateuchischen Quellenschrift. So ist es besonders zu begrüßen, dass er im vorliegenden Sammelband neun wichtige Studien aus den Jahren 1974 bis 2002 neu zugänglich gemacht hat. Sie befassen sich mit Struktur, Komposition und Datierung der Priesterschrift insgesamt, mit den zentralen priesterschriftlichen Texten in Genesis sowie den priesterschriftlichen Texten zur Sinaitheophanie und zum Tod Aarons; nicht berührt werden lediglich die priesterschriftlichen Anteile in Ex 1–14 und in den Murrerzählungen in Numeri. W. hat, v. a. in den Anmerkungen, die jeweils seit der Erstveröffentlichung erschienene Sekundärliteratur nachgetragen und diskutiert. Zudem hat er seinen neun Studien eine Einführung vorangestellt, in der er seine aktuelle Sicht dieser Quellenschicht und des Diskussionsstandes skizziert. Insgesamt bezeugt der Sammelband eine beachtliche Stabilität in W.s Konzeption der Priesterschrift als eines im ausgehenden 6. Jh. v. Chr. verfassten, nahezu vollständig erhaltenen, ursprünglich literarisch selbstständigen Werks, dessen Ende in Dtn 34,7–9* zu finden ist.

W. hat großes Zutrauen in die literarkritische Analyse, ist ein Meister in Wahrnehmung und Auswertung kleinster Details und liebt die gründliche, argumentative und immer faire Auseinandersetzung mit der gesamten Sekundärliteratur. Das bezeugen die zahlreichen und umfangreichen Anmerkungen, in denen er oft Nebenthemen ausführlich nachgeht. Entgegen dem exegetischen Mainstream interessiert er sich (außer bei Gen 1,1–2,4a) kaum für die redaktionsgeschichtlichen Schicksale der Priesterschrift, die neuen Sinn-Nuancen und die Umdeutungen, die ihren Textteilen durch Einfügung in ältere Kontexte und durch jüngere Bearbeitungen auf dem Weg zur Pentateuchredaktion zuteil geworden sind. Stattdessen versucht er, literarische Vorstufen der Priesterschrift zu eruieren und aus dem Vergleich mit ihnen die Intention des Autors der Grundschrift der Priesterschrift zu erfassen. Solche Vorlagen enden vor Einsatz der Sinaigeschichte.

Dem priesterschriftlichen Autor lagen W. zufolge einerseits die Darstellung von Schöpfung und Flut nach Art eines Diptychons, andererseits Vorformen der Patriarchenerzählungen vor, beide ganz selbstständig und andersartig gegenüber den älteren Pentateuchquellen. Hinter Gen 1 z. B. macht er eine ältere fünfstrophige Schöpfungserzählung aus, der auch Gen 1,2 und aus der Gottbildlichkeitsaussage die Formulierung mit צלם angehören. Dass manche Spannungen innerhalb der priesterschriftlichen Terminologie vermuten lassen, der priesterschriftliche Autor habe auf eine lange gewachsene Lehrtradition zurückgegriffen, wird vielfach angenommen. W. aber meint, sie sogar wenigstens teilweise im Wortlaut rekonstruieren zu können. Er sieht durchaus, dass ihm hierin kaum jemand gefolgt ist und wohl auch nicht folgen wird. Ein Detailproblem stellt der Einsatz seiner Vorlage in Gen 1,2 dar. Zwar betont er zu Recht, w=x-qatal sei für Hintergrundschilderungen im Einsatz von Erzählungen bezeugt. Aber dies bezieht sich auf Anfänge von Episoden in größeren Erzählzusammenhängen. Dass, wie in Gen 1,2, w=x-qatal am absoluten Anfang eines Textes stehen könne, erscheint unwahrscheinlich.

W.s Hauptinteresse gilt der Priesterschrift selbst in ihrer ursprünglichen literarischen Selbstständigkeit. Vor allem untersucht er die Strukturen der Darstellung, die Kompositionstechnik des priesterschriftlichen Autors. Dafür ist die Priesterschrift mit ihren vielen Wiederholungen von zentralen Termini und Wendungen ein dankbares Untersuchungsobjekt. Was manche, v. a. ältere Autoren, der Priesterschrift als stilistischen Mangel vorgeworfen haben, verwandelt sich in W.s Augen in ein hochkomplexes System von Auslegungsanweisungen. Er beschreibt nicht nur Großstrukturen, z. B. kompositionstechnische Entsprechungen zwischen Schöpfungs- und Fluterzählung einerseits, dem priesterschriftlichen Werk insgesamt und besonders dem Sinaigeschehen als seinem Zentrum andererseits, sondern auch Entsprechungen mittlerer Reichweite, z. B. zwischen der Abraham- und der Jakoberzählung, und Kleinstrukturen innerhalb eines Abschnitts. Viele der Details wurden bereits von anderen Autoren beobachtet, aber kein anderer hat sich diesem priesterschriftlichen Stilmittel so detailversessen und umfassend gewidmet und so weitreichende theologische Aussageintentionen daraus gewonnen. Wer diese Analysen mitvollzieht, lernt viel für eine textnahe Auslegung. Gelegentlich kann man freilich fragen, ob die strukturelle Funktion eines Textelements, wozu W. neigt, einsinnig bestimmt werden muss. „Sachlich bietet die ‚Vorzeitschilderung' von Gen 1,2 die negative Hintergrundfolie für die Entfaltung des eigentlichen Schöpfungsgeschehens, kompositorisch ist sie aber – analog zu den Toledot-Einleitungen im ersten Teil des priesterschriftlichen Werkes – eher der Überschrift Gen 1,1 zuzuordnen und bildet mit ihr die Eröffnung der nachfolgenden Darstellung des Schöpfungsgeschehens." (123) Das leuchtet angesichts seiner syntaktischen These, Gen 1,1 sei als Überschrift ein selbstständiger Satz, nur schwer ein. Aber auch dieses Beispiel zeigt, dass W. durch seine genauen Beobachtungen und präzisen Argumentationen das wissenschaftliche Gespräch fördert und erfolgreich, wenn nicht zu Zustimmung, die ihm in vielen Fällen gewiss ist, so zu Gegenbeobachtungen herausfordert.

Über seine zahlreichen Publikationen zur Priesterschrift hinaus verfügt W. offenkundig über weitere, noch nicht veröffentlichte Analysen. Jedenfalls hat er den angesichts der Diskussionslage zur Sinaiperikope und zu den Erzählungen in Numeri erstaunlichen Mut, auch in der überarbeiteten Neuveröffentlichung seines Beitrags „Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung" BZ 23, 1984, nun unter dem Titel „Die Priesterschrift. Struktur und Komposition eines literarischen Werkes", S. 22f Anm. 18 den Umfang der gesamten Priesterschrift auf Halbverse genau anzugeben (gegenüber 1984 Erweiterungen des Textbestands um Gen 17,10 [ohne *]; Ex 16,9; Num 14,27b.28aα; Wegfall der Lücke zwischen Gen 37,2* und 41,46a und der Textfragmente Gen 16,1a; 36,14a*.43bβ; Ex 9,8–12). Vielleicht also werden wir von ihm noch eine Gesamtdarstellung der Priesterschrift nach Struktur, Komposition und theologischer Aussage erwarten können. Für die Diskussion über die priesterschriftliche Darstellung der Sinaiereignisse, der Wüstenwanderung und das umstrittene Ende der Priesterschrift wäre dies ein großer Gewinn.

Tübingen Walter Groß

Berges, Ulrich: **Jesaja 40–48**. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008. 559 S. (HThKAT), ln. € 90,00 ISBN: 978-3-451-26836-6

Der vorliegende Kommentar soll der erste von drei Bänden sein, mit denen der Münsteraner Alttestamentler Ulrich Berges die deutero- und tritojesajanischen Prophetien auszulegen gedenkt. Man

bewundert die Arbeitskraft des Gelehrten und den Wagemut eines Verlages zu einem solchen Werk in einer Zeit, die der gründlichen Belehrung knappe Informationen vorzieht.

Nach einem Vorwort (9–10), einem umfangreichen Verzeichnis der Grundliteratur in Gestalt der wichtigsten Kommentare und Monographien (11–23), das weiterhin jeweils zu Beginn der behandelten Texte durch eine Spezialbibliographie ergänzt wird, folgt auf den S. 25–73 eine Einleitung, welche die Hauptgesichtspunkte berücksichtigt, die sich aus der Auslegungsgeschichte des Buches ergeben. An sie schließt sich auf den S. 75–552 die Auslegung und auf den S. 553–559 ein Bibelstellenregister an. 13 sorgfältig ausgesuchte Abbildungen dienen der Erhellung des mesopotamischen Weltbildes (Abb. 2) bzw. der Erhellung historischer oder ikonographischer Sachverhalte.

Da B. bereits in seiner 1998 veröffentlichten Monographie „Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt" (HBST 16) ein Modell für die Genese des Großjesajabuches vorgelegt hat, scheint es dem Rez. angemessen, zunächst die dort vorgelegte Sicht der Entstehung der Komposition der Kap. 40–48 (55) und ihres Zusammenschlusses mit der protojesajanischen Sammlung zu referieren, um dann die Frage zu stellen, welche Spezifizierungen und ggf. Änderungen sie in seinem zehn Jahre später vorgelegten Kommentar erhalten hat.

Nach dem Werk von 1998 wurde die aus den Kap.n 1–32* bestehende protojesajanische Sammlung im 5. Jh. in Jerusalem mittels des Brückentextes Kap. 33 mit den Kap.n 40–52* verbunden (544). Den Kern der Kap. 40–48 bildet eine in 40,12–46,11 vorliegende, auf einen Anonymus zurückgehende Grundschrift, deren Vf. den um 550 einsetzenden Siegeslauf des Kyros als Beweis für Jahwes Geschichtsmächtigkeit betrachtete und angesichts der Bevorzugung Marduks 539 verstummte (341–358). Als erste Bearbeitungsschicht folgt dann zwischen 539 und 521 eine Gola-Redaktion, mit der seine Schüler seine Sprüche zwischen 539 und 521 gesammelt, bearbeitet, dabei das erste und zweite Gottesknechtslied in 42,1–4(5–9) und 49,1–6 eingefügt und sich dabei mit dem Knecht identifiziert hätten. Außerdem hätten sie die Kap. 40–48 durch die Einfügung der hymnischen Verse 42,10–12; 44,23; 48,20–21 strukturiert und so mit der Aufforderung zum Auszug aus Babel abgeschlossen (358–368). Anlass zu Letzterem sei die Niederschlagung der babylonischen Aufstände durch Dareios 521/520 gewesen (543). Nach der Gola-Redaktion sei dann die erste Jerusalem-Redaktion durch die Zurückgekehrten vorgenommen worden, die das zweite Ebed-Jahwe-Lied an den Anfang ihrer Fortschreibung stellte und mit 52,7–12 schloss, aber auch 40,1–5 und 9–11 beisteuerte und die Textblöcke durch Hymnen abschloss (368–385). Auf diese erste sei eine zweite Jerusalemer Redaktion gefolgt, die 40.3a*.6–8 in den Prolog und 55,12–13 in den Epilog einfügte. Ihr sei es um die Selbstvergewisserung ihrer Adressaten angesichts von Skepsis und Resignation gegangen, so dass sie entsprechende Texte von Kap. 40 an einfügte, wozu auch das dritte Ebed-Jahwe-Lied in Kap. 50 gehörte, um dann in den Kap.n 51–54 eine echte Fortschreibung vorzunehmen (385–403). Schließlich sei noch das vierte Ebed-Lied in 52,13–53,12 hinter den Schlussversen der ersten Jerusalem-Redaktion eingefügt worden (403–411). Weiterhin seien zwei großjesajanische Redaktionen erfolgt, die das Buch sukzessive um 56–66 erweiterten, wobei die zweite auch Kap. 36–39 einfügte, so dass Kap. 39 zum Angelpunkt des ganzen Buches wurde. Die Bedrohung und Errettung des Zions 701 wurde damit zum Paradigma des eschatologischen Dramas (320. 545–546). Schließlich erfolgte in hellenistischer Zeit die Einfügung der Kap. 24–27* und zur Begrenzung der Hoffnung auf Israel der Einzeltexte 11,11–16; 27,12–13 und 35,9b–10, womit die protojesajanische Sammlung in drei Teile gegliedert wurde (546).

Uwe Becker hat in seiner kürzlich erschienenen Sammelbesprechung zu den „Tendenzen der Jesajaforschung 1998–2007" in ThR 74 (2009), 96–128, B.s Leistung hervorgehoben: „Der Ansatz der diachron reflektierten Synchronie, den B. verfolgt, ist dem Jes-Buch in seiner literarischen Komplexität angemessen. Mit gutem Recht lässt er den alten Orientierungsrahmen der Prophetenforschung, die Person des Propheten und seine Verkündigung, hinter sich. Der hermeneutische Ansatzpunkt ist nicht mehr die rekonstruierte historische Situation hinter den ‚echten' prophetischen Worten, sondern der Text selbst in seinem literarischen Beziehungsgefüge im Buchganzen." (102) Anschließend macht Becker aber mit Recht auf die hermeneutischen Probleme einer Produktions- und Rezeptionshermeneutik aufmerksam, die sich hinter dem Begriff einer „angemessenen Bibellektüre" verbergen (103). Denn sie bedarf einer systematischen Begründung bzw. Erläuterung, weil die Autorität des Endtextes nicht die seit der Aufklärung der Erläuterung bedürftige Inspirationslehre ersetzen kann und die Bundeskonzeption sich in beiden Testamenten nicht als historisches Urgestein, sondern als Ergebnis einer rekonstruierten Vergangenheit erwiesen hat, die das Selbstverständnis des Juden- bzw. des Christentums auslegt. So sind die Systematiker herausgefordert, sich der Frage nach der Bedeutung der Schrift neu zu stellen.

Um die Eigenart des jetzt von B. vorgelegten, in seiner Gründlichkeit kaum noch zu übertreffenden Kommentars zu erfassen, hält sich der Rez. v.a. an seine ausführliche Einleitung, in der er auf den S. 25–73 über die Voraussetzungen seiner Auslegung Auskunft gibt. In ihr behandelt B. unter 1. die „Exegetische(n) und hermeneutische(n) Grundsätze" (26–28). Danach ist „sowohl Ausgangs- als auch Zielpunkt der Auslegung" die Buchgestalt und das heißt der Endtext (27). Unter 2. folgt ein Überblick über die Auslegungsgeschichte (28–43), aus dem nur die Aspekte hervorgehoben seien, die mit dem Problem einer am Anfang der Sammlung stehenden Prophetengestalt verbunden sind. Als grundlegend für die Rekonstruktion der Genese von Traditionsliteraturen erweist es sich, dass dem Fehlen des Autors im Sinne der klassischen Literatur die Tatsache entspricht, dass sie Eigentum einer Gruppe waren und die Veröffentlichung entweder in einer Inschrift oder einer Verlesung erfolgte. Entsprechend waren es geschulte Insider, welche die Schriften im Zuge einer produktiven Relecture bearbeiteten und fortschrieben. Dabei legitimiert im Fall des überlieferten Jesajabuches die Autorität Jesajas den ganzen Prozess seiner Entstehung (29–30).

Ein Blick in die jüngste redaktionsgeschichtliche Forschung bei Hans-Jürgen Hermisson (BEThL 81, 1989, 287–312), Reinhard G. Kratz (FAT 1, 1991) und Jürgen van Oorschot (BZAW 206, 1993) zeige, dass sich der Grundbestand der Deuterojesajanischen Sammlung bei ihnen auf 70 bzw. 56 bzw. 40 % verringert hat. Auf diesem Hintergrund greift B. den von Jürgen Werlitz (BBB 122) 1999 und vor ihm bereits von Wilhelm Caspari (BZAW 65) 1934[1] vertretenen Ansatz auf, welche die Sammlung als das Produkt einer Gruppe von nichtpriesterlichen Tempelsängern angesprochen haben (36–27). Allein die Tatsache, dass diesen Prophetien jede biographische Verankerung fehlt (die Zusätze in 40,3a.6a[b.7–8] suchen dem sekundär abzuhelfen) und auch die hochartifiziellen Gottesknechtslieder dafür nicht in Anspruch genommen werden können, spreche zu Gunsten der Annahme einer kollektiven Verfasserschaft (37–38). Zur Rechtfertigung der Tempelsänger-Hypothese kann B. auf die Nachrichten über die Jerusalemer Sängergilden und nicht zuletzt die in Jes 40–48 vorausgesetzte Kenntnis der exilischen Volksklageliteratur und der Thronbesteigungspsalmen 96 und 98 verweisen (38–39). In der Konsequenz lautet das Resumee: „Der vorliegende Kommentar verzichtet auf die Annahme eines ‚Deuterojesaja' als Persönlichkeit, die als Verfasser oder als Diskursgründer hinter diesen Kapiteln stünde. Stattdessen wird von einer Verfassergruppe ausgegangen, die in großer Nähe zu levitischen Tempelsängern stand. Beginnend mit dem Siegeszug des Kyrus ab 550 v. Chr. entwarf sie ein Oratorium der Hoffnung, das mit der ersten größeren Rückwanderungsbewegung im Anschluss an die Niederschlagung der babylonischen Aufstände durch Darius in 522/521 v. Chr. den Weg in die judäische Heimat fand. Dort schlossen ihre Verfasser ihre Komposition an die Jerusalemer Jesaja-Tradition an, um sich und ihr Heilsdrama unter seine Autorität zu stellen." (42) Es entspricht dem, dass B. auf S. 62 die Voraussetzung seiner Kommentierung dahingehend zusammenfasst, „dass eine literarisch geschulte Gruppe von einst exilierten Tempelsängern" hinter ihr steht, „die sich in Sprache und Weltverständnis in der Nähe des Psalters bewegt. Für sie stellt Zion/Jerusalem das urgeschichtliche Zentrum von Schöpfung und Geschichte dar, das letztlich auch die eschatologische Heimat aller Völker ist, insofern diese sich von den Fremdgöttern und ihren Kultbildern trennen. Nicht Beschneidung und Opferkult, sondern das grenzenlose Gotteslob auf den Weltenkönig JHWH ist die Zielrichtung sowohl des Jesajabuches wie des Psalters."

Diese Hypothese schließt die Möglichkeit zur Unterscheidung einzelner Schichten nicht aus, sondern macht sie zugleich erforderlich. Allerdings erschwert die Homogenität der Sprache und Vorstellungswelt der Tradenten die Schichtenanalyse, die daher des Öfteren nicht über Wahrscheinlichkeitsurteile hinauskommt. B. hat in seiner Begründung für die oben genannte Datierung auch die nötigen Hinweise auf eine innere Schichtung der Texte gegeben, die im Großen und Ganzen seiner 1998 vorgelegten Habil. entsprechen. Folgen wir also unter diesem Gesichtspunkt dem, was B. zum geschichtlichen Horizont von Jes 40–48 zu sagen hat (43–45). Zunächst rechtfertigt er die Abtrennung aus dem Gesamtbuch sachgemäß damit, dass die Themen Weissagungsbeweis, Fremdgötter/Kultbilder, Kyros und Babel nur in den Kap.n 40–48 begegnen und der Großteil ihrer Texte zwischen dem Aufstieg des Perserkönigs und seinem Einzug in Jerusalem verfasst worden sind, während andere auf Situationen unter seinen Nachfolgern Kambyses (43,3; 45,14) und Dareios verweisen. So gehörten die wenigen Zion- und Jerusalem-Belege (Jerusalem und Zion Jes 40,9; 41,27, nur Zion 46,13, nur Jerusalem 40,2; 44,28 und 45,13) erst der spät- oder der frühnachexilischen Zeit an. Dafür spreche auch, dass derartige Belege nach der in Kap. 52 vorausgesetzten Ankunft der Rückwanderer in Jerusalem zunehmen (Jerusalem und Zion Jes 52,1f, nur Zion 49,14; 51,1.11.16; 52,7f, nur Jerusalem 51,17; 52,9).[2] Ebenso auffällig ist es, dass von Jakob par Israel hinter 49,5.6 nicht mehr die Rede ist. „So spricht vieles dafür, dass Texte mit einer eindeutigen Heimkehr- und Wiederaufbauperspektive, allen voran die Zion-Jerusalem-Ouvertüre in Jes 40,1–11, im Zuge der politischen Maßnahmen des Darius entstanden sind (vgl. Jes 42,5.6–9; 42,14; 48,12–16)." Das hier skizzierte Bild entspricht ungefähr der Schichtung der Kapitel, die van Oorschot 1993 auf den Vers genau vorgelegt hat. Dieser Hinweis ist nicht als Kritik

[1] Vgl. zu ihm Winfried Thiel, in: John H. Hayes (Hg.), Dictionary of Biblical Interpretation A–J, Nashville 1999, 177a–b.

[2] Van Oorschot weist diese Texte einer ersten Jerusalemer Redaktion zu, die er Ende des 6. Jh.s datiert (105–177, bes. 177).

an B. gemeint, sondern erinnert daran, dass seine vorsichtige diachrone Textschichtung als solche keinen revolutionären Charakter besitzt.

Als Beispiel sei seine diachrone Beurteilung der polemischen Texte zur Kultbildherstellung (40,18–20; 41,6f; 44,9–20 und 46,6) und derer über die Verehrung fremder Götter (41,21–29; 42,17; 45,14–17.18–25; 46,1–8 und 48,1–11) vorgeführt. Auch B. betont mit Recht, dass sie der argumentativen Verstärkung des Nachweises der Einzigkeit Jahwes dienen, worin man ihm nur zustimmen kann. Weil sie sich als Reaktionen auf das Gegenüber zu den babylonischen Götterbildern verstehen, plädiert er dafür, dass sie noch in Babylonien eingefügt worden seien. Damit stellt er sich mit Blick auf die Götzenbildpolemik insofern in einen Gegensatz zum Hauptstrom der zurückliegenden Forschung, als in ihr die Texte der ersten Serie als die spätesten Einschübe beurteilt worden sind. Aus der spätesten Redaktion der Sammlung (so noch van Oorschot, 199; 312–318) wird jetzt eine solche, die jedenfalls noch vor 521 zu datieren sei (55–56). – Komplizierter erweist sich die Einordnung der Texte, in denen es um die Verehrung fremder Götter geht (41,21–29; 42,17; 45,14–17.18–25; 46,1–8 und 48,1–11). Dabei erweisen sich nach B. 41,27 (211) und 42,17 (253) als sekundär, während er 41,21–29 (ohne V. 28) wohl in die babylonische Periode (211) und 46,1–8 nach dem gescheiterten Aufstand der Babylonier 521/520 datiert (447–448). Bei 45,14–17 verneint B. aus kompositorischen Gründen, dass es sich in den VV. 16–17 um einen Nachtrag zu dem mehrfach überarbeiteten Orakel 45,9–13 handele, wie es Hermisson (BK XI/2, 31–37) m. E. plausibel gemacht hat. Ähnlich beurteilt B. auch 45,14–25 als den zweiten Teil des in 45,1–13 vorangehenden Orakels, ohne dabei einzelne Verse oder Versgruppen als redaktionell auszuscheiden, wie es z.B. Hermisson (BK XI/2) mit den VV. 11c–d. 13e–f. 14d–f. 16–17.20d–g.24–25 gehalten hat. Es ist in der Tat die Frage, ob wir es in 45,8–25 nicht mit einem späten Kompositionstext zu tun haben, bei dem man besser auf literarkritische Aussonderungen verzichtet. 46,1–2 datiert B. in die Jahre nach der Niederwerfung des babylonischen Aufstandes durch Dareios I. 522/521. In den VV. 3–4 mit ihrer antithetischen Aufnahme der Motive in einer Heilszusage an Israel sieht er deren ursprüngliche Fortsetzung, wobei er den ganzen Text in die Jahre nach der Niederwerfung des babylonischen Aufstands 521/520 einordnet (447–448). In 46,9–11 haben wir es dagegen mit einem Orakel zu tun, das sachlich an VV. 1–2 anschließt und in dem V. 11 ebenso pro- wie retrospektiv gelesen werden kann (B., 467). Die ursprüngliche Zugehörigkeit der VV. 12–13 ist trotz ihrer kontextuellen Stichwortverbindungen umstritten, ließe sich aber bei der vorgeschlagenen Spätdatierung vertreten. Kap. 48 behandelt B. anders als z.B. Hermisson und van Oorschot als eine Einheit, die auf zahlreiche nach seiner Ansicht exilisch-frühnachexilische Texte (darunter Ez 20,9–14.22; 36,22.36) zurückgreift, ohne sich zur Datierung des Kapitels zu äußern (509–510)[3]. Dass das Kapitel für seinen literarischen Ort relativ spät komponiert worden ist, steht heute wohl außer Zweifel: Dafür sprechen neben seinem theologisch-reflektierten Charakter und seinen Kontextbezügen auch seine Reminiszenzen in V. 10 an Jer 6,27–30 und Ez 22,17–22 sowie in VV. 9–11 an Ez 20,9.14.22; 36,22.36 13. Daher sollte man über die übliche, auf formalen Beobachtungen beruhende Aufteilung in die VV. 1–11 und 12–22 nicht hinausgehen. Die Datierung des Textes lässt sich jedoch präzisieren, wenn man mit Friedrich Karl Pohlmann (ATD 22/2, 2002, 313 und 489) davon ausgeht, dass beide Ezechiel-Kapitel bereits die Diasporasituation voraussetzen; denn dann kann 48,1–11 keinesfalls vor dem 5. Jh. entstanden sein. Aber damit befinden wir uns auf dem redaktionsgeschichtlichen Minenfeld, auf dem noch viel kontrovers diskutiert wird. Es liegt an den Vorgaben der Reihe, dass literarische Schichtungen nicht in der Übersetzung ausgezeichnet werden. Das erschwert dem Benutzer die schnelle Information, zumal auch die Seitenüberschriften nur die behandelten Textblöcke, aber nicht die konkret behandelten Texte angeben.

Da die Identifikation des Knechts in den Ebed-Jahwe-Liedern 42,1–4(5–9); 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53.12 ein Dauerthema der Forschung darstellt, sei hervorgehoben, dass B. die Gleichsetzung von dem einzigen „vom Endtext legitimierte(n) Referenzpunkt" mit dem außerhalb der Lieder in 41,8f; 42,19; 43,10; 44,1f; 44,21; 45,1; 48,20 bezeugten Knecht Jakob/Israel vornimmt, eine Entscheidung, welcher der Rez. im Rückblick auf seinen prophetischen Erstling von 1957 gern zustimmt: „Aus dem blinden und tauben Knecht Jakob/Israel ist eine hörende und sehende Gruppe erwachsen, die JHWH als den einzigen Gott bekennt, der in Kyrus und dem persischen Siegeslauf das Geschick seines Volkes und das der Völker lenkt und leitet." (B., 61) Entsprechend wird das erste Gottesknechtslied 42,1–4 (5.6–9) im Rahmen von 41,21–42,13 behandelt und ansprechend als Umdeutung eines ursprünglichen Kyrosorakels in ein solches für Israel gedeutet (213; 223–238).

Auf die Tatsache, dass die hymnischen Texte 42,10–12; 44,23 und 48,20–21 die Kap. 40–48 gliedern, hatte B. schon 1998 (359, vgl. 2008, 63) mit Recht hingewiesen und sie damals einer Golaredaktion zugewiesen. Jetzt erwägt er die Einordnung des ersten – 42,1–4 (5–9) – und des zweiten Ebed-Jahwe-Liedes 49,16 (7–12) einschließlich ihrer Kommentierungen in die Zeit der Machtergreifung des Dareios (213). Das hätte auch die entsprechende Herabdatierung der Hymnen zur Folge, womit er in die Nähe von van Oorschot kommt, der sie ebenfalls hinter der Einfügung der Ebed-Jahwe-Lieder ansetzt (197).

Kehren wir noch einmal zu seiner Einleitung zurück: In ihr handelt B. auf den S. 46–64 bestens orientiert und orientierend über Sprache, Struktur und Redeformen, wie man es von ihm nicht anders erwartet. In ihr weist er auch auf das theologisch wichtigste Thema des Buches hin, den Übergang von einem partikularen zu einem realen Monotheismus (47): Aus dem Jerusalemer König der Götter wird in dieser Sammlung der einzige wahre Gott (43,11; 44,6), wobei alle Völker in sein geschichtliches Handeln einbezogen werden (45,22–24). Dem Nichtfachmann könnte weiterhin der Hinweis nützlich sein, dass die Heilsorakel in Jes 40ff nicht länger mit Joachim Begrich von einem priesterlichen Heilsorakel, sondern mit Manfred Weippert von einem altorientalischen Königsorakel abzuleiten sind (9). Spannend ist der Abschnitt über Jes 40–55 als dramatischen Text (64–73). In ihm setzt sich B. nicht nur negativ von extremen Thesen wie der von Klaus Baltzer (KAT X/2, 1999) ab, dass es sich bei Jes 40–55 um ein für eine Aufführung gedachtes Drama handele, sondern bestimmt er die Sammlung aufgrund ihres Wechsels der Stimmen/Figuren/Aktanten als eine dramatische Dichtung bzw. als ein Lesedrama (64–73).

Daraus ergibt sich ihm die folgende ansprechende Gliederung der in dem Kommentar behandelten Kapitel in die Ouvertüre Jes 40,1–31 (40,1–11: Zion-Jerusalem-Ouvertüre; 40,12–31: Jakob-Israel-Ouvertüre) und die vier Akte: I Jes 41,1–42,12 (Die Ohnmacht der Völker und ihrer Götter und Gottes erneute Zusage für Jakob/Israel; 1. Redegang: 41,1–20: Der Rechtsstreit um die Geschichtsmächtigkeit Gottes; 2. Redegang: 41,21–42,12: Erneute Gerichtsrede und Präsentation des Knechtes); II 42,13–44,23 (Die Auseinandersetzung Jahwes mit seinem blinden und tauben Knecht Jakob/Israel; 1. Redegang: 42,13–43,12: Jahwes Überzeugungsarbeit [genau wie „Trauerarbeit" ein schrecklicher Ausdruck] am tauben und blinden Knecht; 2. Redegang: 43,14–44,8: Weitere Überzeugungsarbeit am Knecht Jakob/Israel; Tilgung seiner Schuld und Verheißung von Segen; Abschluss des 2. Aktes: 44,9–23: Kultbildpolemik, Heilswort/Mahnwort, Hymnus); III 44,24–45,25 (Der Triumph Jahwes durch Kyros und die Perser) und IV 46–48 (Die Niederlage der Götter Babels, das Ende der Weltmacht und die vollzogene Läuterung des Gottesvolkes; 46: Die Niederlage der Götter Babels; 47: Das Ende Babels und ihrer Beschwörungskünste; 48: Die vollzogene Läuterung des Gottesvolkes) (vgl. 7–8 und 72).

Die Auslegungen der Einheiten folgen dem in der Reihe üblichen Schema: Spezialliteratur, Übersetzung mit textkritischer Begründung, Analyse, Auslegung, Rezeption, Bedeutung. Abgesehen von der oben gemachten Einschränkung, dass die diachrone Einordnung der Texte nicht immer deutlich wird, ist die Auslegung in ihrer Gründlichkeit und Umsicht kaum zu überbieten. Mit besonderer Sorgfalt werden die Gesichtspunkte der Komposition der behandelten Texte und ihre biblischen Querverbindungen innerhalb und außerhalb des Jesajabuches behandelt. Ebenso umsichtig werden dem mit der altorientalischen und der biblischen Lebenswelt und Geschichte nicht Vertrauten die nötigen Kenntnisse über alle ihr entstammenden Gegenstände, sprachlichen Wendungen und Vergleiche samt den Institutionen und geschichtlichen Hintergründen vermittelt, ohne dass darüber die Herausarbeitung der Aussageabsicht und der mit ihr verbundenen theologischen Aspekte vernachlässigt werden. Daher gewinnen die in der Ursprache fast durchgehend eine ungewöhnliche poetische Kraft und Würde besitzenden Texte in ihrer hier vorgelegten sprachlich angemessenen Übersetzung für jeden neues Leben, der den langen Atem bei der Lektüre des ganzen Kommentars oder beim Nachschlagen einzelner Texte mitbringt, mit dem B. selbst ihn verfasst hat. So gratuliert der Rez. seinem Autor in der Hoffnung, dass ihm die Kraft gegeben wird, die beiden ausstehenden Bände in nicht allzu ferner Zeit zu vollenden.

Marburg Otto Kaiser

[3] Vgl. aber Hermisson, BK XI/1, 258–259; van Oorschot, 127; 227–228 und 300–308, weist 48,20–21 der ersten Jerusalemer, VV. 12–16 der Naherwartungsschicht R^1 und 48,1–11 und 17–19 R^3 zu.

„Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ilona Riedel-Spangenberger / Erich Zenger. – Paderborn: Schöningh 2006. 454 S., geb. € 58,00 ISBN: 3–506–71385–X

Die (inzwischen verstorbene) Hg.in und der Hg. ehren mit dieser Festschrift eine bedeutende Theologin und Pionierin der feministischen Exegese. Helen Schüngel-Straumann promovierte 1969 in Bonn als erste Frau und erster Laie mit einer Arbeit zum Dekalog an der dortigen kath.-theol. Fak. (Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch: Unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von „töten", Diss. masch.). Erst 1987 wurde sie Professorin für Biblische Theologie an der Univ.-Gesamthochschule Kassel. Sie ist Gründerin und Präsidentin der Helen Straumann-Stiftung für Feministische Theologie, deren Ziel die öffentliche Zugänglichmachung umfangreicher Literaturbestände im Bereich der Feministischen Theologie ist (Univ. Basel). Schüngel-Straumann ist Autorin so bekannter Werke wie „Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen" (3. Aufl. Münster 1999) und „Denn Gott bin ich, und kein Mann: Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet" (Mainz 1996).

Die Festschrift umfasst neben einem instruktiven Vorwort drei große Themenbereiche: *Gottesbilder und Menschenbilder, Bibelwissenschaftliche Perspektiven* sowie *Gesellschaftliche und kirchliche*

Praxis. Dementsprechend spiegeln die 39 Beiträge das vielfältige Oeuvre der Jubilarin wider. Dass die Hg.in und der Hg. auch „fachfremde" Autorinnen wie etwa die Soziologin Ute Gerhard mit einem Beitrag über „Die Menschenrechte der Frau unter religiösem Vorbehalt" gewinnen konnten, ist positiv hervorzuheben. Warum Albert Franz in seinem Beitrag „Gottesbild und Gottesbegriff" auf den sogenannten Bestsellerautor Dan Brown zurückgreifen muss, um demgegenüber das „ernste und berechtigte Anliegen" der Jubilarin herauszustellen, bleibt allerdings rätselhaft (17). Bei der Vielzahl der Beiträge wäre ein Autorinnen- und Autorenverzeichnis hilfreich.

Ilona Riedel-Spangenberger und Erich Zenger ist die Herausgabe einer überaus lesenswerten und anregenden Festschrift gelungen, die hoffentlich auch weiterhin viele Leserinnen und Leser findet.

Berlin Matthias Blum

Konradt, Matthias: **Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 493 S. (WUNT, 215), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149331–7

Kein Evangelist steht so deutlich in Israel wie Matthäus. Dennoch – oder: gerade deshalb – ist der theologische Ort Israels bei keinem Evangelium so umstritten. Die verschiedenen Aussagen lassen sich nicht leicht zu einem Gesamtkonzept von Judentum und Heidentum verbinden. Auf der einen Seite bezieht Jesus durch die programmatisch formulierte Aussage in Mt 15,24 sein irdisches Wirken exklusiv auf Israel. Auf der anderen Seite deutet sich bereits im Verlauf des Evangeliums eine universale Adressatenschaft an (vgl. etwa Mt 8,11; 15,28; 21,43; 24,14; 25,32), die in Spannung zur israelbezogenen Einschränkung der Verkündigung steht. Am Ende des Evangeliums durchbricht schließlich – aber eben auch erst – der Auferstandene die alleinige Israelbezogenheit des Heils und beauftragt die Jünger mit der weltweiten Mission (Mt 28,19). Der Textbefund wirft Fragen auf: „Warum beginnt die Restitution Israels vor Ostern und die Bekehrung der ‚Heiden' erst danach?" (4) Resultiert die Ausweitung der Missionsperspektive aus der Ablehnung Jesu in Israel? Damit würde – in der Sicht des Matthäusevangeliums – die Kirche an die Stelle Israels treten und Israel seine heilsrelevante Bedeutung verlieren. Doch widerspricht dem der Auftrag an die Jünger zu einer bleibend gültigen Israelmission in Mt 10,23. Lassen sich die unterschiedlichen Aussagen überhaupt zu einer einheitlichen narrativen Strategie synthetisieren oder resultieren die Spannungen vielmehr aus der unverbundenen Einpassung israelkritisch eingefärbter Traditionen?

Matthias Konradt, Ordinarius für Neues Testament an der Univ. Bern, gelingt die Synthese: Die „Aufeinanderfolge" von Israelbezogenheit und Völkermission ist „integrales Moment der narrativen Konzeption [...], in der Matthäus seine Christologie entfaltet" (14). In der Offenbarung als Davidssohn bleibt das irdische Wirken Jesu auf Israel beschränkt. Mit seinem Tod vollendet Jesus seine Aufgabe in Israel, sein Volk von seinen Sünden zu retten (vgl. Mt 1,21). Zugleich bilden Jesu Tod und Auferstehung die soteriologische Grundlage für die Universalisierung des Heils. So ist die Zuwendung des Heils auch zu den Völkern an die Erfüllung der Heilsverheißungen in Israel und die Enthüllung der universalen Macht Jesu gebunden. Die Universalisierung der Verkündigung ist nicht eine Reaktion – ex negativo – auf die vermeintlich generelle Ablehnung der Jesusbotschaft in Israel und schließt nicht die radikale Abkehr der urchristlichen Gemeinde von ihrem jüdischen Ursprung ein. Vielmehr verbindet Matthäus mit der sukzessiven Enthüllung der Identität Jesu die stufenweise Erweiterung des Verkündigungsraums und verdeutlicht damit die soteriologische Heilsdimension Jesu sowohl für Israel wie auch für die Völker.

Das einleitende *1. Kap.* (1–16) verdeutlicht mit dem forschungsgeschichtlichen *status quaestionis* die Fragestellung der Studie und blickt auf den Gang der Untersuchung voraus. Das *2. Kap.* (17–94) beginnt mit der Untersuchung des vorösterlichen Wirkens Jesu und seiner Jünger in Israel und trägt so dem Nacheinander von Israelkonzentration und universaler Heilszuwendung Rechnung. Besonders deutlich wird das redaktionelle Bemühen des Evangelisten, die alleinige Sendung Jesu zu Israel hervorzuheben und Jesus als messianisch-davidischen Hirten erscheinen zu lassen, der die Israel gegebenen Heilsverheißungen erfüllt. Den Reaktionen auf das Wirken Jesu in Israel geht das *3. Kap.* (95–180) nach. Gezielt unterscheidet Matthäus zwischen der jüdischen Volksmenge und den religiösen Führern, um zwischen positiven und negativen Reaktionen auf Jesus in Israel zu differenzieren. Auch die matthäische Darstellung der Passion spricht gegen eine generelle Ablehnung Jesu durch Israel: Als Gegnerschaft Jesu erscheint eine von den Autoritäten verführte – lokal auf Jerusalem beschränkte – Volksmenge. Im Hinblick auf die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels untersucht das *4. Kap.* (181–284) jene Texte, die gemeinhin als Belege für die Verwerfung Israels angeführt werden. Sowohl die Parabeltrilogie (Mt 21,28–22,14) wie auch die Worte gegen ‚dieses Geschlecht' (Mt 11,16–19; 12,38–45; 23,34–36) sind in die Auseinandersetzung Jesu mit den religiösen Autoritäten eingebunden, deuten damit nicht auf eine generelle heilsgeschichtliche Ablösung Israels hin, sondern dienen der „Delegitimation der pharisäischen Gegner Jesu" (257). Anspruch und Botschaft Jesu fordern den Einzelnen zur Entscheidung heraus: Annahme und Ablehnung der Verkündigung stehen sich – im Sinne des Sämanngleichnisses (Mt 13,3–23) – innerhalb Israels gegenüber und verbieten eine pauschale Verwerfung des ganzen Volkes. Das *5. Kap.* (285–348) untersucht all jene Textsignale im Verlauf des Evangeliums, welche die universale Sendung in Mt 28,18–20 vorbereiten: Die nichtjüdischen Frauen im Stammbaum, die Hervorhebung der Abrahamssohnschaft Jesu, die mit den Magiern zum Ausdruck gebrachte Heilshoffnung von Nichtjuden und die Erzählungen über Heilungen außerhalb Israels machen deutlich, dass die Zuwendung zu Israel und eine universale Heilshoffnung nicht in Konkurrenz zueinander stehen. Die Israelbezogenheit des Wirkens Jesu ist von Anfang an von einer universalen Dimension unterlegt, auch wenn die Zuwendung zu den Völkern an die Enthüllung der soteriologischen Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu gebunden und in der narrativen Konzeption des Evangelisten verwurzelt ist. „Korreliert die Israelkonzentration der irdischen Wirksamkeit Jesu (mit) der Hervorhebung seiner *davidischen* Messianität, so steht die Ausweitung des Heils auf die Völkerwelt im Zusammenhang von Heilstod, Auferstehung und Erhöhung des *Gottessohns*." (333) Das *6. Kap.* (349–377) widmet sich der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. Einerseits behält Israel seine – in der Erwählung durch Gott begründete – besondere Stellung, andererseits ist „mit der Bildung der *ecclesia* eine signifikante Transformation der Rolle Israels als Gottesvolk verbunden" (377), da „mit Tod und Auferweckung Jesu [...] das im jüdischen Selbstverständnis konstitutive Gegenüber von Gottesvolk und (übriger) Völkerwelt seine grundlegende Bedeutung verloren" (377) hat. Das *7. Kap.* (379–391) nimmt die historische Situation der matthäischen Gemeinde in den Blick: Das Matthäusevangelium reagiert auf einen weitreichenden Konflikt zwischen der christlichen Gemeinde und der von Pharisäern bestimmten Synagoge. Vor diesem Hintergrund macht Matthäus durch die Enthüllung der davidischen Messianität Jesu und die Konzentration seines irdischen Wirkens auf Israel deutlich, dass die Einbeziehung der Völker nicht die Erfüllung der Heilsverheißungen in und für Israel aufhebt, sondern diese voraussetzt. Das *8. Kap.* (393–405) fasst die gewonnenen Erkenntnisse zusammen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (407–455), ein hilfreich gegliedertes Stellenregister (457–478) sowie ein Autoren- (479–483) und Sachregister (484–493) beschließen die Untersuchung.

Prägnant und verständlich geht K. einer komplexen Fragestellung und einem komplizierten Textbefund auf den Grund und findet durchwegs stringente und überzeugende Antworten. Die Studie macht die theologische Linienführung hinter den disparat wirkenden Aussagen deutlich und verortet das Zueinander von Israelbezogenheit und Völkermission in einem kohärenten System matthäischer Theologie: Der Auftrag zur universalen Verkündigung in Mt 28,19 ersetzt nicht die Israel-Sendung Jesu und seiner Jünger, sondern „ergänzt bzw. erweitert" (94) sie.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die redaktionskritische Analyse einzelner Texte, die stets dem narrativen Zusammenhalt und inneren Spannungsbogen des Matthäusevangeliums verpflichtet bleibt (vgl. etwa 99–103; 187–189; 265–278). Durchwegs stichhaltig arbeitet K. das redaktionelle Bemühen des Evangelisten heraus, das irdische Wirken Jesu auf Israel zu konzentrieren und differenzierte Reaktionen auf die Verkündigung Jesu in Israel darzustellen: Aus der synoptischen Tradition übernommene Heilungen von Nichtjuden (vgl. Mt 8,5–13.28–34; 15,21–28) lässt Matthäus als Ausnahmen erscheinen, welche die – letztlich erst noch ausstehende – Zuwendung zu den Völkern antizipieren; in Modifikation der Adressatenschaft einzelner Q-Logien differenziert Matthäus zwischen der Volksmenge und den religiösen Autoritäten Israels (vgl. etwa 96–110; 151–180), um die beginnende christologische Erkenntnis des Volkes hervorzuheben und die jüdische Führerschaft deutlich als Gegner Jesu zu konturieren. Die detaillierte Untersuchung der vorausgesetzten Konfliktparteien bewahrt vor schnellen Generalisierungen und einer pejorativen Bezeichnung des Matthäusevangeliums als ‚antijüdisch': „Sofern die Pharisäer bei Matthäus nicht *das* Judentum repräsentieren, kann man [...] darauf verweisen, dass es in historischer Hinsicht unpräzise wäre, die anti*pharisäische* Stoßrichtung als Anti*judaismus* zu etikettieren." (404–405)

Die exegetische Souveränität des Autors illustriert der Gebrauch eines breiten – dem jeweiligen Einzeltext wie dem gesamten literarischen Werk verpflichteten – Methodenspektrums: Neben dem historisch-kritischen Methodenarsenal werden v. a. Elemente der Erzählanalyse zur Verdeutlichung großflächig verbundener thematischer Linien des Evangeliums eingesetzt. Deutlich tritt der matthäische Gestaltungswille hervor, alle „politischen und religiösen Autoritäten zu *einer* Front" zusammenzuschließen, „so dass sie geradezu als ‚single character' behandelt werden können" (109–110). Ebenso gelungen ist

die Herausarbeitung einer „theologischen Geographie" (396), die der prophetenmordenden Stadt Jerusalem Galiläa als Horizont der universalen Heilszuwendung gegenüberstellt.

Sehr tragfähig erweist sich die Studie in der historischen Rückfrage nach der ursprünglichen Situation und Konfliktkonstellation der matthäischen Gemeinden, gerade weil das Augenmerk – nicht überbordend spekulativ – auf die zuverlässig eruierbaren Hintergründe gerichtet bleibt. Im Gegenüber zur pharisäischen Synagoge hebt Matthäus die besondere Stellung Israels hervor. So lässt sich „die Betonung der israelbezogenen Partikularität des irdischen Wirkens Jesu als Reaktion auf die kritische Anfrage lesen, ob nicht durch die Universalisierung der Heilszuwendung die erwählungsgeschichtlich begründete Sonderstellung Israels infrage gestellt bzw. letztlich aufgehoben wird" (389).

Im Ergebnis und in der methodischen Durchführung ist die Studie ein Meilenstein und entscheidender Gewinn für die Erforschung des Matthäusevangeliums. Aktuell und relevant ist die Untersuchung gerade vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Dialogs. K. macht den sachlich versöhnlichen Ton deutlich, den Matthäus in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum gebraucht. Dieser Blick zurück zeigt – allen (forschungs-)geschichtlichen Verstimmungen zum Trotz – richtungsweisend nach vorn.

München Hans-Georg Gradl

Kirchengeschichte

Lohse, Eduard: **Das Urchristentum**. Ein Rückblick auf die Anfänge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 173 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–525–53382–6

Was die Optik eines Taschenbuchs bereits signalisiert, macht Lohse in seinem Vorwort (7–10) explizit: Die vorliegende Darstellung des Urchristentums ist als „Einführung" (9f) konzipiert; das impliziert allgemeine Verständlichkeit, aber auch eine starke Raffung des Stoffes und den Verzicht auf wissenschaftliche Diskussion. Den Gegenstand, das Urchristentum, grenzt L. durch zwei zeitliche Eckdaten ein: das Auftreten Johannes des Täufers und die Taufe Jesu einerseits, der mit den jüngsten Schriften des NT zum Abschluss gekommene Trennungsprozess zwischen Synagoge und Kirche andererseits. Neben den Schriften des NT werden auch die Apostolischen Väter als Quellen berücksichtigt.

In zwölf Kapiteln zeichnet L. wichtige Stationen bzw. Themen des Urchristentums nach. Einem großflächigen geschichtlichen Überblick über das Judentum in hellenistisch-römischer Zeit (Kap. 1: 11–30) folgt eine Skizze der Tauftätigkeit des Johannes und seiner Beziehung zu Jesus von Nazaret (Kap. 2: 31–36); die Überschriften dieser beiden Kap. „Erfüllte Zeit" bzw. „Johannes der Täufer als Bote des Kommenden" verraten eine eindeutig christliche Perspektive.

Ausführlich thematisiert L. die Botschaft Jesu, zuerst seine Ansage der Gottesherrschaft (37–50), dann die Barmherzigkeit Gottes als theologische Leitlinie (51–61). Charakteristisch ist dabei, dass L. die Gottesherrschaft als eine *zukünftige* Größe bestimmt; mit ihr verbundene Ereignisse der Gegenwart wie Jesu Heilungen seien lediglich „Zeichen" (42f). Ein eigenes Kap. widmet sich den Passionsereignissen und der Auferstehung Jesu (62–75). Klar arbeitet L. heraus, wie die urchristliche Deutung Jesu frühjüdische Titel und Vorstellungen (z.B. Messias) aufgreift, aber angesichts von Tod und Erweckung Jesu modifiziert. Bei den Osterüberlieferungen stellt L. den theologischen Gehalt in den Vordergrund, zeigt sich aber auffällig zurückhaltend gegenüber der geläufigen Interpretation der Erscheinungen mittels der Kategorie der „Vision".

Das 6. Kap. (76–85) profiliert die theologische Basis des Urchristentums: das Evangelium als „kirchengründende Predigt" (79). L. versteht den Begriff „Evangelium" ganz auf alttestamentlichem Hintergrund (Jes 52,7; 61,1f) und erarbeitet seinen christlichen Gehalt v.a. anhand der Formeltradition 1 Kor 15,3–5; die paulinische Botschaft von der Rechtfertigung sei die „sachgemäße Auslegung" des Evangeliums (82), die Integration von *Heiden* in die Gemeinschaft die notwendige Folge (81.84). Im Mittelpunkt des Kap.s „Die Anfänge der Kirche" (86–98) steht die Mission durch das hellenistische Judenchristentum, die besonders unter gottesfürchtigen Heiden ihren Anfang nahm und auf die Befolgung der ganzen Tora verzichtete; die Trennung von Juden- und Heidenchristen setzte bereits mit frühen Zerwürfnissen ein. Mit Verfolgungen durch die römischen Behörden hätten die vom Judentum getrennten Christen zunehmend rechnen müssen.

Eigens bespricht L. zwei bedeutende Theologen des Urchristentums: Paulus (99–111) als Exponenten der Heidenmission und seine früheste Wirkungsgeschichte in der paulinischen Schule und Johannes (112–124) als Theologen mit ganz eigenem Profil, das L. durch die Zitation vieler johanneischer Texte darstellt.

Den „Alltag der Christen" (125–141) in Politik und Gesellschaft beleuchtet L., indem er zeigt, dass sowohl in der Forderung der Unterordnung unter die politische Obrigkeit (v.a. Röm 13,1–7) als auch in der Standesethik der Haustafeln (Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9) Vorgaben der hellenistischen Popularphilosophie aufgegriffen und teilweise christlich spezifiziert worden sind. Das Kap. „Die Kirche und ihre Ordnung" (142–157) sichtet (mit durchaus kritischer Bewertung) Gemeindebilder und Strukturen von der Urgemeinde und den charismatisch orientierten Gemeinden des Paulus bis zur Ämterordnung der Pastoralbriefe und des Ignatius von Antiochien; angesprochen ist auch die Bekenntnisbildung. Das letzte Kap. („Das NT als heilige Schrift": 158–171) thematisiert die Briefpraxis des Paulus und die literarische Tätigkeit des Markus-Evangelisten, wobei auch wichtige Stationen der Kanonbildung genannt sind; es beschreibt die neue christliche Schrift-Hermeneutik und bestimmt dabei das Evangelium von der Überwindung der Sünde und des Todes in Christus als die „Mitte der Schrift" (171). – Die knappen Literaturhinweise am Ende des Buches (172f) konzentrieren sich auf ältere Titel.

Zwei Tendenzen schlagen immer wieder in der Darstellung durch: (1) L.s vorherrschendes Interesse gilt der urchristlichen *Theologie*. Meist dominiert die Präsentation *theologie*geschichtlicher Grundlinien, hinter die das Interesse an Personen- und Gruppenkonstellationen, lokalen Differenzierungen und sozialgeschichtlichen Fragen zurücktritt. Eher am Rande bleibt der konkrete Situationsbezug theologischer Diskurse, auf den doch gerade die Form des Briefes nachdrücklich verweist. (2) Nach L. trennte sich das Christentum sehr früh – teilweise noch in der ersten Generation – vom Judentum. Das führt zu einer (Über-)Betonung der Abgrenzung sowohl bei Paulus als auch im Johannesevangelium, im Grunde schon bei der Tora-Auslegung Jesu (45). Vielleicht müsste man stärker berücksichtigen, dass es sich dabei um einen langwierigen und lokal ganz unterschiedlich verlaufenden Prozess handelt.

Das Genre der Einführung bringt es mit sich, dass manche interessante Frage nicht in den Blick kommt, so z.B. ob Jesus ein Schüler Johannes des Täufers war oder ob die Pastoralbriefe *weibliche* Diakone kannten. Etwas holzschnittartig scheint mir die politische Stellung der urchristlichen Gemeinden gezeichnet; waren nicht konkrete *gesellschaftliche* Konflikte mit der unmittelbaren Umwelt wesentlich bedrängender als die wenigen wirklich nachweisbaren behördlichen Verfolgungen? Damit hängt zusammen, dass das Bild des Kaisers Domitian, der Kaiserkult und Christenverfolgungen verschärft habe (96f), von der heutigen Forschung deutlich differenzierter gesehen wird. Bedauerlich ist das häufige Fehlen konkreter Quellenangaben bei Texten außerhalb des NT.

Manches müsste man diskutieren, z.B. die Ausblendung der *Gegenwart* der Basileia in Jesu Verkündigung, die Gnosis als religionsgeschichtlichen Hintergrund für das Johannesevangelium (113.115) und die Pastoralbriefe (108.149) oder den direkten Vergleich mit späteren rabbinischen Texten (26f.39.45.47.50.55.94). Die pauschale Aussage, dass für Paulus „das Gesetz als Weg zum Heil abgetan ist" (100, vgl. 102f), scheint mir angesichts der neueren Forschung („New Perspective on Paul") fragwürdig. Interessant wäre ein stärkerer Einbezug der hellenistisch-römischen Lebenswelt bei der Suche nach dem Hintergrund der zentralen Begriffe Ekklesia und Evangelium gewesen.

L. ist es in seiner Einführung gelungen, das Profil des neuen theologischen Denkens der ersten Christen überzeugend und in verständlicher Sprache darzustellen. Und er lässt keinen Zweifel daran, dass sich dieses Denken nur auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Frühjudentums verstehen lässt.

Münster Stefan Schreiber

Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, hg. v. Andreas Merkt. – Darmstadt: WBG 2008. 416 S., € 79,90 ISBN: 978–3–534–16319–9

Eine der einflussreichsten Bewegungen der Alten Kirche bildet das frühe Mönchtum. Der asketisch-monastische Impuls schöpft aus den Vorgaben des Neuen Testaments ebenso wie aus der prophetischen Tradition der Frühen Kirche und der Märtyrerspiritualität. Weit über das Mönchtum hinaus haben seine Ideale und die Formen seiner Lebensgestaltung kirchliches Leben beeinflusst. Zahlreiche schriftliche Quellen und Dokumente belegen Entwicklung, Organisation, Selbstverständnis, Spiritualität und Theologie der Mönchsbewegung.

Der Hg. – als Altertumswissenschaftler und Lehrstuhlinhaber im Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Univ. Regensburg ausgewiesener Forscher und Kenner der Thematik – legt einen sorgsam konzipierten Quellen- und Dokumentenband vor. Dabei wird nicht nur die historische und geographische Entwicklung des Mönchtums vorgestellt, soweit sie sich in den Texten widerspiegelt,

sondern den eigentlichen Schwerpunkt bilden die inhaltlichen Perspektiven des altkirchlichen Mönchtums in all seinen Facetten.

Die schriftlichen Quellen, z. B. Klosterregeln und regelähnliche Schriften ebenso wie Mönchsgeschichten und hagiographische Erzählungen, Briefe, Reiseberichte, Konzils- und Synodenbeschlüsse sind weitgehend berücksichtigt. Damit ergibt sich eine literarische Vielfalt, die die unterschiedlichen Überlieferungskanäle betont.

Aus einer fast unüberschaubaren Vielzahl von schriftlichen Dokumenten des Mönchtums wird eine reichhaltige Auswahl in mehr oder weniger langen Textabschnitten dargeboten, wobei auch skurrile Darstellungen nicht fehlen – der Hg. ordnet sie der Unterhaltsamkeit zu.

Die bei der Fülle des Materials notwendige Auswahl von Texten, Themen und Persönlichkeiten bleibt immer der subjektiven Entscheidung eines Hg.s vorbehalten. Auch für diesen Bd gilt der in der Einleitung dargelegte Verzicht auf Vollständigkeit und Repräsentanz. Bevorzugt wurden Texte, die für die Frühgeschichte des Mönchtums und seine Rezeption von besonderer Relevanz sind. Der Schwerpunkt wird auf den Zeitraum zwischen 350 und 450 gelegt, wobei jedoch die vorausgehende und die weiterführende Entwicklung textlich gut dokumentiert ist – sowohl die Zeit der Anfänge in den apostolischen und nachapostolischen Kerngemeinden wie insbesondere das 6. Jh. Die Epochenabgrenzung mit der Benediktusregel ist die richtige Entscheidung. Sie – wie in anderen Publikationen – bereits dem Frühmittelalter zuzurechnen, kann sich zwar auf ihre Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte beziehen, die Regel selber aber ist ein eindeutiges Dokument der ausgehenden Spätantike mit einer ganz genuinen und umfassenden Rezeption des voraufgehenden Mönchtums wie auch zahlreicher Schriften der Kirchenväter.

Die Quellen- und Dokumentensammlung ist einsprachig, was wohl nicht nur der Ausdünnung an Kenntnis der alten Sprachen geschuldet ist, sondern auch der Überschaubarkeit des Bdes dient, da es nicht um vergleichende Textarbeit geht. Wer die Originaltexte lesen will, wird über das Quellenverzeichnis am Schluss auf die Editionen verwiesen. Auf vorhandene Übersetzungen wurde zurückgegriffen, in vielen Fällen erstmals ins Deutsche übersetzt.

Der Hg. gliedert seine Auswahl in fünf große Abschnitte, die in einzelnen Unterkapiteln entfaltet werden. Jedem der Abschnitte ist eine Hinführung vorangestellt, die in der notwendigen Kürze ein grundlegendes Verständnis ermöglicht. Hier wäre es für den Benutzer hilfreich gewesen, wenn die bereits zu Anfang des Abschnittes gebotenen Hinführungen zu den Unterkapiteln an der jeweiligen Stelle stünden.

Der erste Abschnitt zu Vorgeschichte und Hintergründen der monastischen Entwicklung geht auf parallele Erscheinungen in der Umwelt des frühen Christentums mit Hinweisen auf Qumran, buddhistische Mönche, auf Gnosis und Manichäer ein. Die klare Zuweisung des Hg.s der Entstehung des christlichen Mönchtums aus innerchristlichen, d. h. ntl. Wurzeln, wie sie sich in den Nachfolgeworten Jesu finden, kennzeichnet den Stand der Forschung. Das gilt z. B. auch für die Verbindung, die zwischen dem pachomianischen Mönchtum und dem gnostischen Schrifttum von Nag Hammadi gezogen wurde. Auch wenn philosophisch-asketische Tendenzen in Umfeld und Umwelt des frühen Christentums ebenso wie historische Bedingungen (z. B. das Ende der Verfolgungen) die breite Entwicklung des Mönchtums begünstigt haben, bleibt der eigentliche Auslöser eine radikale Spiritualität der Nachfolge.

So setzen die Zeugnisse ein mit den Vorgaben aus den Evangelien zur Trennung von Familie und Besitz sowie zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Mönchtum ist keine spätere Entwicklung etwa ausschließlich als Reform und Absetzungsbewegung nach der sog. Konstantinischen Wende, vielmehr gibt es in den frühchristlichen Gemeinden von Beginn an Kerngruppen, die diese Signale aufnehmen und auf dem Hintergrund der Naherwartung radikal verwirklichen, wie die Texte zur Virginitätsaskese im paulinischen Schrifttum und von Justin bis hin zu Origenes ausweisen.

Die Gliederung folgt in zwei weiteren großen Abschnitten der Chronologie und Topographie der Mönchsbewegung mit den Anfängen im Osten, dann im Westen. Die Entwicklung wird knapp nachgezeichnet und ersetzt nicht die Informationen über die Geschichte des altkirchlichen Mönchtums, regt vielmehr dazu an. Für das östliche Mönchtum werden die zentralen monastischen Landschaften mit ihren bedeutenden Gestalten in den klassischen Zeugnissen vorgestellt; so z. B. Antonius in Ägypten für die Anachorese durch die Vita des Athanasius v. Alexandrien und ihre entscheidenden Themen. Die hier angeführten, kaum bekannten Briefe des Antonius geben als Selbstzeugnis Einblick in eine markante Persönlichkeit. Pachomius mit dem Beginn des Koinobitentums tritt durch die klar erkennbare Form des gemeinsamen Lebens unter einer Regel hervor, die durch die Übersetzung des Hieronymus v. a. im Westen idealbildend war. Basilius vertritt das kleinasiatische Mönchtum, wobei auch die Bedeutung seiner Schwester Makrina nicht vergessen wird. Die eher dem Extrem zuneigende monastische Askese in Syrien wird mit dem damaligen *„global player"* Symeon dem Säulensteher ebenso wie mit der umfänglichen Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrus dokumentiert.

Für den Westen wird Gallien mit der Leitgestalt des Martin von Tours vorgestellt, Spanien nur durch die kontroverse Persönlichkeit des Priscillian, mit Italien verbinden sich besonders die asketischen Hauskreise in Rom und die Jungfrauengemeinschaften, in Nordafrika ist Augustinus die führende Persönlichkeit eines Klerus-Mönchtums. Die v. a. im Westen eigentliche große Zeit im 5. und 6. Jh. (zeitversetzt zur Entwicklung des östlichen Mönchtums) wird durch die Virginitätsschriften des Ambrosius und durch Augustinus als Klostergründer und Regelschreiber ausgewiesen. Erwähnung findet die für die frühe westliche Entwicklung unübersehbare Bezeugung asketisch-monastischen Lebens in der gallisch-italischen Persönlichkeit des Paulinus v. Nola. Insbesondere das südgallische Mönchtum mit seinen Schwerpunkten auf Lérins und im Rhônetal hatte einen wesentlich größeren Anteil als das aquitanische Martinsmönchtum an der monastischen Entwicklung mit seiner inhaltlichen Ausstrahlung bis in die Benediktusregel hinein, seiner Auseinandersetzung mit Ansichten des Augustinus und seinen bedeutenden Mönchsbischöfen, z. B. Caesarius v. Arles und Faustus v. Riez. Hier fehlt leider jede textliche Dokumentation. Der Hauptakzent in diesem Abschnitt wird auf die Persönlichkeit des Klostergründers Benedikt von Nursia gelegt (inwieweit sein Kloster damals „ein imposanter burgartiger Bau auf dem Monte Cassino" (196) war, sei dahingestellt!). Die *Vita Benedicti* Gregors d. Gr. gibt den Blick frei auf die geistliche Gestalt Benedikts. Der kursorische Durchgang durch seine Mönchsregel bietet wohl nur erste Hinweise auf deren spirituelle und kulturelle Prägekraft und ihre singuläre Bedeutung für die kommenden Jahrhunderte.

Das Erscheinungsbild und die Strukturen des altkirchlichen Mönchtums bilden einen vierten Abschnitt. Die Überschrift „Das äußere Leben der Mönche" ist in diesem Zusammenhang verständlich, aber nicht ganz glücklich, wenn es um zentrale geistliche Bereiche geht wie das Stundengebet und den Psalter, um Riten, und die *Lectio divina*, die nicht dem Gebet beigeordnet, sondern im Zusammenhang mit Schlaf und Nahrung vorgestellt wird. Aber auch Schlaf, Nahrung und Kleidung bilden in der Einschätzung des Mönchtums nicht einfach einen äußeren Rahmen, sondern über diese Dinge findet das Selbstverständnis der Mönche seinen Ausdruck im eigentlichen Sinn des Wortes.

Als Mittelpunkt der Zeugnissammlung darf der fünfte Abschnitt über „Monastische Spiritualität" angesehen werden. Die Frage nach dem Sinn mönchischer Existenz erhält mit dem Leitwort der Gottesliebe und der *vita angelica* ihre eigentliche Antwort. Die Liebe Christi schon als zentrale Motivation der Verfolgungszeit trägt sich zumindest als grundlegende Intention des Mönchtums durch. Das ‚engelgleiche Leben' ist parallel dazu zu verstehen, als ein Leben des Stehens vor Gott und der Anbetung. Hier wird auch der „Typenwandel" dokumentiert, der die Mönche als Erben der (frühchristlichen) Propheten sieht, der *vita apostolica* (als Nähe zum Herrn), v. a. der Martyriumsspiritualität mit ihrer Ernsthaftigkeit und Radikalität in der Entscheidung für Christus und seine Nachfolge. Die bei der Vorstellung des östlichen Mönchtums ausgesparten Wüstenväter finden mit der inhaltlichen Darlegung ausgewählter geistlicher Themen und dem Hinweis auf den wohl bedeutendsten Wüstenmönch Evagrius Ponticus an dieser Stelle ihren Platz. Allerdings wird man als „Ziel" dieses Lebens, das hier mit „Gelassenheit und Gleichmut" angegeben wird, wohl anderes, nämlich die Rückkehr ins Paradies und die *homoiosis theo* ansehen dürfen.

Die Vermittlung dieser Spiritualität in den Westen durch Johannes Cassian wird mit seiner einflussreichen Lasterlehre dokumentiert, wobei seine wichtige Gebetslehre nicht vergessen sein sollte. Ihre Zusammenfassung findet die monastische Spiritualität in einem Kap. über die *Vita Benedicti* als „Modell eines spirituellen Weges" – des Aufstiegs zu Gott.

Ein letzter großer Abschnitt stellt das Mönchtum in den Kontext zum einen von Kirche und Theologie mit all den Fragen, die eine Laienbewegung mit sich bringt, dann von Staat und Gesellschaft, wobei u. a. das Thema von Frauen im Mönchtum zu Recht eigens aufgegriffen wird. Ein weiterer Kontext ist genannt mit Kultur und Bildung, wo Galionsfiguren wie z. B. Cassiodor Standards gesetzt haben. Diese Themen sind unentbehrlich, da sie in der Hinführung des Hg.s wie auch in den dargebotenen textlichen Zeugnissen gerade nicht Weltflucht und Abgehobenheit des Mönchtums dokumentieren, sondern seine Verwurzelung und bleibende Einbindung in den kirchlichen, gesellschaftlichen und auch politischen Kontext der jeweiligen Zeit. Damit korrigieren sich Zerrbilder von weltfremden und weltfernen Verächtern. Andererseits kommt die Kritik und Ablehnung, die das Mönchtum nicht nur in außerchristlichen und kirchenfernen Kreisen erfahren hat und die ebenso als politisches und gesellschaftliches Problem gesehen wird, zur Sprache. Mönche als Unruhestifter, Störenfriede, als Häretiker und ideologisch verblendete Gruppen wurden jedoch auch innerhalb der Kirche zum Problem.

Abschließend wird das Mönchtum im großen Horizont und Forschungsbereich von „Antike und Christentum" gesehen. Wenn gilt: „Christentum ist auch Antike" (J. Fontaine), stimmt das auch für das altkirchliche Mönchtum. Dabei ergibt sich vieles an positiver „Inkulturation" aus den vorgelegten und thematisch erschlossenen Quellen, allerdings auch an Distanz. Der Hg. sieht mehr den *clash of cultures*, bedingt v. a. durch die Ehelosigkeit. Er erkennt dabei grundsätzlich im Mönchtum den „Kern der christlichen Botschaft, [...] dass, wer auf Christus vertraut und sich an ihn bindet, auch mit ihm auferstehen wird" (401).

Mit sensiblem Verständnis sind die Themen des frühchristlichen Mönchtums behandelt und seine Relevanz als eine der markanten und gültigen christlichen Lebensformen sichtbar gemacht. Die Texte selber bleiben auch mit Hilfe der Hinführungen und sinnleitender Stichworte im Einzelnen auslegungsbedürftig und von unserer Zeit getrennt durch den „Graben der Geschichte". Sie regen so möglicherweise zu tieferen Nachfragen an.

Varensell / Salzburg Michaela Puzicha

Chazan, Robert: **The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500**. – Cambridge: Cambridge University Press 2006. (XV) 342 S., kt £ 18,99 ISBN: 978–0–521–61664–5

Wenn ein international anerkannter Fachmann wie Robert Chazan[1] ein Buch vorlegt, das dem eigentlichen Zentrum seiner Forschung gewidmet ist und sich an eine breite akademische Leserschaft richtet, darf man mit Recht gespannt sein, ob und wie er dieser Aufgabe gerecht wird. Robert Chazan hat ein Werk verfasst, das nicht nur überaus lesenswert, sondern auch lesefreundlich ist. Auf der Grundlage einer immensen Quellen- und Literaturkenntnis werden die Rezipienten in die Geschichte der europäischen Juden als europäische Geschichte eingeführt.

Gewiss hält Ch. an seiner Position fest, dass jüdische Existenz immer auch eine bedrohte war; er macht dafür eine christliche Sehnsucht nach einer homogenen christlichen Gesellschaft namhaft. Dennoch werden auch Formen der Konvivenz und des kulturellen Austausches stärker berücksichtigt. Zugleich betont er die innovative Kraft des europäischen Judentums, Krisensituationen zu bewältigen und sie darüber hinaus einer eigenen Identitätsbildung nutzbar zu machen. Mithin erfährt man auch viel über das kulturelle, religiöse und soziale Leben.

Die Lektüre des Buches wird durch die übersichtliche Gliederung äußerst erleichtert. Nach einer hilfreichen Einleitung folgen zwei Kap., von denen das erste sich mit den Vorbedingungen beschäftigt – hier hätte man sich ein wenig mehr zum Islam gewünscht –, das zweite mit dem Christentum als Majoritätsphänomen. Wie es dem Autor gelingt, auf engem Raum die verschiedenen für das Judentum wichtigen Elemente und Institutionen der Kirche klar darzustellen, nötigt Respekt ab, zumal er neben bekannten Quellentexten auch weniger geläufige heranzieht. Das dritte Kap. ist dem von ihm so genannten älteren Judentum des Südens, näherhin Südfrankreich, dem christlichen Spanien, Italien und Sizilien gewidmet, während die beiden folgenden Nordfrankreich, England, Deutschland und Osteuropa zum Gegenstand haben. Man findet in diesen Kap.n Angaben zur Gründung jüdischer Gemeinden in den jeweiligen Regionen, zum Zusammenleben mit der christlichen Mehrheitsbevölkerung und zur inneren Entwicklung der Gemeinden. Die zwei abschließenden Kap. erläutern u. a. das Gelingen und Misslingen der Konvivenz, die innerjüdische Auseinandersetzung mit der Mehrheitsreligion und Strategien der Selbstbehauptung. Hier informiert Ch. auch über die reiche jüdische Literatur des Mittelalters und zeigt auf, wie der interkulturelle Austausch zu einem eigenen kulturellen Wachstum und einer eigenen intellektuellen Entwicklung beitrug.

Ch. hat ein unverzichtbares Werk für alle die vorgelegt, die sich mit europäischer Geschichte des Mittelalters befassen wollen.

Berlin Rainer Kampling

Leppin, Volker: **Martin Luther**. – Darmstadt: WBG 2006. 426 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–89678–576–3

Obwohl in den letzten Jahren verschiedene neuere Akzente in die Lutherforschung einflossen, wird sie immer noch beherrscht von der Diskussion, die Karl Holls Rede anlässlich des vierhundertsten Jubiläums der Ablassthesen am 31. Oktober 1917 ausgelöst hat. Je näher das Ereignis des fünfhundertsten Jubiläums heranrückt, umso mehr steht die Frage im Raum, ob 2017 in vergleichbarer Weise zu einem tiefen Einschnitt für das Bild Luthers werden wird. Sieht man sich freilich in der gegenwärtigen Forschungslandschaft um, so deutet zunächst nur wenig auf eine fundamentale Veränderung hin.

Neben Karl Holl selbst verdankt die moderne Lutherforschung Gerhard Ebeling Wesentliches, nämlich die endgültige Überwindung einer nationalhistorischen Charakterisierung Martin Luthers in Verbindung mit einer klaren theologischen Verortung seiner Person. In den Mittelpunkt rückte dabei die Theologie der Rechtfertigung. Mit ihrer Hilfe wird die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur reformatorischen Unterscheidungslehre schlechthin. Die radikale Abkopplung der von Luther inaugurierten neuen Theologie von der scholastischen Theologie des Mittelalters gehört zu ihrem entscheidenden Kennzeichen. In diesem theologischen Kontext ist Luther als Reformator der Urheber eines neuen Zeitalters, der entschiedene Bibelleser wird zum Lehrer der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Für das moderne Luther-Bild entscheidend ist die Debatte um den reformatorischen Durchbruch Luthers. Sie nimmt in der Lutherdeutung des 20. Jh.s eine Schlüsselrolle ein.

Ein psychologisch greifbarer reformatorischer Durchbruch fand nicht statt. Mit dieser Sentenz beginnt Leppins Korrektur am gängigen Lutherbild. Stattdessen gab es eine ganz allmähliche Entwicklung. Luther arbeitet sich sozusagen aus der spätmittelalterlichen Theologie heraus und entwickelt ein neues hermeneutisches Konzept für die Theologie, ein normatives Konzept mit neuer „Zentrierung". Aber ohne den Horizont der spätmittelalterlichen Theologie, in die Luthers Reformanliegen eingebettet ist, bleibt die Entwicklung seiner Theologie unverständlich.

Wer einmal Luthers verschiedene Schriften, Briefe, Traktate, Thesen im Umfeld der Ablassthesen zusammenhängend studiert, wird mit L. die erstaunliche Entdeckung machen, wie intensiv und kenntnisreich sich Luther mit dem spätmittelalterlichen Bußverständnis abmüht. Es war das von Staupitz vermittelte Bußverständnis, das Luther in den Konflikt um den Ablass treibt. Im Mai 1518, just ein halbes Jahr nach dem Versand der Thesen an Albrecht von Brandenburg, gibt Luther Staupitz in einem Widmungsschreiben zur Herausgabe der ausführlichen Erläuterungen seiner Ablassthesen zu verstehen, dass die Liebe zu Gott nicht das Ziel, sondern der Anfang der Buße sei. Die Suche nach dem gnädigen Gott hat immer schon eine Voraussetzung, die dem Tun des Menschen vorausliegt. Hier zeigt sich die Umwendung des mittelalterlichen Christusbildes, hier beginnt ganz allmählich das theologische Umdenken. Was Luther später selbst als radikale Wende verstanden wissen will, beginnt in Stufen. Es ist Luther erstaunlicherweise immer wieder gelungen, seine im langen Ringen erworbenen Einsichten auf einen Punkt zu bringen. In dieser Weise ist ihm die moderne Lutherforschung gefolgt. Doch historisch lässt sich das nicht halten. Das zeigt ein Vergleich des Widmungsschreibens von 1518 mit Luthers Selbstdarstellung im Vorwort zu seinen lateinischen Schriften von 1545. Dieser Text wurde wie kein zweiter in der Lutherforschung hin- und hergewendet. An Luthers eigener Deutung ließ sich in seiner Person der große Durchbruch zur Reformation auf ein bestimmtes Ereignis festmachen. Beide Texte ähneln sich auf frappierende Weise, doch sie unterscheiden sich auch, zumindest in einer Sache, fundamental. Wenn Luther selbst 1545 passend zur reformatorischen Kernthese den Begriff der *iustitia* bemüht, so ist es im Widmungsschreiben an Staupitz die *poenitentia*, die Buße. Der Vergleich der Texte wirft nicht geringe Interpretationsprobleme auf. Handelt es sich um ein einziges Geschehen, entstehen zwei Fragenkomplexe: eine Frühdatierung des neuen Gerechtigkeitsverständnisses macht den Bericht an Staupitz unsinnig, eine Spätdatierung der reformatorischen Entdeckung lässt den frühen Durchbruch nur psychologisch erklären, während er theologisch „richtiger" erst später mit der Durchsetzung der Rechtfertigungslehre verknüpft worden wäre. L. plädiert für eine dritte Variante: Es handelt sich um Bekehrungsberichte, um autobiographische Texte, die die Vergangenheit immer unter der Diktion der Begründung der eigenen Gegenwart darstellen. Methodisch konsequent geht L. deshalb nicht mehr von einem Durchbruchserlebnis aus, sondern setzt in der Vorgeschichte der Reformation an. Staupitz hat die *doctrinam* angefangen, hat Luther mehrmals zum Ausdruck gebracht, zuletzt noch in einer Tischrede von 1533. Was 1520 dann schon eine reife Gestalt reformerischer Theologie angenommen hatte, entwickelte sich erst nach und nach zu einem komplexen Gesamtgefüge.

Zu welchen Erkenntnissen führt uns dieser so gewählte prozessual orientierte Interpretationsansatz? Es sind drei entscheidende Einsichten für eine Lutherbiographie neu zu gewinnen: 1. Die Reform der Kirche und die daraus hervorgehende Reformation beginnen im Hörsaal, nicht im Beichtstuhl und auch nicht in der Seelsorge. Luther ist der Reformer der Theologie, der Theologischen Fakultät, nicht in erster Linie der Kirchenpolitiker und der Kirchenreformer. Luthers Reformanliegen bezieht sich also zunächst auf eine Reform der mittelalterlichen Universität. Die 1502 von Friedrich dem Weisen gegründete Universität in Wittenberg sollte sich in diesem Zusammenhang als eine echte universitäre Neugründung erweisen. Luther trifft auf ein reformbereites Umfeld. Hier ist humanistisches Denken willkommen. Luther macht sich die neuesten Instrumente der humanistischen Philologie zunutze, ohne damit selbst als Humanist zu gelten, indem er sich nicht mehr allein auf die Vulgata verlässt, sondern den Urtext heranzieht. Hier werden die Akzente im Sinne einer die sprachlichen Wissenschaften belebenden Philologie neu gesetzt. 2. Diese Reform des akademischen Studiums verdankt sich im wei-

[1] Medieval Jewry in Northern France, Baltimore 1974; Church, State, and Jew in the Middle Ages, New York 1980; European Jewry and the First Crusade, Berkeley / Los Angeles 1987; Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response, Berkeley / Los Angeles 1989; Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath, Berkeley / Los Angeles 1992; In the Year 1096: The Jews and the First Crusade, Philadelphia 1996; Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism, Berkeley / Los Angeles 1997; God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives, Berkeley / Los Angeles 2000; Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom, Cambridge 2004.

testen Sinne genommen der Bibel. Das will heißen, dass Luther eine Art hermeneutischen Zugriff entwickelt, um die Bibelinterpretation aus dem Gefängnis der aristotelischen Systemphilosophie zu befreien. Man kann dies mit Bernd Hamm eine normative Zentrierung nennen, die eine Vereinfachung der Theologie bedeutet. Die Bibel wird von einer Schlüsselüberzeugung her erschlossen, die Luther später dann in den Grundsätzen der Rechtfertigungslehre operabel macht. Dabei greift er auf das Zeugnis der Kirchenväter zurück, namentlich auf Augustinus. 3. Aus dieser Bibelzentrierung entspringt ein theologisches Reformprogramm, das ein Freiheitsprogramm sein will. Hier beginnt sich die theologische Reform innerkirchlichen und gesellschaftlich-politischen Reformprozessen zu öffnen. Luthers theologische Hauptschriften prägen seine an der biblischen Hermeneutik gewonnenen Einsichten in ein solches theologisches Reformprogramm um, das dann schließlich die Reformation einleiten wird.

Als aus der Universitätsreform eine Sache von Kaiser und Reich geworden war, rückt Luther an den Rand des Geschehens. Das ist die wohl auffälligste Korrektur am gegenwärtigen Lutherbild, die L. durchführt. Luther geht nicht als Kirchenreformer in die Weltgeschichte ein, sondern als Professor. Nicht diese Tatsache an sich, aber die Konsequenzen, die daraus entspringen, sind überraschend. Luther ist nach der kurzen Phase von 1517–1525, so L., nicht mehr Akteur, sondern Beobachter, Berater, Kritiker, Gutachter. Nur eine kurze Zeit steht Luther im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit. Danach ist er Zuschauer. Am Ende seines Lebens hat er sogar seinen moralischen Kredit verspielt. Diese Sicht der Dinge hat zur Folge, dass Luther viel stärker als bisher in die verschiedenen historisch benennbaren Zeitabläufe integriert wird. Zuallererst ist es die von ihm inaugurierte Wittenberger Reformbewegung, deren Kopf er ist; aber er ist nicht allein. Die Reform der Kirche, des sakramentalen Lebens und des kirchlichen Amtes ist ein Anliegen vieler Reformgesinnter, alt- oder neugläubig. Luther treibt die Reform der Kirche, bedingt durch die historischen Umstände, über das im Mittelalter bekannte Maß kritischer Reformen – etwa in der Mönchsbewegung – hinaus und wird dadurch zum Reformator. Das muss aber heute nicht mehr heißen, dass sein Reformanliegen ein für allemal in der Kirche diskreditiert ist.

Luther wird auch entlastet von der Verantwortung, eine ganze Epoche tragen zu müssen. Das scheint mir das weitreichendste Urteil L.s zu sein. Befreit von der fast übermenschlichen Last historischer Verantwortung taucht unversehens der Mensch Luther auf, der fragend, ja fast bedächtig, überaus vorsichtig, sich korrigierend seinen Weg innerhalb der notwendig gewordenen Universitätsreform beginnt. Es ist eben nicht die Sorge um das Seelenheil allein, die Luther belastet, sondern die falsche Theologie, die er hinter so fragwürdigen kirchlichen Handlungen wie dem Ablasshandel entdeckt. Diese Erkenntnis relativiert seine Kritik am Ablass nicht, sondern schärft sie gerade. Luther greift nicht den Papst und die Bischöfe an, sondern beginnt seine Reformüberlegungen mit einer subtilen und akribischen, ja berechtigten Kritik des mittelalterlichen Bußverständnisses. Nur innerhalb der einen Kirche wirkt seine Kritik, außerhalb ist sie dann lediglich noch eine Episode.

Luther selbst und Luthers Reformanliegen drängen auf Unterscheidungen. Darin hat Ebeling zweifellos recht. Ob allerdings die von Luther ausgehende Unterscheidungslinie die ist, die zu einer neuen Kirche führen muss, daran sind nach der Lektüre Zweifel angebracht. Nicht dass L. selbst Zweifel an der Rolle und der Person des Reformators hätte (dann würde er nicht so konsequent zwischen Luder und Luther unterscheiden) ist strittig, sondern die markante Zäsur, die L. Luther nach 1525 widerfahren lässt. Denn auch innerhalb der Wittenberger Reformbewegung bleibt Luther der entscheidende Kopf, auch für die Großen hinter ihm, neben ihm oder auch nach ihm.

Lutherbiographien haben ihre eigene Geschichte. Diese hier könnte dazu Anlass bieten, hinter den Reformator zurückzublicken auf seine Wurzeln, auf seine frühen und späten Gefährten. Gewiss lassen sich die historischen Voraussetzungen und Ursachen der Reformation nicht mehr beseitigen oder im Nachhinein korrigieren. Aber Verantwortung dafür zu tragen, ist nicht nur Sache derer, die aus dieser Reformation hervorgegangen sind, sondern auch derer, die an der Last der von ihr ausgegangenen Spaltung zu tragen haben. Hier setzt das ökumenische Anliegen an. Wenn L., was dem aufmerksamen Leser nicht entgeht, Erwin Iserloh Reverenz erweist, dann schwenkt er damit keineswegs auf die katholische Linie ein, die es – im Übrigen gesagt – so längst nicht mehr gibt. Nein, er lädt ein zur längst fälligen Diskussion über die überanstrengend wirkende Diktion, Luther sei der Begründer einer historischen Neubestimmung des Christentums, die sich radikal von der älteren Gestalt des Christentums unterscheide oder sie gar überwinde. Es ist nicht das geringste Verdienst der ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s, die Christenheit an ihre entschiedenste Einsicht erinnert zu haben, dass die Verkündigung des Evangeliums immer zugleich das Zeugnis der unter Jesus Christus gemeinschaftlich Versammelten ist. Luther in dieser ökumenischen Absicht neu fruchtbar zu machen, dürfte keine vergebliche Aufgabe sein. Wenn sich diese Lutherdeutung allmählich durchzusetzen begänne, wäre das für 2017 ein echter Gewinn.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Hamm, Berndt / **Welker**, Michael: **Die Reformation**. Potentiale der Freiheit. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (IV) 133 S., pb. € 17,00 ISBN: 978–3–16–149782–7

Das Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematik wird wohl nicht nur in der evangelischen Theologie zu wenig gepflegt. So ist es bemerkenswert, dass hier ein schmales Bändchen vorliegt, in dem ein Kirchenhistoriker – Berndt Hamm aus Erlangen – und ein Systematiker – Michael Welker aus Heidelberg – jeweils Beiträge zu einem gemeinsamen Rahmenthema, einem heute theoretisch und theologisch verantworteten Verständnis der Reformation und ihres Erbes, vorlegen.

Jeder der Aufsätze hat weiterführendes Potenzial: In einer eindringlichen Deutung der Thesen Luthers gegen den Ablass macht H. deutlich, wie sie letztlich als Ruf zur evangelischen Freiheit zu verstehen sind, der seinerseits eine Vielstimmigkeit reformatorischer Theologien angestoßen hat. W. erinnert an die reformatorischen Ausschließlichkeitsformeln und konzentriert sich in seinem zweiten Beitrag besonders auf das *Sola Scriptura*. Er plädiert darin für eine Biblische Theologie jenseits des Biblizismus. Hiernach kann eine Biblische Theologie gerade nicht darin bestehen, biblische Inhalte und außerbiblische Realität durch plane Entsprechungen aufeinander zu beziehen, sondern ihre eigentliche Aufgabe ist es, Differenzen in ihrer Sinnhaftigkeit zu verstehen: Die innerbiblische Pluralität wird damit in einer pluralen Welt zum Ausgangspunkt biblischer Deutungen genommen. Das gibt seinem Ansatz einen dialogischen Charakter, innerhalb dessen W. dezidiert sagen kann: „So ist es [...] sinnlos, eine dogmengeschichtliche Differenz oder eine gegenwärtige theologische Fragestellung im Blick auf einen bestimmten biblischen Überlieferungsbestand ‚entscheiden' zu wollen." (119) Vielmehr geht es darum, durch Wägung unterschiedlicher innerbiblischer Zugänge Kontexte miteinander ins Gespräch zu bringen: Die Bibel als Ermöglichung von Sprachfähigkeit – das kann in der Tat eine reformatorische Botschaft im beginnenden 3. Jahrtausend sein. Sie klingt angenehm anders und offener als so mancher konfessionalistische Wunsch nach festen evangelischen Normierungen vor 2017.

In besonderer Weise lädt der Eröffnungsaufsatz von H. zur Diskussion ein. Dieser Beitrag ist so stark in Auseinandersetzung mit meiner eigenen Theoriebildung geschrieben, dass die Rezension hier die ideale Möglichkeit gibt, einen konstruktiv eingefädelten Gesprächsfaden aufzugreifen und weiterzuführen. H., der durch zahlreiche innovative Beiträge immer wieder zur theoretischen Selbstverständigung des Faches Kirchengeschichte beigetragen hat, bereichert nun die historiographische Debatte, indem er in sie den Emergenzbegriff einführt, den sein Koautor W. aus der allgemeinen Wissenschaftstheorie in die theologische Debatte eingebracht hat und mit dessen Hilfe H. dem Ineinander von Kontinuität und Neuansatz gerecht werden will.

In diesem theoretischen Rahmen ordnet er das von mir vorgelegte Konzept eines Verständnisses der Reformation als Transformation kultureller Polaritäten in institutionelle Polaritäten als einfaches Emergenzmodell ein, mit dem ein allmähliches Auftreten beschrieben wird, das Neuerungen als Sichtbarwerden länger schon latenter Entwicklungen beschreibt. Gegenüber diesem Ansatz plädiert H. mit W. für ein erneuertes, komplexes Emergenzmodell, das Änderungen auch ganzer Systeme „in spontanen, ereignishaften und ‚chaotischen' Sprüngen" beschreibt (16) und entsprechend diese Entwicklungen als „weder planbar oder vorhersehbar noch nachträglich herleitbar, also irreduzibel" (ebd.) versteht. Als Beispiel für einen solchen Sprung beschreibt H. Luthers Reaktion auf die Bannandrohungsbulle „mit einem gesteigerten Freiheitsbewusstsein" und mit einer „besonderen Kombination von Freiheit und Untertänigkeit im Papstbrief und im Freiheitstraktat" im Jahr 1520 (22).

Mit diesen Ausführungen verweist H. mit großem Recht auf die Bedeutung von Singularitäten im Rahmen historischer Deutungen – und kann in diesem Sinne nur volle Zustimmung erhalten, so wie auch der Hinweis darauf, dass historische Entwicklungen nicht prognostizierbar sind, nur unterstrichen werden kann. Selbst Hegels Eule der Minerva flog nur in der Dämmerung, und so kann jedes historische Verstehensmodell sich nur als nachholend-rekonstruierend verstehen, wird aber nie beanspruchen, dass das historisch Eingeordnete jemals voraussagbar gewesen wäre.

Wo also setzen in diesem weitreichenden Konsens die feinen Differenzen ein? Letztlich wird man fragen müssen, ob die Übertragung des Emergenzbegriffs auf die Beschreibung historischer Sachverhalte hilfreich ist. Und wenn ich demgegenüber skeptisch bin, so liegt der entscheidende Grund für meine Zurückhaltung in der Frage, ob nicht die von H. zu Recht eingeklagte Singularität schlicht die selbstver-

ständliche Vorgabe historischen Denkens ist und dieses zur Deutung und Identifikation solcher Singularitäten gar nicht des Emergenzbegriffs bedarf bzw. durch diesen sogar eine wissenschaftstheoretisch unangemessene Engführung erfährt.

Dass jeder historische Vorgang in sich singulär und unprognostizierbar ist, dürfte unter Historikern unumstritten sein und muss nicht durch die Emergenztheorie erklärt werden. Das heißt aber auch, das Gegenbild, zu dem sich innernaturwissenschaftlich Emergenztheorien entwickelt haben, gibt es so in der Geschichtswissenschaft gar nicht: Neben dem Vitalismus wandte sich die Emergenztheorie v. a. gegen einen simplen Mechanismus, der in der Tat Prognostizierbarkeit mit sich bringt, weil er mit einfachen Kausalitäten arbeitet. Eben dies kann aber historiographisch von vornherein nicht angemessen sein. Die Differenz zeigt sich m. E. bei H. an einem entscheidenden Punkt: Er parallelisiert, darin den emergenztheoretischen Ansätzen folgend, Prognostizierbarkeit und retrospektive Erklärbarkeit. Beides zu verbinden, ist im Rahmen der Naturwissenschaften und allenfalls der ja gleichfalls eng mit naturwissenschaftlichen Theoriebildungen verzahnten Systemtheorie plausibel – löst hier aber ein Problem, das sich so für eine hermeneutisch orientierte Geschichtswissenschaft gar nicht stellt. Diese will nicht erklären, sondern verstehen: Die Kategorie der „Unerklärbarkeit" liegt entweder in einem anderen Koordinatenbereich als dem ihr zugänglichen oder sie gilt für alle historischen Vorgänge, insofern diese eben versteh-, nicht aber im naturwissenschaftlichen Sinne erklärbar sind. Deswegen aber will und kann sie auch nicht prognostizieren: Das nachholende Verstehen betrifft immer nur den einmaligen Vorgang, suggeriert aber keine experimentelle Wiederholbarkeit, wie sie bei einer kausalen Erklärung gegeben ist.

Mit dieser grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Übertragbarkeit des Emergenzmodells verbindet sich eine weitere Frage: Wenn denn jedes historische Geschehen grundsätzlich singulär ist – wie unterscheide ich den mit Luther erfolgenden qualitativen Sprung von dem mit Franz von Assisi oder anderen erfolgenden? So wie Luthers Freiheitsbewusstsein zu einem bestimmten Maße unableitbar ist, ist auch die Bewegung des Franz und sein Charisma unableitbar. Redet man von Transformationen, so ist der Unterschied hingegen rasch deutlich zu machen: Die Reformation transformierte mehr Lebensbereiche als die Bewegung des Franz von Assisi. Dies spiegelt sich auch bei H. wider, der die Besonderheit der Reformation mit einer „emergente(n) Gesamtlage" (24) beschreibt – dies provoziert aber die Frage, ob nicht diese Gesamtlage erst vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Polaritäten recht verstehbar ist. Je stärker die Komplexität des Gefüges nicht als Folge der Emergenz, sondern als ihre Entstehungsbedingung thematisiert wird, desto mehr ist nach solchen Voraussetzungen zu fragen, desto mehr wird die Singularität in einen übergreifenden Kontext eingeordnet – und damit ohne jede Prognostizierbarkeit retrospektiv verstehbar.

Auch wenn ich also meine, dass mehr Gründe gegen als für die Aufnahme der Emergenztheorie in die geschichtswissenschaftliche Erklärung der Reformation sprechen: Bei W. hat sie einen starken pneumatologischen Akzent, und dies wirft die wichtige Frage auf, in welcher Weise man das Handeln von Gottes Geist auch im Rahmen historischer Verstehensprozesse benennen kann – in diesem Sinne unterstreichen die vorliegenden inspirierenden Beiträge, dass es gerade im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 unverzichtbar ist, historische Deutungen systematisch zu durchdenken.

Jena Volker Leppin

Religionsgeschichte

The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: Late Roman-Rabbinic Period, hg. v. Steven T. Katz. – Cambridge: Cambridge University Press 2006. (XXVII) 1135 S. (The Cambridge History of Judaism), geb. £ 137,00 ISBN: 0–521–77248–6

Um es gleich zu Beginn zu sagen: Steven T. Katz hat unter namhafter Mithilfe der hier versammelten Autoren und Autorinnen ein Standardwerk vorgelegt, das für jede Beschäftigung mit der Spätantike unverzichtbar ist. Es dokumentiert gegenüber älteren vergleichbaren Werken einen bedeutenden Fortschritt in der Erforschung des Judentums der Spätantike und zur Revision mancher als sicher geglaubter Positionen.

Introduction – Steven T. Katz; 1. Social, political and economic life in the land of Israel, 70–c.235 – Seth Schwartz; 2. The Diaspora from 66–c.235: (a) The Jews in Egypt and Cyrenaica, 66–c.235 – Allen Kerkeslager; (b) Jews in Carthage and western north Africa, 70–c.235 – Claudia Setzer; (c) The Jews in Asia Minor, 70–c.235 – Paul Trebilco; (d) The Jews in Babylonia, 70–c.235 – David Goldblatt; 3. The uprising in the Jewish Diaspora, 115–117 – Miriam Pucci Ben Zeev; 4. The Bar Kochba Revolt, 132–135 – Hanan Eshel; 5. The legal status of Jews in the Roman empire – Amnon Linder; 6. Jewish art and architecture in the land of Israel, 70–c.235 – Eric M. Meyers; 7. The destruction of the Jerusalem temple: its meaning and its consequences – Robert Goldenberg; 8. The origins and development of the rabbinic movement in the land of Israel – Hayim Lapin; 9. The canonical process – James A. Sanders; 10. The beginnings of Christian anti-Judaism, 70–c.235 – Peter Richardson; 11. The rabbinic response to Christianity – Steven T. Katz; 12. The Mishnah – David Kraemer; 13. The Tosefta – Paul Mandel; 14. Midrash Halachah – Jay M. Harris; 15. Mishnaic Hebrew – Moshe Bar-Asher; 16. The political and social history of the Jewish community in the land of Israel, c.235–638 – David Goldblatt; 17. The material realities of Jewish life in the land of Israel, 235–c.638 – Joshua J. Schwartz; 18. Aramaic in late antiquity – Yochanan Breuer; 19. The Diaspora c.235–638: (a) The Jews of Italy, c.235–638 – Leonard Victor Rutgers; (b) The Jews of Spain, c.235–638 – Scott Bradbury; 20. Jewish archaeology in late antiquity: art, architecture and inscriptions – Lee Levine; 21. Jewish festivals in late antiquity – Joseph Tabory; 22. Rabbinic prayer in late antiquity – Reuven Kimelman; 23. Rabbinic views on marriage, sexuality and the family – Michael L. Satlow; 24. Women in Jewish life and law – Tal Ilan; 25. Gentiles in rabbinic thought – David Novak; 26. The formation and character of the Jerusalem Talmud – Leib Moscovitz; 27. Late Midrashic Paytanic and Targumic literature – Avigdor Shinan; 28. Jewish magic in late antiquity – Michael D. Swartz; 29. Jewish folk literature in late antiquity – Eli Yassif; 30. Early forms of Jewish mysticism – Rachel Elior; 31. The political, social and economic history of Babylonian Jewry, c.235–638 – Isaiah M. Gafni; 32. The history of Babylonian academics – David Goldblatt; 33. The formation and character of the Babylonian Talmud – Richard Kalmin; 34. Talmudic law: a jurisprudential perspective – Hanina Ben Menahem; 35. Torah in rabbinic thought: the theology of learning – Marc Hirshman; 36. Man, sin and redemption in rabbinic thought – Steven T. Katz; 37. The rabbinic theology of the physical: blessings, body and soul, resurrection, covenant and election – Reuven Kimelman; 38. Christian anti-Judaism: polemics and politics – Paula Fredriksen and Oded Irshai; 39. Jews in Byzantium – Steven Bowman; Appendix A: Justinian and the revision of Jewish legal status – Alfredo Mordechai Rabello; 40. Messianism and apocalypticism in rabbinic texts – Lawrence H. Schiffman.

Dass eine Vorstellung ausgewählter Beiträge dem Reichtum und der Vielfalt dieses Werks nicht gerecht werden kann, versteht sich von selbst.

Seth Schwartz behandelt die Situation im Kernland selber. Er zeigt, wie die römische Besatzungsmacht die Provinz immer mehr auch gegen heftigen Widerstand in eine typische Verwaltungseinheit der östlichen Reichshälfte verwandelte. Schwartz vertritt die Position, dass die ältere Forschung den rabbinischen Einfluss in Israel viel zu hoch eingeschätzt hat. Er kommt nach Auswertung der Quellen zu der Aussage, dass es sich um eine Minorität gehandelt habe.

Die Beiträge zur Diaspora zeigen die Diversität jüdischen Lebens, das von sozio-ökonomischen und politischen Konstanten abhängig war. Während die Situation in Ägypten und Kyrenaika nach 70 für die Juden äußerst schwierig war, so dass es Anfang des 2. Jh.s zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam, welche zu einem fast völligen Verschwinden jüdischer Gemeinden in den Regionen führten, war die Lage in Nordafrika, wo Juden wahrscheinlich ab dem Ende des 1. Jh.s lebten, fast problemlos.

Nach Paul Trebilco war das Zusammenleben von Juden und Nicht-Juden in Asia Minor fast als harmonisch zu bezeichnen. Als Grund vermutet er, dass die kleinasiatischen jüdischen Gemeinden sich weder direkt noch indirekt an Aufständen beteiligten. Wieder anders gestaltete sich die Situation der Juden in Babylon, wobei man zur Kenntnis nehmen muss, dass erstaunlich wenige literarische oder archäologische Quellen vorliegen.

Amnon Linder untersucht sorgfältig den rechtlichen Status des Judentums im Römischen Imperium und zeichnet die nachhaltigen Veränderungen auf Grund der Christianisierung nach.

Der Beitrag von Eric M. Meyers zur Kunst und Architektur im Land Israel führt zu einem grundsätzlichen Verstehen der Aneignung der griechisch-römischen Kultur durch die jüdische Gesellschaft. *„In summary [...] the material culture of the Jewish people in the Land of Israel demonstrates that neither the rabbinic leadership nor the masses of Jews living in Galilee and other locations saw any inherent conflict between the dominant Graeco-Roman culture of the day and their own Jewish way of life."* (188)

Eine ähnliche Kritik traditioneller Positionen ist mit dem Beitrag von Hayim Lapin zur Entwicklung des Rabbinismus gegeben. Er geht davon aus, dass es sich um eine relativ kleine Gruppe ohne große Breitenwirkung gehandelt hat. Diese minimalistische Deutung verweist freilich auf das methodische Problem, dass es dann immer fraglicher wird, inwieweit rabbinische Texte zur Rekonstruktion historischer Gegebenheiten heranziehbar sind.

Mit besonderem Interesse nimmt man die Ergebnisse des Beitrags von Peter Richardson zu den Anfängen des christlichen Antijudaismus zur Kenntnis. Für die Entstehung dieses Phänomens benennt er eine Vielzahl von Faktoren. Der urbane Faktor ist dahingehend ausschlaggebend, dass die Konkurrenz zwischen christlichen und jüdischen Gemeinden sich in den Städten stärker entfalten konnte. Häretische Gruppen neigten nach seiner Meinung weniger zum Antijudaismus. Besonders bemerkenswert erscheint seine These, dass eine

christliche Gruppe immer dann, wenn sie von ihrer Herkunft her jüdisch sozialisiert war und sich aus dem Verband des Judentums gelöst hatte, zum Antijudaismus tendierte.

Der Beitrag des Hg.s zur rabbinischen Reaktion auf das Christentum ist von einer wissenschaftlich begründeten Zurückhaltung geprägt. Er geht davon aus, dass die Quellenlage so spärlich ist, dass man kaum zu gesicherten Ergebnissen kommen kann. Es sei zwar zu einer gegenseitigen Kenntnisnahme, aber nicht nachweislich zu einer wie auch immer gearteten aktiven Verdrängung der Judenchristen gekommen. Vielmehr handelte es sich um einen Prozess der allmählichen Separation.

Nach ausführlichen Darstellungen zur religiösen Literatur legen David Goldblatt und Joshua Schwartz Untersuchungen zur politischen Situation und zum Alltagsleben in Israel vor, und zwar für den Zeitraum von 235 bis 638, dem Jahr der Eroberung Jerusalems durch Omar I. Goldblatt zeichnet die Entwicklung der Führungsrolle der Rabbinen nach, wobei er darauf insistiert, dass es eine institutionelle Ausgestaltung des Rabbinats erst im vierten Jh. gegeben habe. Den Beitrag von Joshua Schwartz, dem wohl weltweit bedeutendsten Kenner der *material culture* der jüdischen Gesellschaft im Mutterland, zu lesen, bereitet – fast möchte man sagen – intellektuelles Vergnügen. Er vermag eine Realität aufzuzeigen, die dazu verhilft, das Leben in dieser Epoche und seine Bedingungen besser zu verstehen.

Für die Diaspora dieses Zeitraums behandelt Leonard Victor Rutgers Italien, während Scott Bradbury Spanien untersucht, wozu freilich keine jüdischen Quellen existieren, sodass man weitgehend auf Fremdbeschreibungen angewiesen ist. Rutgers beschreibt die jüdischen Gemeinden Italiens, wobei noch einmal zwischen denen Süd- und Norditaliens zu unterscheiden wäre, als eine Gruppe, die ihren religiösen Überlieferungen treu war und sich zugleich in das gesellschaftliche und politische Leben integrierte. In der *quaestio disputanda*, ob und welchen Einfluss Rabbinen auf die jüdischen Gemeinden Italiens gehabt haben, legt er sich Zurückhaltung auf. Er geht von Kontakten aus, gesteht aber zu, dass die Quellenlage fraglich ist.

Um die Frage von innerer Entwicklung und Außenwahrnehmung ist es auch Lee Levine zu tun. Er vertritt die These, dass das Erblühen jüdischer Kunst und Architektur nicht nur auf eine kunstfreundliche Stimmung innerhalb des Judentums zurückzuführen ist, sondern auch eine Antwort auf das Erstarken des Christentums, mit dem gleichsam ein theologischer Bilderstreit geführt wurde, darstellt.

Abschließend sei noch der Beitrag von Paula Fredriksen und Oded Irshai erwähnt, die sich mit dem christlichen Antijudaismus beschäftigen. Dieser Beitrag zeichnet die Entwicklung von symbolischer zu realer Gewalt im Kontext des Antijudaismus unter Herbeiziehung zahlreicher Quellentexte und Sekundärliteratur nach.

Der vorliegende Bd, der mit einem überaus hilfreichen Index abgeschlossen wird, ist gewiss für einen breiten Leserkreis zu teuer, gehört aber eben daher auch in jede Bibliothek.

Berlin Rainer Kampling

Krief, Hervé: **Les grands courants de la spiritualité juive**. – Bern: Peter Lang 2008. 277 S., kt € 45,60 ISBN: 978–3–03911–588–4

Der Autor des vorliegenden Werkes, Hervé Krief, ist eine vielseitige Persönlichkeit: Ordinierter Rabbiner mit einer Zusatzausbildung in rabbinischem Recht, aber ursprünglich als Mathematiker ausgebildet, qualifiziert durch eine Promotion – und zwar im Fach Kommunikationswissenschaft. Von Jerusalem über Paris, von New York nach Perpignan und wieder zurück nach Lausanne führte ihn sein Lebensweg. Ähnlich vielseitig und universal orientiert ist auch das Buch, welches er im Jahr 2008 zum Thema „Die großen Strömungen der jüdischen Spiritualität" (so der Titel) vorgelegt hat. Oder geht es doch eher um „Die großen Strömungen des jüdischen *Denkens*" (nach Auskunft der Kopfzeile, welche das gesamte Buch über mitläuft – vielleicht der ursprüngliche Arbeitstitel)? Dieser kleine *fauxpas* macht deutlich, worin eine gewisse Schwäche dieser Abhandlung besteht: Die Tendenz zur Oberflächlichkeit (welche zugleich die fast unvermeidliche Kehrseite der angestrebten Weitläufigkeit ist). Jedenfalls drückt die Kopfzeile weitaus präziser als der Titel aus, worin es in diesem Werk tatsächlich geht, denn es umfasst keineswegs „nur" den gesamten Bereich jüdischer Spiritualität, sondern behandelt tatsächlich fast alle Bereiche des jüdischen Denkens, wobei der Aspekt der gelebten Frömmigkeit dabei nur eine untergeordnete Rolle spielt. Der Ansatz der Darstellung besteht in der Methode der *historischen* Analyse, weshalb die einzelnen Kap. auch in etwa chronologisch angeordnet sind.

Nach Auskunft auf dem hinteren Buchumschlag beansprucht der Autor, „keine der wesentlichen Ideen, die sich innerhalb oder im Umkreis des Judentums entwickelt haben, wissentlich ausgelassen zu haben". Dies ist natürlich ein gewaltiges Unterfangen, und so versteht es sich, dass dieses Buch den Charakter einer Einführung, eines Lehrbuches oder auch eines Nachschlagewerkes trägt. Es ist weniger ein eigenständiger Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung, als vielmehr eine überblickshafte Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes. Dabei geht es über das populärwissenschaftliche Niveau hinaus und wendet sich vorzugsweise an Studierende, denen es eine erste Information und Orientierung bieten will. Dabei verdient es Beachtung, dass als Zielgruppe nicht eine christliche Leserschaft, sondern „unsere jüdische Jugend" angesprochen wird (3).

Im Rahmen der gegebenen Zielsetzung handelt es sich um eine durchaus nützliche Publikation. So bietet der Anhang beispielsweise Auskunft über „Das moderne jüdische Leben an den verschiedenen Wohnorten". Zwar ist hier die Anordnung etwas unübersichtlich, da sie nicht alphabetisch gegliedert, sondern geographisch unterteilt ist. Gleichwohl finden sich hier trotz aller gebotenen Kürze interessante Informationen über die Situation der verschiedensten jüdischen Gemeinden weltweit, wobei nicht statistische Fakten aneinandergereiht werden, sondern die geschichtliche Entwicklung der letzten hundert Jahre im Mittelpunkt steht. Hilfreich wäre es gewesen, hätte man den Anhang um ein Register ergänzt. Auch ist die Bibliographie, die nur eine einzige Seite umfasst, für ein derartiges Buch auffallend kurz. Überhaupt verzichtet der Autor im gesamten Werk auf Quellenhinweise und Fußnoten, was den wissenschaftlichen Wert seiner Abhandlung schmälert.

Im Hauptteil des Buches werden zahlreiche Aspekte des jüdischen Lebens behandelt, beginnend mit der Zeit des Esra (Kap. 2) bis hin zum Zionismus (Kap. 36). Neben historisch umgrenzten Themen (wie den Kapiteln über die Samaritaner, das hellenistische Judentum oder Philo von Alexandrien) finden sich Abhandlungen von grundsätzlicher Art (etwa über jüdische Theologie, Philosophie oder Musik). Die Gliederung ist insgesamt einfach und übersichtlich; es ist jedoch kritisch anzumerken, dass die Reihenfolge nicht immer einsichtig wird. Vielleicht wäre es ratsam gewesen, die Darstellung in verschiedene Teile zu untergliedern (zum Beispiel in Geschichte des Judentums, Charakter des Judentums u. a.) – oder ist das zu wenig organisch, gar „unjüdisch" gedacht?

Was die Darstellung im Einzelnen betrifft, so orientiert sie sich im Wesentlichen an der *opinio communis* zu den jeweiligen Themen. An manchen Punkten wird die Vielfalt der vertretenen Meinungen nicht ausreichend zur Sprache gebracht – etwa wenn im Kap. über das Judenchristentum Jesus in die Tradition der Essener eingeordnet wird, ohne sich mit hiervon abweichenden Positionen auseinanderzusetzen oder diese auch nur zu erwähnen (44f). Im Allgemeinen jedoch kann der Text als ausgewogener Einblick zu den behandelten Fragen gelten. Im französischsprachigen Bereich mag eine derartige Abhandlung eine Bereicherung sein, gar eine Lücke schließen (vgl. 3), insbesondere, da sie eine jüdische Selbstdarstellung bietet. Dem häufig anzutreffenden Problem, dass judaistische Fachliteratur von christlichen Forschern verfasst wird und somit nur eine Fremdperspektive zum Ausdruck bringen kann, wird damit entgegengetreten. Für deutschsprachige Leserinnen und Leser stehen hierfür jedoch geeignetere Werke in ihrer eigenen Sprache bereit (wie etwa die „Einführung in die Rabbinische Theologie" der jüdischen Autorin Pnina Navè Levinson, welche 1993 in dritter Auflage in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt erschienen ist).

Geldern Jutta Koslowski

Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. v. Gregor Maria Hoff / Hans Waldenfels. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 222 S. (ReligionsKulturen, 5), kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–020161–3

Das Buch eröffnet eine Reihe, die der „Schnittstelle interdisziplinärer Theoriebildung" (9) von Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Ethnologie gewidmet sein soll. Ein wesentlicher Teil der hier veröffentlichten Beiträge wurde 2005 und 2006 auf zwei zu dieser Thematik ausgerichteten Tagungen der Görres-Gesellschaft vorgetragen und diskutiert. Dementsprechend trägt die Zusammenstellung der Aufsätze einen anregenden Werkstattcharakter. Von unterschiedlichen Ansätzen her, unter wechselnden Aspekten und in verschiedener Weise bemühen sich die Autoren, die gemeinsam anvisierte Sache in den Blick zu bekommen: das Christentum, insofern es sich angesichts Anderer konstituiert, von ihnen abgegrenzt und ihnen vermittelt hat, insofern es dabei seinerseits fremden Perspektiven ausgesetzt ist, sich wandelt und sich zur Verhandlung der eigenen Identität gedrängt sehen kann, darüber hinaus aber auch in sich selbst Fremdes entdeckt und Entfremdungen erfährt. Damit ist das thematische Spektrum des Buches weit und sein Gehalt nicht gleichermaßen homogen, wie das eine leitmotivisch wiederkehrende Stichwort „fremd" dies nahelegt.

Den motivierenden Hintergrund des Projekts bildet zum einen die heutige gesellschaftliche Lage, in der das Christentum zunehmend als partikulare, wenn nicht gar marginale Größe erfahren wird, zum anderen aber auch die hochschulpolitische Umbruchsituation, in der sich die beteiligten Disziplinen mit ihren wissenschaftlichen Überschneidungen und Konkurrenzen als je eigens relevant zu erweisen haben. Dass dies Letzte nicht nur ein unter Gruppeninteressen verständlicher Anlass ist, sondern eine problemhaltige, ergiebige und gesellschaftlich bedeutsame Sachlage, erweist deren gründliche Erörterung durch Helmut *Zander* (23–43: „Geschichtswissenschaften und Religionsgeschichte. Systematische Überlegungen zur Deutungskonkurrenz zwischen allgemeiner Geschichte, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft"). – In Anbetracht des Selbstbewusstseins „einer säkularistischen religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise" (46) und deren oft scharfer Abgrenzung von theologischen oder theologieaffinen Disziplinen, die sich für Identifikation und Teilnahme als Erkenntnisvoraussetzungen aussprechen, erörtert Wolfgang *Gantke* die Möglichkeit, zwischen den unterschiedlichen Standorten und Methoden zu vermitteln und durch Perspektivenwechsel die jeweiligen Einsichten zu bereichern (44–63: „Mit fremden Augen. Außenansichten des Christentums in religionswissenschaftlicher Perspektive").

Insgesamt sind unter den Autoren die Theologen in deutlicher Überzahl (auch wenn im Einzelnen die Zuschreibungen an die verschiedenen Disziplinen unscharf sind). Alle Beteiligten aber beziehen sich auf den übergeordneten, als ethnologisch bezeichneten Blickpunkt. Dabei bietet jedoch nicht jeder Beitrag gleicherweise, wie man nach der Einleitung vielleicht erwarten könnte, eine „unselbstverständliche Wahrnehmung des Christentums" (7); einiges entspricht eher kirchengeschichtlich Vertrautem, anderes sucht den innovativen Charakter vornehmlich über Vokabular und Formulierungen.

Einen unmittelbar ethnologischen Beitrag liefert Karl-Heinz *Kohl* (11–43: „Das unbekannte Christentum. Indigene Perspektiven") in der Wahrnehmung der visuellen, gegenständlichen und rituellen Vielfalt des Christentums, der missionarischen Bedeutung seiner sakralen und dogmatischen Ausdrucksformen sowie seiner Fähigkeit zum Synkretismus. – Mit der Ambivalenz der missionarischen Ausbreitung des Christentums, den Gegensätzen von Eurozentrismus und Inkulturation, von Annahme, Ablehnung und Umformung christlicher Gehalte, Lebensweisen und Institutionen befasst sich Claude *Ozankom* (136–148: „Im Spannungsfeld von Ablehnung und schöpferischer Aneignung. Facettenreicher Blick auf das Christentum aus schwarzafrikanischer Perspektive"). – Politisch brisante Seiten des US-amerikanischen Christentums behandelt Joachim *Valentin* (115–135: „Ein fremder Blick von innen – christlich-apokalyptische Religionspolitiken") und erhellt dabei über die Beschreibung der sozialen Phänomene hinaus die kulturtheoretisch wichtige Polarität von religiöser Phantasie und Vernunft, von mythischen Sehnsüchten und kritischem Denken. – Einer „religionsaisthetischen" Interpretation des Taufbeckens der St. Bartholomäus-Kirche in Lüttich, eines kunstgeschichtlich bedeutenden Zeugnisses des 12. Jh.s, widmet sich Jürgen *Mohn*. Dabei sieht er den kultischen Gegenstand als bildkräftiges Symbol der Taufe und diese als lebensgeschichtlich-individuelle Heilszusage und Durchgang zum Heil der Menschheit, dargeboten im sakramentalen Akt der Kirche (84–114: „Die Taufe der Welt". Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als *rite de passage* der Heilsgeschichte). – Wie sich das Christentum von Anfang an in Inkulturationen und Akkulturationen, transkulturellen Universalisierungen, aber auch religiös-kulturellen Abgrenzungen durchsetzte, legt im geschichtlichen Überblick Mariano *Delgado* dar (64–83: „Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität").

Ein eigenes Gewicht haben in diesem Buch die systematisch-theologischen Beiträge von Hans *Waldenfels* (149–166: „Unterwegs zu einer Ethnologie des Christentums"), Lothar *Bily* (167–189: „‚Sich seiner selbst nicht sicher sein'. Das Christentum als fremde Religion neu entdecken?"), Franz *Gmainer-Pranzl* (190–211: „‚responsio ex auditu'. Glaube als Fremdperspektive") und Gregor-Maria *Hoff* (212–220: „Fremdheit. Eine theologische Konstitutionsgröße"). Mit ihren Erörterungen des Aufbaus und der Wahrung religiöser Identität, der Erfahrung von Differenzen, Pluralität und Plausibilitätsverlust, der Bedeutsamkeit von sozialer Teilnahme und kulturellem Austausch tragen sie beachtlich zu der interdisziplinären Verhandlung bei. Aus den als Aufgaben wahrgenommenen, aber nicht ausgeführten Themen seien drei hervorgehoben: 1. die Bedeutung des Judentums als besonderer „Fremdheitseintrag im Christentum" (214), 2. das Verhältnis von geschichtlicher Erfahrung und Vernunft, von theologischer Argumentation und lebensweltlicher Realität, 3. das Verhältnis von religiöser Identität und Gewalt. Auf den Fortgang des Projekts kann man gespannt sein.

Als amüsantes Detail sei angemerkt, dass die im Inhaltsverzeichnis angezeigte und im Anhang beigefügte Liste der „Autorinnen und Autoren" (221f) keine Frau notiert.

Kaarst Hans Zirker

Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, hg. v. Rupert Klieber / Martin Stowasser. – Münster: Lit 2006. 281 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 10), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–8080–X

Neun katholische und zwei evangelische Theologen unterschiedlicher Disziplinen der Univ. Wien gehen in den hier veröffentlichten Beiträgen der „bleibend aktuellen Problematik des steten Transformationsprozesses christlicher Inhalte in je veränderte kulturelle Umfelder hinein" nach (5). Sie loten aus, was der zeitweilig inflationär – so die Hg. – gebrauchte Begriff Inkulturation leistet, wenn das Christliche zwischen Momenten der (kulturellen) Flexibilität und der Widerständigkeit untersucht wird. Der Begriff Inkulturation wird in dieser Spannung bis an seine Grenzen gedehnt, was an einigen Beiträgen erläutert werden soll.

So liest Michael Weigl das Buch Tobit als Ausdruck einer Inkulturationsanstrengung in einer komplexen nicht-jüdischen und teilweise antijüdisch eingestellten Umwelt (39–62). Hans Gerald Hödl untersucht afroamerikanische Religionen als „Inkulturation von unten" und bringt diesen Begriff mit dem des Synkretismus ins Gespräch. Er findet den ersteren geeigneter, um rituelle und diskursive Strategien einer Interpretationsgemeinschaft zu beschreiben (108–128). Rupert Klieber untersucht die Zeit der Kreuzzüge als Ausdruck einer Veränderung der mittelalterlichen Kirche, die kriegerische Kasten als Träger gewonnen hat, deren Ethos die christliche Ethik neu bestimmt. Kreuzzüge sind für ihn Ausdruck einer Kreuzestheologie, in deren Mitte das Einstehen für den Nächsten mit den Mitteln des Ritters steht (87–107).

Klieber betont also den inhaltlichen Bezug auf das Christliche, das historisch einen Transformationsprozess zwischen zwei ungleichgewichtigen kulturellen Systemen durchlaufen hat (105). Hödl untersucht dagegen mit dem Buch Tobit eine außerchristliche Inkulturation, und die kulturwissenschaftliche Verwendung hebt die theologische Präzisierung des Begriffs auf. Im Fall der afroamerikanischen Religionen geht die inkulturierende Bewegung von den Angehörigen nicht-christlicher religiöser Vorstellungswelten aus, was wiederum die Kriterien für die Angemessenheit der inkulturierenden Leistung vom Christlichen abkoppelt. Andere Beiträge untersuchen Inkulturationsphänomene als bewusste Anstrengung von Einzelnen oder Institutionen, eine christliche Gemeinschaft in ihrem Sinne zu beeinflussen; so etwa Hermann Hold über Päpstliche Arengen und deren Rhetorik zur Avignonenser Zeit (129–139) oder Gunter Prüller-Jagenteufel über Bonhoeffers Widerstand gegen die Inkulturation des Evangeliums durch die Deutschen Christen im Dritten Reich (228–248).

Ein Gewinn ist sicherlich, dass in mehreren Beiträgen deutlich wird, wie in einem „Christentum im Fluss" (Roland Faber) einst inkulturierte Wertvorstellungen in späteren Epochen anders bewertet werden. In seiner transkulturellen Bewegung in verschiedenen Kulturen und durch Epochen hindurch „wird das jeweils gewordene Ganze des Christlichen in seiner konkreten Gestalt kritisch erinnert und kreativ erneuert" (Faber, 169). Zu dieser Bewegung zählt Robert Schelander auch historische Versuche, das „Wesen des Christentums" dogmatisch zu bestimmen, sowie eine davon inspirierte Religionspädagogik, die reflektiert, wie Heranwachsende christlich inkulturiert werden können (Schelander, 188–203).

Martin Stowasser folgert in seinem Rückblick über die Beiträge: „Im Unterschied zur kulturwissenschaftlichen neutralen Akkulturation ist Inkulturation rückgebunden an eine bewertende Interpretationsgemeinschaft." (276) Das hilft der Präzisierung des Begriffs. Bei einzelnen Beiträgen bleibt fraglich, was der Begriff Inkulturation zur Deutung der untersuchten Phänomene wirklich beiträgt. Sie tragen allerdings umgekehrt zur Konturierung des Begriffs Inkulturation bei, denn sie belegen, dass die in ihm mitreflektierte Bindung an die christliche Interpretationsgemeinschaft und der Bezug auf die Gestalt Jesu von Nazareth den Begriff der Inkulturation präzisieren und so aus einem kulturwissenschaftlichen einen theologischen Begriff machen. Sie präzisieren ebenso, dass auch das, was dann als „Kern" beschrieben werden könnte, in einem „Christentum im Fluss" selbst dem transkulturellen Wandel unterliegt.

Hamburg Michael Biehl

Zander, Helmut: **Anthroposophie in Deutschland**. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884–1945. Bd 1 + 2. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2007. (XVII: Bd 1 / XV: Bd 2) 1884 S., geb. € 246,00 ISBN: 978–3–525–55452–4

Das monumentale Werk Zanders (1884 Seiten) ist ein Meilenstein nicht nur in der Geschichtsschreibung der europäischen Moderne vor und nach der „Pluralisierung" um 1900, die Intellektualgeschichte

aus den Prozessen der gesellschaftlichen Entwicklungen und ihren höchst vernetzten Diskursen rekonstruiert, sondern auch für die Religionswissenschaft, deren Methodenspektrum in eindrucksvoller Weise bestätigt, dass Religionengeschichte nicht die Selbstentfaltung einer Idee, sondern der Diskurs ganz unterschiedlicher Strömungen, Impulse, Gruppen und Interessengemeinschaften ist, die in höchst kreativer Weise einander durchkreuzen. Religion *ist* nicht und tritt *dann* in ein Gespräch mit „der Gesellschaft" ein, sondern Religion *entsteht in* Diskursen, immer neu und prozessual. Dass sich die europäische Religionsgeschichte nicht auf die Darstellung konfessionell organisierter Kirchenchristentümer beschränkt, ist bekannt. Wie komplex aber die Verbindungen und Querverbindungen unterschiedlichster „Strömungen" sind, hat noch niemand so eindrucksvoll gezeigt wie Z. Die von Weber und Troeltsch etablierten und in der modernen Religionssoziologie weiter entwickelten Kategorien von „Kirche", „Sekte", „Strömung", „Bewegung" usw. bleiben notwendig, um die Dinge ordnen zu können, aber sie geraten ins Wanken. Es entstehen zeitvariant immer neue Organisations- und Diskurs-„plateaus"; aber alles bleibt im Fluss. Z.s Werk belegt eindrucksvoll, dass die Trennung von Forschung über die durch Kirchen und akademische Institutionen institutionalisierten Strömungen und „Esoterikforschung" haltlos ist, sie reflektiert allerdings ideologische Vorurteile.

Es ist unmöglich, dieses vielschichtige Werk so zu rezensieren, dass die Inhalte auch nur annähernd gewürdigt würden. Z.s stupende Quellenarbeiten führen in ein Labyrinth, in dem er den Leser allerdings klug an die Hand nimmt; man ist nie im Detail „verloren". Dass die Verwurzelung der Anthroposophie in den weit verzweigten Entwicklungen der Theosophie plausibel gemacht wird, deren Ursprünge bis auf die Renaissance, ja die Antike zurückgehen, ist nicht überraschend. Aber wie dies geschieht, erweckt größte Lust auf eigenes Quellenstudium, das durch einen vorzüglich präsentierten Apparat leicht gemacht wird.

Z. erzählt zunächst die Geschichte der theosophischen Bewegung und der Theosophischen Gesellschaften, weltweit und dann mit Fokus auf den deutschsprachigen Raum. Sodann wird die Genese von Steiners Denken aus seiner Zeit und in seiner Personentwicklung vor 1900 dargelegt. Steiners Theosophie (Theosophie, Christologie, Wissenschaft) bildet in der Tat ein eigenes Buch im Buche (545–957). Sodann werden im 2. Bd Ästhetik, Praxis und Neuer Kult (Christengemeinschaft) behandelt. Hier erfährt man, warum und wie Denken und Praxis der Anthroposophie so wirkmächtig (gewesen) sind, und zwar in Bezug auf Ästhetik (Freimaurerei, Mysterientheater, Architektur und Eurythmie) ebenso wie in Bezug auf „Praxis" (Politik, Pädagogik, Medizin, Landwirtschaft). Ein Abschlusskapitel (Pluralisierung und Minderheitenkultur (1679–1716) fasst nicht nur die Ergebnisse zusammen, sondern präsentiert neben wirkungsgeschichtlichen Perspektiven (die zwar nicht Thema der Arbeit, wohl aber ein „Lackmustest ihrer Relevanz" (1697) seien) auch grundsätzliche Reflexionen über Minderheitenkultur, Devianz und Normalität sowie die Bedeutung intellektualgeschichtlicher Geschichtsschreibung für den aktuellen Gesellschaftsdiskurs, die eine dringend notwendige Debatte offen halten.

Z. betreibt historische Kontextualisierung der anthroposophischen Entwicklungslinien, und das liest sich teilweise dekonstruktiv. Die Rezeption seines Werkes hat darum bei Anthroposophen nicht eitel Freude ausgelöst, ganz ähnlich wie schon die christlichen Kirchen die Kränkung der historischen Kritik hinnehmen mussten, was nach wie vor zu erbitterten Kontroversen führt, letztlich aber zur Stärkung der geistigen Argumentationskraft in den Debatten um Religion geführt hat. Und auch Z. will historisch-kritische Forschung nicht gegen „spirituelle Weisheit" (1719) ausspielen, im Gegenteil. In der diesbezüglichen intellektuellen Verweigerung sieht er einen Grund „für die sich beträchtlich spreizende Schere zwischen praktischer Akzeptanz und intellektueller Marginalisierung der Anthroposophie" (1719). Das ist eine bemerkenswerte These. Es ist nicht zu fassen, dass der Vf. noch nicht einen der bedeutenden Lehrstühle für sein Fach in Deutschland angeboten bekommen hat!

München Michael von Brück

Philosophie

Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise. – Darmstadt: WBG 2008. 182 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–20011–5

Nachdem Reinhard Hiltscher 2006 mit seinem Buch „Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat"[1] ein ausgereiftes Werk zum ontologischen Gottesbeweis vorgelegt hat, ist in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft nun eine Einführung in die Gottesbeweise erschienen. Um es gleich vorwegzunehmen: Der Einführungsband „Gottesbeweise" rekonstruiert die Gottesbeweise präzise und auf hohem philosophischen Niveau, stellt sie in einen systematischen Zusammenhang und ordnet sie auch in die gegenwärtige Debattenlage ein – ein umfassender Bd also, der allerdings eines nicht ist: ein Einführungsband.

Im Zentrum des Buches steht der ontologische Gottesbeweis, den H. als gnoseologischen Gottesbeweis interpretiert. Im Gegensatz zum kosmologischen, teleologischen und moralischen Gottesbeweis, die alle von der Welt – sei es in dem, wie sie ist, oder wie sie sein soll – auf Gott als deren letzten Grund zurückschließen, gehe der sogenannte ontologische Gottesbeweis nämlich gerade nicht von der Welt, sondern von der menschlichen Erkenntnis aus. So gehe es beim ontologischen Gottesbeweis eigentlich „um den letzten Grund der Möglichkeit, dass wir Menschen uns gültig erkennend auf die Welt beziehen können" (16). Indem sich die Interpreten von Anselms Gottesbeweis in ontologisierender Weise so sehr auf den Schluss vom Begriff auf die Realität dessen, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann"[2], konzentriert hätten, hätten sie dieses letztlich missverstanden und ihm den Vorwurf des Taschenspielertricks eingebracht. Um nun aber H.s Alternative, die erkenntnistheoretische Lesart von Anselms Gottesbeweis, verstehen zu können, genügt die Lektüre des Einführungsbandes nicht, sondern dazu bedarf es einer vertieften Auseinandersetzung mit dem erstgenannten Werk von H. oder eben mit Anselm selbst.

H.s gnoseologische Interpretation von Anselms Gottesbeweis lässt sich folgendermaßen zusammenfassen[3]: Das Thema des 2. und 3. Kap.s des Proslogions ist für ihn die Frage nach dem Grund der Seinsreferenz des Denkens, die Frage also, wie es möglich sei, dass der Mensch die Wirklichkeit tatsächlich erkennen könne. Nach Anselm sei Denken die Fähigkeit, „‚Sein im Verstande' vom ‚Sein im Verstande und in Wirklichkeit' unterscheiden zu können" (30). Der Grund für diese Unterscheidung dürfe aber seinerseits dieser Alternative nicht unterliegen, was nur dann der Fall sei, wenn er – jenseits der kontingenten Alternative – notwendigerweise ein „Sein im Verstande und in Wirklichkeit" sei. Mit anderen Worten: Der Grund für unsere Fähigkeit, bloße Gedanken und Realität unterscheiden zu können, muss die Übereinstimmung von Denken und Sein schlechthin sein. Die absolute Identität von Denken und Sein kann allein möglich machen, dass irgendeiner unserer Gedanken sich überhaupt gültig erkennend auf Wirklichkeit beziehen kann. Nach H. ist es also der letzte Grund menschlicher Erkenntnis, wonach Anselm im 2. Kap. des Proslogions fragt.

Der Vorwurf an Anselm, er schließe vom Begriff auf die Realität und überschreite somit die Kompetenz des Denkens, ist nach H. insofern unberechtigt, als Anselms Argument zwar ein elenktisches Moment beinhalte, aber eben nicht nur. Elenktisch sei die Argumentation insofern, als Anselm dem, der den Grund der Seinsreferenz des Denkens bestreite, einen Selbstwiderspruch nachweise. Wer mit den Mitteln des Denkens den Grund dafür, dass wir uns denkend auf die Wirklichkeit beziehen können, bestreite, leugne den Worten nach, was er dem Tun nach voraussetze, nämlich gültig erkennen zu können. Der Mensch müsse das notwendige „Sein im Verstande und in Wirklichkeit" – eben das „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann" – als Grund der Intentionalität seines Denkens voraussetzen. Diesen Grund müsse er zumindest *als Gedanken* voraussetzen.

Wie dieser letzte Grund nun *in sich* gedacht werden müsse, nämlich als notwendig existierend und damit zeitlos, zeige Anselm nun nicht mehr elenktisch, sondern im Rahmen einer regressiven Argumentation: Die beste, weil einzig mögliche, Erklärung für die Seinsreferenz des Denkens sei das höchste Sein, dem ontologische und gnoseologische Aseität gleichermaßen zukomme. Nach H. ist es also keineswegs so, dass Anselm die Mittel der Elenktik überspannt, denn dort, wo Anselm ontologische Aussagen mache, argumentiere er nicht mehr elenktisch, sondern regressiv, d.h. rückschließend auf die beste Erklärung. Dass Anselm sehr wohl zwischen einer gnoseologischen und einer ontologischen Ebene unterscheide, werde insbesondere an Kap. XV des Proslogions deutlich, wo Anselm Gott nicht nur als das bezeichnet, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann", sondern von ihm sagt, er sei „größer noch, als man je denken könnte"[4]. H. weist zu Recht darauf hin, dass Anselm damit den höchsten Gedanken einerseits vom höchsten Sein andererseits unterscheidet – ein starkes Argument für die Unterscheidung einer elenktischen und einer regressiven Argumentation (34).

Warum aber kann der menschliche Geist nicht selbst Grund der Möglichkeit von Erkenntnis sein, wie dies einige Jahrhunderte später Kant behaupten wird? H. beantwortet diese Frage mit Anselms Lehre von der „imago dei": Für Anselm ist der menschliche Geist, insofern er „seiner selbst eingedenk sein,

[1] Hiltscher, Reinhard: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat. Acht Vorlesungen mit Anhang zu einem systematischen Problem der Philosophie. – Hildesheim: Georg Olms 2006.

[2] Anselm von Canterbury: Proslogion, hg. v. Lambert Schneider u. Peter Bachem. – Köln: Hegner 1966, 205.

[3] Vgl. im Folgenden: Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise, 21–34; sowie Hiltscher, Reinhard: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat, 22–58.

[4] Anselm von Canterbury: Proslogion, 225.

sich erkennen und sich lieben kann“[5], Spiegel und Bild des höchsten Wesens. Der menschliche Geist als Erkenntnis- und Selbsterkenntnisfähigkeit habe zwar einen Zugang zum Gedanken vom höchsten Sein, sei aufgrund seiner Kontingenz selbst aber stets der Alternative von „Sein im Verstande“ und „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“ unterstellt und von daher „zwar notwendiger, aber nicht hinreichender Grund des Wissens“ (25). Hinreichender Grund unserer Erkenntnis könne demzufolge nur das absolute „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“ sein, das nicht durch die Zeit an Wirklichkeit verlieren und zu einem bloßen Gedankending werden könne.[6]

H.s Interpretation des ontologischen Arguments fasziniert und vermag dieses mit der Unterscheidung der genannten zwei Argumentationsformen für die heutige Zeit plausibel zu machen: Es leuchtet ein, dass wir in unserem Denken einen Grund für die Seinsreferenz des Denkens annehmen müssen, und dass wir nicht die Erkenntnis von Wirklichkeit vorgeben können, wenn wir die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit leugnen. Es leuchtet ebenso ein, dass dieser letzte Grund gültigen Erkennens über die Differenz von Denken und Wirklichkeit erhaben sein muss – und wer könnte dieser letzte Grund sein, wenn nicht Gott?

Dennoch bleibt die Frage: War es das, wofür Anselm im 2. Kap. des Proslogions argumentieren wollte? Ging es ihm um eine Begründung der Intentionalität des Denkens? Dieses Kap. beginnt folgendermaßen: „So gib mir nun, o Herr, der Du dem Glauben auch die Einsicht verleihst, gib mir, so weit Du es als zuträglich weißt, die Erkenntnis des Verstandes, daß du bist, wie wir glauben, und daß Du das bist, was wir glauben. Wir glauben aber von Dir, daß über Dich hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.“[7] So groß Anselms Bewusstsein für die Problematik der Seinsreferenz des Denkens ist, und so sehr diese Problematik ohne Frage mit dem ontologischen Gottesbeweis zu tun hat, die Fragestellung von Proslogion II ist für mich eine andere, weil umfassendere. Anselm fragt nicht nach den Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Erkenntnis; er fragt nach Gott – nach dessen Existenz und Wesen. Gott ist für Anselm nicht nur Grund der Seinsreferenz des Denkens; er ist für ihn das, „wodurch alles seinen Wert erhält“[8], und das, „durch das alles ist, was ist“[9]. Alles Gute ist gut durch das höchste Gut; alles Seiende hat sein Sein von Gott.

Das, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, ausschließlich als notwendiges „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“, als Bedingung der Möglichkeit von Intentionalität zu interpretieren, erscheint mir verkürzt. Der höchste Gedanke kann auch als Bedingung der Möglichkeit guten Handelns gedacht werden: als Inbegriff des Guten und als letzter Grund alles Guten. Der höchste Gedanke kann gedacht werden als Bedingung der Möglichkeit, dass etwas ist und nicht nichts: als Sein schlechthin und als Grund alles Seienden. Das Prinzip des zureichenden Grundes kann nicht nur gnoseologisch, sondern auch moralisch oder ontologisch geltend gemacht werden. Anselms Gottesbeweis lässt nicht nur eine gnoseologische, sondern auch eine moralische oder ontologische im Sinne einer kosmologischen Lesart zu. Aber in sämtlichen Bereichen kann man – und darin stimme ich H. zu – von einer Existenzbehauptung abstrahieren.

Der Einführungsband erschließt im Fahrwasser der dargestellten Grundinterpretation von Anselms Argument in einem ersten Abschnitt bedeutende Formen des ontologischen Gottesbeweises in der Philosophiegeschichte, angefangen bei Descartes, für den Gott nicht mehr der letzte Grund intentionalen Denkens, sondern nur noch der letzte Grund faktisch wahren Wissens war, über Spinoza und Leibniz bis zu Kant, der den ontologischen Gottesbeweis widerlegt, und schließlich Hegel, dessen Reflexionen „im Grunde nicht mehr in den Weg der ontotheologischen Positionen von Anselm bis Kant passen“ (74).

In einem zweiten Abschnitt stellt H. die Diskussion um Anselms Argument in der analytischen Religionsphilosophie dar, im Einzelnen die Ansätze von Findlay, Malcolm, Hartshorne, Lewis, Plantinga und Gombocz. H. macht keinen Hehl daraus, dass er den Beiträgen aus der analytischen Philosophie nicht viel abgewinnen kann: Die Diskussion beschränke sich auf Proslogion II und III und kreise um die Behauptung, dass Gottes Nicht-Existenz nicht gedacht werden könne. Dieser Fokus auf die notwendige Existenz Gottes verleite dazu, Anselms Argument von vornherein als ontologisches Problem zu verhandeln, dem man mit den Mitteln der Logik beizukommen versuche. Damit jedoch werde die gnoseologische Funktion von Anselms Gottesbeweis verkannt, welcher – neuzeitliches Denken zum Teil vorwegnehmend – nur über die gnoseologische Notwendigkeit zur ontologischen Notwendigkeit gelange (114).

Im dritten Abschnitt gibt H. einen Überblick über die anderen Gottesbeweise und erläutert deren Verhältnis zueinander. Während es einen engen systematischen Zusammenhang zwischen dem kosmologischen, teleologischen, moralischen und noologischen Gottesbeweis einerseits gebe, komme dem ontologischen – richtiger: gnoseologischen – Gottesbeweis eine Sonderrolle zu. Der teleologische Gottesbeweis, der eine sinnvoll geordnete Welt annehme, müsse den allwissenden und allweisen Schöpfer auch als allmächtig denken. Da allmächtig nur der Weltgrund des kosmologischen Gottesbeweises sei, setze der teleologische Gottesbeweis den kosmologischen Gottesbeweis voraus. Auch der moralische Gottesbeweis setze den kosmologischen Gottesbeweis voraus, da nur ein allmächtiger Gott die Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit garantieren könne. Der noologische Gottesbeweis – von Rahner als transzendentaler Gottesbeweis formuliert – ähnle zwar dem gnoseologischen Gottesbeweis, insofern er die Bedingungen der Möglichkeit thematisiere, was die Person als Person konstituiere. Im Gegensatz zum gnoseologischen Gottesbeweis sei er jedoch praktischer Natur, insofern er dem Interesse des Menschen entgegenkomme, „sinnvolle rationale und *personale* Vollzüge tätigen zu können“ (154).

All diesen Gottesbeweisen attestiert H., dass sie naiv realistisch auf eine ontologische Daseinsnotwendigkeit schließen. Der gnoseologische Gottesbeweis – für H. der einzige theoretische Gottesbeweis – komme demgegenüber *denkintern* zu einem letzten Grund, wenn Anselm auch in einem zweiten Schritt auf ein höchstes Sein zurückschließe. Insofern der gnoseologische Gottesbeweis die Grenzen der Erkenntnis nicht überschreite, sei er der einzige heute noch mögliche.

Fazit: So recht H. darin hat, dass wir nicht hinter Kant zurückkönnen, so wenig lässt sich Anselms Argument ausschließlich gnoseologisch lesen, und so wenig lassen sich die anderen Gottesbeweise als ontologisierend und einem Bedürfnis des Menschen entsprechend einfachhin aussondern. Die Grundintuition des kosmologischen Gottesbeweises etwa, dass es für alles einen zureichenden Grund geben müsse, findet sich in Anselms Werk sehr wohl wieder – gerade auch im Gottesbeweis des Proslogions.

Münster Margit Wasmaier-Sailer

Richter, Paul: **Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin**. – Wien: Lit 2008. 234 S. (Studien der Moraltheologie, 38), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8258–1116–7

Mit der Frage nach dem Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin setzt sich Paul Richter in seiner Diss. mit zwei aktuellen Fragestellungen auseinander: Zum einen ist dies die Statusfrage der menschlichen Leibesfrucht, zum andern die Frage, wie und ob eine Auseinandersetzung mit einer klassischen Position mittelalterlichen Denkens sinnvoll in den gegenwärtigen Diskurs einzubringen ist. Die Dringlichkeit der ersteren Thematik sieht R. dabei insbesondere im noch ausstehenden ethischen Konsens. Hierbei falle auf, dass sich die unterschiedlichsten Anschauungen auf den Aquinaten berufen würden. Dies wohl deshalb, weil derselbe implizit nach wie vor als eine bedeutende Auctoritas abendländischen Denkens angesehen werden darf. Denn gerade Thomas hat – seinen geistigen ‚Großvater‘ (den Stagiriten) ausgenommen – wie kein zweiter die Tradition des Abendlandes geprägt. Mit Recht macht R. in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass es deshalb erstaunt, dass dessen „Gedanken zum Beginn des Menschenlebens [...bisher] noch nicht systematisch und monographisch aufgearbeitet wurden“ (10). Diesem Versäumnis leistet seine Diss. auf hervorragende Weise Abhilfe. Auf die zweite Fragestellung wird im Schlussabschnitt Bezug genommen.

In formeller Hinsicht folgt auf das Vorwort (9–10) die Einleitung (11–20). Daran schließen sich folgende Teile an: Teil 1: Grundlagen (21–96); Teil 2: Die Position des Thomas (97–171). Eine Zusammenfassung und Interpretation (173–191), sowie ein kurzer Überblick der thomanischen Position in der neueren Literatur (209–217) und ein Ausblick (219–224) runden die Arbeit ab. Inhaltlich bringt der erste Teil nichts Neues. Die vier Kap. „Die Entwicklung vor der Geburt“ (21–36), „Beseelungstheorien bis zum Mittelalter“ (37–47), „Thomas von Aquin“ (49–75) und „Grundzüge des Denkens des Thomas von Aquin“ (77–96) sind ja auch lediglich als prägnanter Überblick gedacht. Selbst wenn der Leser hier mit der Lektüre einer Einleitung jeweils besser beraten ist, so darf R. nicht abgesprochen werden, dass gerade der mit der Materie nicht Vertraute in seiner Darstellung einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis des historischen Kontextes findet. Sowohl mit dem zweiten Kap. als auch dem der Arbeit vorangestellten Motto (aus In I De Anima lect. 2) bringt R. deutlich zum Ausdruck, dass er in der Position des Aquinaten nicht eine antiquierte, sondern eine durchaus legitime Meinung sieht, deren Stimme zu hören sich auch heute noch lohnt. Das Kernstück der Arbeit bildet aber unbestritten der zweite Teil. Auf knapp 100 Seiten wird die Lehre des Aquinaten zur Frage nach dem Beginn des Menschenlebens dargestellt. Gekonnt gliedert R. diesen Teil nach den einzelnen Schriften des Thomas, wobei in knapper Form jede Schrift erläutert wird, bevor er auf die einzelnen Textstellen eingeht. Dieses Vorgehen erweist sich als höchst sinnvoll und ermöglicht es auch dem Leser

[5] Anselm von Canterbury: Monologion, hg. v. Lambert Schneider u. Peter Bachem. – Köln: Hegner 1966, 171.
[6] Vgl. auch Hiltscher, Reinhard: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat, 54.
[7] Anselm von Canterbury: Proslogion, 204.
[8] Anselm von Canterbury: Monologion, 22.
[9] Ebd., 24.

ohne Vorkenntnisse, in das Denken des *Doctor angelicus* einzudringen. Dabei wird deutlich, dass dessen Lehre „insgesamt als in sich konsistent und einheitlich angesehen werden kann" (173). Dass die daran anschließende Zusammenfassung und Interpretation etwas gar dürftig ausgefallen ist, lässt sich damit erklären, dass es dem Autor mehr um die Sammlung der Äußerungen des Aquinaten als um deren Rezeptionsgeschichte und Bewertung in der Sekundärliteratur geht.

Bei der Lektüre sticht insbesondere die tabellarische Übersicht positiv hervor (192–207). Auf dieselbe werden Ethiker und Philosophiehistoriker sicherlich gerne zurückgreifen. Für R. ist es aber unbestritten, dass die Position des Thomas „aus heutiger Sicht an vielen Stellen als überholt angesehen werden" muss (188). Wenn man in terminologischer Hinsicht zwischen thomasisch (verstanden als Lehrmeinung des Thomas selbst), thomistisch (wirkungsgeschichtlich) und thomanisch (worunter ich die vorsichtige Anpassung thomasischen Denkens an die heutigen Voraussetzungen verstehen möchte) unterscheidet, so fällt auf, dass sich die gegenwärtige Forschung – zumindest nach R. – unter thomanischem Blickwinkel von der Sukzessivbeseelung verabschieden möchte. Somit wäre dieselbe zeitlich und nicht systematisch bedingt zu verstehen. Gerade aber was die Rezeptionsgeschichte betrifft, fällt auf, dass R. mit derselben nicht vertraut ist, denn in der Forschung wird nicht nur die These vertreten, dass Thomas heute wohl eine Simultanbeseelung vertreten würde. Bernath (1967), an dessen Thomasinterpretation aber doch erhebliche Bedenken zu stellen sind, ging sogar noch einen Schritt weiter und behauptete, dass Thomas selbst eine Simultanbeseelung gelehrt habe. Hier schließt R. an, denn für ihn ist die Lehre des Aquinaten mit dem Mainstream der gegenwärtigen Debatte, wonach sich die simultane Beseelungstheorie immer mehr durchsetzt, durchaus kommensurabel. Doch dieses Kap. bildet nicht das Glanzstück der Arbeit; dasselbe ist sicherlich in der gelungenen Übersicht über die einzelnen Textstellen zu suchen. Und hier findet sich als erste Orientierung bisher nichts Vergleichbares!

Luzern Matthias Vonarburg

Krüger, Malte Dominik: **Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 342 S. (Religion in Philosophy and Theology, 31), brosch. € 64,00 ISBN: 978–3–16–149533–5

Im Kontext aktueller Aufregungen um die Gottesfrage, wie etwa um den aggressiven „Neuen Atheismus" eines Richard Dawkins einerseits und um die kaum weniger polemische Verteidigung Gottes durch Manfred Lütz andererseits, um nur zwei Antagonisten im neu entfachten „Streit um Gott" (K. Müller) zu benennen, tut es gut, unaufgeregter und der Komplexität der Gottesfrage nicht ausweichender systematisch-theologischer Sacharbeit zu begegnen. M. Krügers in Heidelberg bei E. Jüngel eingereichte theologische Diss. zu Schellings Spätphilosophie, näherhin zur Trinitätslehre S.s als Freiheitstheorie, gehört in diese Kategorie. So wenig wie sie vordergründig aktuell ist, ist sie im Theorienhimmel realitätsferner Spekulation angesiedelt, auch wenn ein oberflächlicher Einblick zu einem solchen Schluss (ver-)führen könnte. Gegenstand der Untersuchung ist die Trinitätslehre in S.s Spätphilosophie, und zwar als Freiheitstheorie, denn „was die Welt im Innersten zusammenhält, ist Freiheit", konstatiert der Vf. programmatisch in seinem Vorwort. Dementsprechend scheut er sich nicht, Freiheit als den „absoluten Grund, nach dem der Mensch strebt", zu bezeichnen und im Horizont eines solchen Verständnisses von Freiheit Gott und Mensch, Offenbarung und Religion aufeinander zu beziehen: „In der Freiheit wird Gott dem Menschen offenbar. So ist Religion das Bewusstsein menschlicher Freiheit und darin zugleich das Bewusstsein der Freiheit Gottes" (Vorwort). Wer nicht vorschnell bereit ist, die Freiheitsfrage etwa den Neurowissenschaftlern zu überlassen, dürfte sich von dieser Programmatik angezogen fühlen.

Leicht ist die Kost nicht, die dem geboten wird, der sich hinein vertieft. Aber es lohnt sich, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Es lohnt sich, die Arbeit zu lesen, um zuverlässig und auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes in S.s Spätphilosophie eingeführt zu werden; es lohnt sich, um paradigmatisch einer spekulativen, aber nicht rückwärtsgewandten, sondern mit den Mitteln neuzeitlich-kritischer Vernunft arbeitenden Trinitätslehre und Christologie zu begegnen; und schließlich lohnt sich die Lektüre, weil sie zu einer vertieft kritischen Auseinandersetzung mit dieser Art theologischen und philosophischen Denkens anleitet und es unumgänglich macht, sich der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung im Kontext neuzeitlicher Vernunft und heutigen Freiheitsbewusstseins neu zu vergewissern, was nicht zuletzt auch heißt, die hiermit vorliegende Schellingrezeption ihrerseits noch einmal kritisch auf die Probe zu stellen.

Die Arbeit ist in vier Teile mit jeweils mehreren Kapiteln gegliedert.

Im ersten Teil, den „Prolegomena" (3–98),werden *lege artis* Inhalt, Methode und formaler Aufbau der Untersuchung vorgestellt (Kap. 1), wird S.s Spätphilosophie nach Inhalt und Umfang umrissen (Kap. 2) und werden Geschichte und Gegenwart der Schellingforschung, näherhin der Erforschung der Spätphilosophie, kenntnisreich dargestellt (Kap. 3). Besonderes Augenmerk richtet der Vf. dabei auf die erst 1992 von Walter E. Ehrhardt publizierte, bis dahin unbekannt gebliebene „Urfassung der Philosophie der Offenbarung" als Schlüsseltext zum Verständnis S.s.

Der daran anschließende zweite und der dann folgende dritte Teil bilden das Kernstück der Arbeit, wobei in Teil 2 (Kap. 5–7, 101–154) die „negative Philosophie" und in Teil 3 (Kap. 8–11, 157–272) die „positive Philosophie" S.s zur Darstellung kommen. Voraussetzung hierfür ist die Überzeugung des Vf.s, die dieser mit der weit überwiegenden Mehrzahl der Schellinginterpreten teilt, „dass die Spätphilosophie von der Unterscheidung der sogenannten negativen und positiven Philosophie strukturiert wird" (10). Dabei legt er S.s „Darstellung der reinrationalen Philosophie", die in der Sohnesausgabe zugleich als „philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie" bezeichnet wird, als Grundtext für die „negative Philosophie" und die „Urfassung der Philosophie der Offenbarung", die Abschrift einer von S. selbst diktierten Vorlesungsreihe, die dieser, so Ehrhardt, 1831/32 zum ersten Mal vorgetragen hat, als authentischen Text der „positiven Philosophie" zugrunde. Gegenstand von Teil 2 ist somit die „negative Philosophie", deren Aufbau, geschichtlicher Ort und systematische Durchführung in drei Kap.n umfassend dargestellt werden. Gegenstand von Teil 3 ist dementsprechend die „positive Philosophie", wie sie in Gestalt der „Urfassung" vorliegt. Auch deren Aufbau stellt der Vf. zunächst (Kap. 8) allgemein dar, um dann zur eigentlich angezielten Sachproblematik zu kommen, nämlich zur „Durchführung der Trinitätslehre in der positiven Philosophie Schellings". In Kap. 9 geht es um eine „schöpfungstheologische Hinführung", d.h. um S.s Versuch, vor dem Hintergrund der „negativen Philosophie", an deren Ende „Gott zwar in der reinen Vernunft als Möglichkeit, nicht aber als Wirklichkeit [erscheint]" (163), nun „zu einem Gottesbegriff zu gelangen, der Gottes Wirklichkeit entspricht" (ebd.), also ein philosophisches System zu errichten, das es nicht dabei belässt, „die Konstruktion einer abstrakten Begriffswelt" zu sein, sondern „der Wirklichkeit des Lebens gerecht wird" (ebd.). Dies führt zu Gott, der Gott ist, „insofern er schlechthin frei und so um seiner selbst willen ist" (182), der als solcher aber zugleich der Freiheit ermöglichende Schöpfer der Welt sein kann und somit der Welt frei gegenübersteht, diese also in Freiheit sein lässt: „Die Welt selbst ist das von Gott frei gegebene Sein, nicht aber sein Wesen." (181) Dieser (antispinozistische und antihegelianische, A. F.) Kerngedanke S.s wird im 10. Kap. entfaltet, nämlich als „trinitätstheologische Durchführung" der Schöpfung, aus der sich nach S. ergibt, dass die christliche Trinitätslehre als philosophisch verantwortbare Freiheitslehre zu verstehen ist, die als solche mit der göttlichen Freiheit auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit des Menschen, des Menschen als des Ortes der Freiheit in der Schöpfung, eröffnet und thematisiert. Diese anthropologischen Implikationen der Freiheit, insbesondere die damit verbundenen Fragen nach dem Sündenfall als der menschlichen Freiheit mitgegebener Möglichkeit und schließlich als realer „Urtatsache der Geschichte" (232) werden im anschließenden 11. Kap. unter der Überschrift: „Die christologische Ausführung" behandelt. Hier wird die S.sche Philosophie der Mythologie und schließlich der Offenbarung thematisch, die letztlich beide auf die umfassende Versöhnung der Welt und des Menschen mit sich selbst und mit Gott zielen, auf die „Übereinstimmung der Freiheit Gottes als der uneinholbaren Wirklichkeit der Offenbarung und der Freiheit des Menschen als dem vollkommenen Begreifen der Möglichkeit dieser Wirklichkeit" (264), eine Übereinstimmung, eine „Ganzheit", die S. in der Gestalt der „johanneischen Kirche" (ebd.) noch als innerweltliche Realität erhofft.

Abgesehen davon, dass es dem Vf. durchgehend gelungen ist, die nicht immer leicht verständlichen, manchmal beinahe kryptischen Ausführungen S.s präzise und zugleich in wohltuend verständlicher Sprache darzustellen, ist auf eine bemerkenswerte Besonderheit hinzuweisen, die v.a. für an S. speziell interessierte Leser eine Attraktivität darstellt: Den sachlichen Ausführungen in den zentralen Kap.n 6 und 7 sowie 9–11 ist jeweils am Ende jedes Kap.s „Ein vorläufiges Resümee: Das Gespräch mit der Forschung" angefügt, wo der Vf. kurz auf die unterschiedlichsten Autoren verweist, die sich zur je behandelten Fragestellung geäußert haben, und wo er sich nicht scheut, deren Position pointiert und kritisch darzustellen. Diese Anknüpfung an die Forschung scheint dem Vf. ein zentrales Anliegen zu sein.

Bereits im ersten Teil, den Prolegomena, näherhin im eigens der Schellingforschung gewidmeten Kap. 3, versucht der Vf., den „undurchdringlichen Komplex" (9) der Schellingforschung zugänglich zu machen, indem er, ausgehend von „der klassischen Kontroverse zwischen Horst Fuhrmans und Walter Schulz", sechs weitere „Interpretationstypen" unterscheidet, „die systematisch alternativlos sein dürften" (ebd.). Es sind dies die „religiös-theistische", die „idealistische", die „marxistische", die „existentialistische", die „entwicklungsgeschichtliche" und die „kantianisierende" Interpretation S.s (vgl. Inhaltsverzeichnis). Im Anschluss daran thematisiert der Vf., immer noch in diesem Kap., die Lage der Schellingforschung „seit der publizierten

Urfassung der Philosophie der Offenbarung" (ebd.) und unterscheidet zwischen „Studien ohne Bezug zur Urfassung", und „Studien zur Urfassung" sowie „Studien unter Einbeziehung der Urfassung der Philosophie der Offenbarung" (vgl. Inhaltsangabe). Eben diese sehr präzise und differenzierende Darstellung der Forschungslage führt der Vf. fort mit den erwähnten „Gesprächen mit der Forschung" am jeweiligen Kapitelende.

Wer sich über den aktuellen Stand der Schellingforschung einigermaßen umfassend und zugleich präzise informieren will, hat somit hier eine echte Fundgrube, die informiert und zugleich zur kritischen Auseinandersetzung mit S. und dessen Rezeption anleitet. Dass es in einer solchen Arbeit nicht möglich ist, die Unterschiede ebenso wie die Zusammenhänge des eigenen Gedankengangs mit der jeweils einschlägigen Forschungsliteratur, die hier angeführt wird, *en détail*, gar kritisch zu erörtern, liegt wohl auf der Hand. Immerhin werden damit aber Anstöße zur kritischen Weiterarbeit gegeben und wichtige Forschungsperspektiven eröffnet, und zwar nicht nur hinsichtlich S. in sich, sondern insbesondere auch hinsichtlich der spezifisch theologischen Rezeption und Auseinandersetzung mit dessen Denken sowie mit den Systemansätzen und Sachansprüchen des Deutschen Idealismus insgesamt, einschließlich seiner höchst komplexen Wirkungsgeschichte bis heute, die sich in den hier angeführten Arbeiten niederschlägt.

Die Erträge seiner eigenen Auseinandersetzung mit S. und der Schellingrezeption fasst der Vf. zusammen in den „Epilegomena", einem drei Kap. (Kap. 12–14) umfassenden Teil 4 (273–312), der mit den einleitenden „Prolegomena" den Rahmen für die beiden Kernteile 2 und 3 abgibt und die Ergebnisse der Untersuchung zuspitzend zusammenfasst.

Im 12. Kap. (275–286) verknüpft der Vf. die S.sche Trinitätslehre mit der klassischen Trinitätstheologie, die er u. a. mit den Namen K. Rahner, E. Salmann, J. Moltmann, E. Jüngel, W. Pannenberg und G. Greshake verbindet. Nicht ganz glücklich, vielleicht allzu bescheiden, spricht er vom „exegetischen Ertrag" seiner „Untersuchung der Schellingschen Trinitätslehre", wo es doch eher um den sachlichen Ertrag für die Dogmatik der Trinität geht. Diesen sieht der Vf. in zwei in der Tat für die Dogmatik zentralen Punkten. Mit Entschiedenheit hält S. nach Auffassung des Vf.s zum einen daran fest, „dass allein ein personales Gottesverständnis einen schlüssigen Gedanken des Absoluten darstellt" (276), ein personales Gottesverständnis freilich, das gerade als solches nicht beim Absoluten als einer abstrakten Einzelheit stehen bleibt, sondern zu einem Gottesverständnis gelangt, nach dem Gott als „Struktur der Selbstunterscheidung" in sich „personale Freiheit" ist und das als solches dem Gottesbild des biblischen Monotheismus entspricht (278). In der Sache geht es hier somit um den klassischen Topos der immanenten Trinität. Der zweite zentrale Punkt bezieht sich dann folgerichtig auf den klassischen Topos der ökonomischen Trinität, insofern es hier um die „Funktion", um die „Praxisrelevanz" (283) der Trinitätslehre geht. Der Vf. betont mit deutlicher Entschiedenheit, dass S.s Trinitätslehre „weder in einem dezisionistischen Rückgriff auf christliches Traditionsgut noch in einer logischen Beweisführung im Sinn des Rationalismus eingeführt" wird, vielmehr „im Rahmen einer diagnostischen Rationalität" Antwort gibt auf „die Frage des Menschen, warum überhaupt etwas ist" (283). So aber steht S. nach Auffassung des Vf.s dafür, dass der Sinn der christlichen Trinitätslehre darin besteht, „in einer praktischen Diagnose die Implikationen der Welt des Menschen zu explizieren" (286).

Im 13. Kap. (287–299) will der Vf. dieses philosophisch wie theologisch höchst differenzierte trinitarische Gottesverständnis S.s noch einmal einerseits theologisch und andererseits philosophisch „kontextualisieren" (287), um es so geschichtlich plausibel zu machen und abzusichern. Er kommt dabei in theologischer Hinsicht zu dem Ergebnis, S. führe „auf dem Boden der absolutheitstheoretischen Spekulation des Deutschen Idealismus eine Trinitätslehre aus, die in ihrer materialen Gestalt zentrale Einsichten der orthodoxen Patrozentrik erneuert und dabei auch Überlegungen der vornizänischen Patrozentrik aufnehmen kann" (295f). So gesehen steht S. in der langen Tradition klassischer Dogmatik, die er im neuzeitlichen Kontext kritisch fruchtbar zu machen versucht. In philosophischer Hinsicht ordnet der Vf. S.s Spätphilosophie ein in die Position eines „internen Realismus bzw. Realidealismus" (298), den er unterscheidet vom „metaphysischen Realismus" (296), vom „Antirealismus bzw. Idealismus" (297) sowie vom „Relativismus" (ebd.). Der Kerngedanke dieses „Realidealismus" besagt nach dem Vf.: „Die Aussage über Wirkliches bezieht sich auf Wirkliches, das von dieser Aussage unterschieden ist. Doch unabhängig von seiner Aussage ist Wirkliches nicht zu erfassen. Daher ist innerhalb der Aussage zwischen der ausgesagten Wirklichkeit und der Aussage von Wirklichem zu differenzieren." (298) Nach Auffassung des Vf.s bringt S. „genau diese Einsicht [...] zur Sprache" (ebd.). Der Schluss, den der Vf. daraus zieht, ist: „Die Vernunft gerät hier theoretisch offenkundig an ihre Grenze. Soll ein Weg weiterführen, kann er nur praktischer Art sein." (299)

Der Vf. schließt seine Überlegungen insgesamt ab, indem er im 14. Kap. (300–312) die Frage nach der „systematischen Triftigkeit der Trinitätslehre des späten S.", nach deren „Stichhaltigkeit" (300) stellt. Er versucht, dies zu beantworten, indem er „die Stringenz des Gedankengangs" (ebd.) in der negativen wie in der positiven Philosophie skizziert, um dann, ganz zum Schluss, in der „diagnostischen Rationalität" den entscheidenden Punkt für „die Plausibilität der spekulativen Grundfigur" (307) zu benennen. Die Stringenz des Gedankengangs sieht der Vf. bei S. insofern gegeben, als es ihm gelingt, „die Schaffung der Welt als unableitbaren Freiheitsakt verständlich" zu machen, „der seinerseits den Sündenfall des Menschen und den Gehorsam Christi als Möglichkeiten plausibel macht" (306). S. weist so nach Auffassung des Vf.s überzeugend nach, dass in der „christlichen Trinitätslehre" seine eigene „spekulative Grundfigur", nämlich dass die Vernunft „auf die (freie, weil nicht von der Vernunft erzwingbare) Manifestation von Wirklichem angewiesen ist", ihrerseits „vollkommen erfasst" und „begriffen" ist (306f). Umgekehrt heißt dies, dass in S.s Spätphilosophie die klassische Trinitätslehre stringent reformuliert ist. Plausibel ist diese spekulative Grundfigur S.s nach Auffassung des Vf.s, weil und insofern S. damit bewusst „verstößt gegen das Programm einer Metaphysik des Abschlusses" (310) und eine „sich auf die theoretische Vernunft stützende Letztbegründung" (311) zurückweist. Plausibel ist aber gerade dies, weil und insofern damit weder S. noch die klassische Trinitätslehre in einem „Irrationalismus, welcher hinter der rationalen Sicherheit zurückbleibt, wie sie eine Metaphysik des Abschlusses verspricht", enden. Vielmehr wird gerade „die grundlegende Aporie einer Metaphysik des Abschlusses zur systematischen Pointe", indem sie „einer Antwort zugeführt (wird), welche die Revision der in dieser Frage implizierten Einsichten nach sich zieht" (ebd.). Diese Revision, die sich nicht von der Vernunft verabschiedet, vielmehr ein grundlegend neues Vernunftverständnis beinhaltet, besteht darin, dass „an die Stelle der sich auf die theoretische Vernunft stützenden Letztbegründung die an die faktische Praxis verwiesene Diagnose [tritt]" (ebd.). Das aber ist nach Auffassung des Vf.s „kein Defizit an Rationalität", insofern durch den damit gegebenen „Wirklichkeitsbezug der Vernunft" diese „praktisch gerechtfertigt" ist, nämlich als „Vernunft von und für jemanden", also nicht als abstrakt „reine Vernunft", sondern als Vernunft, die sich als solche „nicht vom Lebensvollzug aktueller Vernunftwesen trennen" lässt (311f).

Versucht man, über den Horizont eines spezifisch an S. bzw. am Deutschen Idealismus interessierten und orientierten Denkens hinaus einen Sachertrag dieser ungemein dichten und differenzierten und nicht zuletzt zugleich außerordentlich informativen Schellingarbeit für heutige Theologie allgemein zu identifizieren, legt es sich nahe, zu unterscheiden zwischen dem Sachertrag für eine heute mögliche Trinitätslehre einerseits und, darüber hinaus, damit aber zusammenhängend und dem noch einmal zugrunde liegend, dem Sachertrag für ein heute verantwortetes Selbstverständnis von Theologie überhaupt andererseits.

Ein Hauptverdienst der Arbeit besteht zweifellos darin, anhand von S. zu zeigen, dass die theologische Rede von Gott als dreifaltigem keineswegs nur im Horizont vorneuzeitlicher Rationalität plausibel ist. Jedenfalls wird hier mit Hilfe von S. nachvollziehbar der Versuch unternommen, gerade im Kontext neuzeitlich-kritischen Denkens Gott als trinitarischen zu fassen, und zwar so, dass die klassischen Topoi der Gotteslehre, der Lehre von der Schöpfung und der Christologie gerade nicht diesem Denken lediglich angepasst werden, sondern dass sie reformuliert werden, also reformulierbar sind als unverzichtbare Elemente, als Bausteine eines in sich schlüssigen, kritischer Vernunft gegenüber legitimierten Freiheitsbewusstseins, das als solches eine ebenfalls kritisch reflektierte Theorie des Absoluten, also ein heute mögliches Gottesverständnis mit beinhaltet. Letzten Endes ist damit gesagt, und dies ist im Sinne S.s, dass der christliche Glaube als „Religion der Freiheit" nicht nur mit heutigem Denken und Empfinden kompatibel ist, sondern dass ein heutiges Freiheitsbewusstsein sich ohne den Hintergrund eines trinitarischen Gottesverständnisses nicht wirklich verstehen, ja sich faktisch und prinzipiell verfehlen würde. Dass und in welchem Sinn S.s Spätphilosophie ein solches, im Horizont des christlichen Denkens stehendes und gewachsenes Freiheitsbewusstsein enthält, wird in vorliegender Arbeit auf beeindruckende Weise dargestellt.

Damit ist bereits gesagt: Der Sachgehalt der Arbeit geht über die spezielle Frage eines heute möglichen Trinitätsverständnisses hinaus. Es geht um das grundlegende Verständnis von Theologie als „Theorie des Absoluten" (4 u. a.), um die Möglichkeit der Gottrede im Kontext neuzeitlich-kritischer Rationalität überhaupt. Mit Recht betont der Vf., dass S.s Spätphilosophie letztlich dafür steht, dass das Geschäft wirklich kritischer Theologie darin zu sehen ist, die theologische Rede von Gott als dem Absoluten nicht zu verwechseln mit dem theoretischer Vernunft unverzichtbar bzw. unvermeidbar erscheinenden Letztbegründungstheorem. Dies ist in der Tat gerade von S. her plausibel. Der Vf. zieht daraus den Schluss, dass an die Stelle vernünftiger Letztbegründung vernünftigerweise „die an die faktische Praxis verwiesene Diagnose" tritt (311). Es wird weiterer theologischer Forschung und systematischer Anstrengung bedürfen, damit diese in ihrem prinzipiellen Recht kaum bestreitbare kritische Distanz zum Letztbegründungsdenken nicht auf eine Reduktion der Theologie auf bloße Daseinshermeneutik hinausläuft. S. selbst belässt es jedenfalls in seiner Spätphilosophie nicht bei der Destruktion absolutistischer Vernunft, sondern entwickelt gerade auf dieser Grundlage, in diesem Sinn also „dekonstruktiv", seine „philosophi-

sche Religion". Er erweist sich so als ein in der Sache wesentliche Momente „postmodernen" Selbstverständnisses vorwegnehmender und zugleich kritisierender Denker. Als nicht das geringste Verdienst vorliegender Arbeit darf wohl gelten, solche weiteren Perspektiven theologischer Schellingforschung zumindest implizit zu eröffnen und so S. für die Theologie heute fruchtbar zu machen.

Dresden Albert Franz

Müller, Wolfgang Erich: **Hans Jonas**. Philosoph der Verantwortung. – Darmstadt: WBG 2008. 256 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–89678–632–6

Am 5. Februar 1993 starb mit Hans Jonas einer der renommiertesten Philosophen des 20. Jh.s. Die Aufarbeitung seines umfangreichen deutsch- und englischsprachigen Œuvres erfährt spätestens durch die globalen ökonomischen Entwicklungen der letzten Jahre – und erst recht durch die gegenwärtige Finanzkrise – neuen Auftrieb, gilt doch J. mit seinem auch einem breiteren Publikum bekannten Hauptwerk „Das Prinzip Verantwortung" als engagierter Kritiker eines hemmungslos auf Gewinnmaximierung fixierten Expansions- und Renditedenkens. Mit Wolfgang Erich Müllers Untersuchung: „Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung" wird nun eine Gesamtdarstellung des Lebenswerkes von J. vorgelegt, deren Vf. aufgrund seiner bisherigen Veröffentlichungen zweifelsohne zu den profilierten Kennern von J. gezählt werden darf.

Die tiefe Vertrautheit mit den Schriften J.s schlägt sich bereits im Aufbau der Studie nieder. Der Autor verbindet sachlogisch Lebensweg mit Lebenswerk, da J. paradigmatisch für eine ganze Reihe von Denkern steht, deren Ansatz und Methode durch die zivilisatorische Katastrophe der Shoah geprägt ist. In diesem Sinne beginnt die Studie nach einer kurzen biographischen Skizze (9–16) mit einem detaillierten Blick in die erste umfangreiche Schaffensperiode von J., die hauptsächlich mit den Namen Martin Heidegger und Rudolf Bultmann einerseits sowie mit dem Begriff der Gnosisforschung andererseits verbunden ist (17–58). Die frühe Beschäftigung mit der antiken Gnosis kann dabei als einer von mehreren Ariadnefäden bezeichnet werden, der sich in verschiedenen Modifikationen und Brechungen in anderen Publikationen und Themenfeldern von J. finden lässt, insofern die Gnosis „nicht nur ein religionsgeschichtliches Phänomen [ist], sondern aufgrund des impliziten Nihilismus eines, das bis in die Gegenwart reicht" (17). In diesem Sinne arbeitet M. die systematische Relevanz der frühen Schriften von J. heraus, auch wenn diese zum Teil erst später publiziert wurden, indes für die Gesamterschließung von großem Wert sind. Dies trifft insbesondere auf die in mehreren Editionen erschienene Augustinusstudie zu, die die Freiheitsproblematik des Menschen auf der Basis des Römerbriefes zum Gegenstand hat. In dieser frühen Untersuchung adaptiert J. über seinen Marburger Lehrer Bultmann erstmals die phänomenologische Methode der Existenzanalyse Heideggers hinsichtlich der Grunderfahrung menschlicher Insuffizienz (vgl. 23). Die Vorstellung, dass Dogmen diese Erfahrungen in hypostasierender Form zum Ausdruck bringen und dahingehend ein „entmythologisiertes Bewusstsein" voraussetzen, um in ihrem Gehalt verstanden zu werden, atmet unverkennbar den Geist Bultmannscher Provenienz, in dem auch das fundamentale Erstwerk von J.: „Gnosis und spätantiker Geist" verfasst ist, das von M. ausführlich vorgestellt und diskutiert wird. In dieser als Diss. bei Bultmann eingereichten Untersuchung sucht J. „hinter den verschiedenen Richtungen des antiken Gnostizismus einen einheitlichen Menschen- und Weltentwurf, das ‚Zeugnis einer Daseinshaltung', die er mit Hilfe von Heideggers Existentialien bestimmt" (26). Dergestalt kann „das gnostische Denken als eine radikale Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses erfasst werden" (45). Das für den heutigen Leser nicht unmittelbar eingängige Deutsch der Gelehrtensprache des frühen 20. Jh.s erfährt von M. eine gelungene „Übersetzung", indem hier – wie auch in anderen Kontexten – die wesentlichen inhaltlichen Aspekte und Gedanken in kurzen Thesen schlagwortartig zusammengefasst werden (vgl. 27, 30 u. ö.), ohne dabei die Kompliziertheit der Materie zu unterlaufen. Die Genialität von J. besteht darin, seinen Gnosisbegriff – bei aller gebotenen Differenzierung – im Umkehrschluss auf die Existenzphilosophie Heideggers zu applizieren, insofern „Jonas zwei weit auseinander liegende historische Bewegungen reziprok erklären will, so dass die Existentialien Heideggers die gnostische Situation und die gnostischen Mythologeme den Existenzialismus erklären" (53).

Der nächste umfangreiche Abschnitt (59–118) markiert eine Zäsur im Denken von J., das wesentlich durch seine Flucht aus Deutschland und die persönlichen Schicksalsschläge im Zweiten Weltkrieg geprägt ist. Mit der Aufsatzsammlung „Organismus und Freiheit" vertieft J. den Diskurs zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Sein Ziel besteht darin, den neuzeitlichen Graben zwischen rein deskriptiven Naturwissenschaften und erfahrungsunabhängiger Metaphysik, der sich mit dem Descartes'schen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* im abendländischen Denken fest etabliert hat, zu überwinden (vgl. 59). Vielmehr sucht er mithilfe des Phänomens des Stoffwechsels jenen Konvergenzpunkt zu finden, wo Materie und Geist zusammenfallen bzw. der Geist als Produkt natürlicher Selbstentfaltung monistisch erklärt werden kann (vgl. 67). Der Stoffwechsel fungiert somit „als Ausdruck der Freiheit" (77). Freiheit wiederum „kennzeichnet den Übergang von lebloser zu lebendiger Materie" (80), die sich v. a. in der schöpferischen Tätigkeit des Menschen, seiner Weltoffenheit und Fähigkeit zur Kunst niederschlägt. Damit inhäriert der Natur ein Telos zum Leben, dessen Selbstentfaltung in der geistigen Verfasstheit des Menschen kulminiert. Besonderen Wert erhält diese differenzierte Darstellung der J.schen Gedankengänge durch eine kritische Sichtung der wichtigsten Sekundärliteratur. So erfährt der Leser den aktuellen Diskussionsstand und wird zur weiteren Lektüre geradezu aufgefordert.

Dieses Verfahren – Darstellung und anschließende Diskussion – wird ebenso im darauf aufbauenden Kap. (119–161) vorbildlich zum Einsatz gebracht, das sich mit dem Spätwerk „Das Prinzip Verantwortung" auseinandersetzt. Die heute bereits Realität gewordenen Bedrohungsszenarien einer globalisierten Welt sowie die ökonomischen und ökologischen Folgen der Überbevölkerung wurden von J. bereits in den siebziger Jahren erkannt. Auf die Herausforderungen einer entfesselten Technologie „antwortet Jonas mit einer metaphysisch begründeten Ethik" (119). Die fundamentalen Probleme der Menschheit, die von den (vordergründigen) Errungenschaften der Technologie letztlich beschleunigt werden, können nur durch selbst auferlegte Beschränkungen nach dem metaphysisch legitimierten Prinzip einer „Heuristik der Furcht" gelöst werden: „Daraus leitet sich die Pflicht zu größter Vorsicht ab, also den Unheilsprognosen den Vorrang zu geben, um das Erbe der Evolution zu erhalten" (137). Die Bewahrung des Lebens als eine ontologisch begründete Pflicht, die es zu verantworten gilt, führt J. zwangsläufig u. a. in die Diskussion mit der Transzendentalpragmatik von Karl-Otto Apel und dem ethischen Ansatz von Dietrich Böhler, die vom Autor zum Schluss des Kap.s rekonstruiert werden.

Der letzte große Abschnitt (162–185) geht auf die Gottesfrage ein, die zwar in den vorherigen Kapiteln bereits angedeutet wurde, systematisch gesehen aber dem späten Denken von J. zuzuordnen ist. M. fasst prägnant zusammen: „Jonas versucht mit seinen religionsphilosophischen Reflexionen, die Sachverhalte der Schöpfung, der Heiligkeit des Lebens und des Transzendenzbezugs zu vermitteln, damit es nicht zu den von ihm befürchteten Depotenzierungen des Menschen kommt." (163) Der Kern der Überlegungen besteht in der – in anderen Kontexten immer wieder artikulierten – Preisgabe der Allmachtsprädikation Gottes, die J. unter Rückgriff auf die lurianische Kabbalah formuliert: „Gott ist damit als ein transzendenter Gott vorgestellt, der zwar, wie das Böse in der Welt belegt, keine Allmacht hat, aber doch den Willen und die Macht, durch die Menschen in der Welt zu handeln." (166) Das hartnäckige Problem der Theodizee „wird damit nicht, wie bei Hiob, mit dem Hinweis auf die Machtfülle des Schöpfergottes beantwortet, sondern mit seiner Machtentsagung" (174). Dergestalt lässt sich die Gottesfrage sowohl im Anschluss an das „Prinzip Verantwortung" als auch an eine mögliche „Theologie nach Auschwitz" verorten. Wie auch in den vorherigen Abschnitten belässt es M. mitnichten bei einer reinen Rekonstruktion der J.schen Philosophie, sondern eruiert aktuelle Beiträge, besonders auch die kritischen Einwände, die sich hauptsächlich seitens der christlichen Dogmatik herausgebildet haben.

Nach der Diskussion der letzten großen Sammelpublikationen (186–202), die aber „nichts wesentlich Neues gegenüber dem bislang Dargestellten bieten" (186), fasst das Resümee am Ende (203–214) auf wenigen Seiten die Ausführungen in klarer Sprache für den dafür dankbaren Leser zusammen und kann daher nicht nur als Ergebnissicherung des Buches, sondern ebenso als philosophisches „Abstract" von Leben und Werk des Philosophen J. gelten.

Insgesamt hat M. eine sowohl umfassende wie kenntnisreiche Darstellung vorgelegt, die zukünftig ohne Zweifel zu den Standardwerken zu zählen ist. Im Vergleich zu bereits vorhandener Einführungsliteratur ist es dem Autor hervorragend gelungen, komplizierte Sachverhalte in gegenwärtige Sprachkontexte und Diskursorte zu übertragen, was insbesondere die Einarbeitung der aktuellen Publikationslage zu J. belegt und gerade darin den außerordentlichen Wert dieser Studie bezeugt.

Dresden Wolfgang Baum

Fundamentaltheologie

Werbick, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 670 S., geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–29379–5

Der Titel der Untersuchung mag auf den ersten Blick befremdlich oder sogar provozierend wirken. Angesichts der heute zur Verfügung stehenden bunten Auswahl an Sinnangeboten erscheint vielen Zeitgenossen die christliche Rede von Gott als eine mögliche persönliche Überzeugung neben etlichen anderen. Eine theologisch formulierte Gottes*lehre*, die als solche den Anspruch der *Verbindlichkeit* erhebt, erweckt dann den Verdacht der restriktiven Normierung individueller Erfahrungen. Weil die Gottesfrage aber von unüberbietbarem Ernst für den Menschen ist, kann Werbick es bei einer letztlich beliebigen *Selbst*gewissheit nicht belassen. Vielmehr muss es seiner Überzeugung nach darum gehen, zu einer *Gottes*gewissheit zu gelangen, die „uns *von sich aus* und *durch sich selbst* vergewissern" (11) kann. Dazu aber bedarf es der Kriterien und Argumente, die geeignet sind, den Glauben an den Gott der Bibel als rational verantwortbar auszuweisen. Damit sieht der Vf. sich vor eine doppelte Begründungsaufgabe gestellt: Zum einen gilt es, der *fundamentaltheologischen* Frage nachzugehen, warum und in welchem Sinne Gott die Menschen unbedingt angeht. Damit aber ergibt sich zugleich die *dogmatische* Aufgabe, „die Kern-Semantik biblisch-christlichen und – *des-*

halb – vernünftigen Redens von Gott zu begründen" (135). Dieser Herausforderung sucht W. gerecht zu werden, indem er sein Gottesverständnis an der traditionellen Rede von den *Eigenschaften* Gottes entlang entfaltet. Mit diesen Prädikationen nämlich stehen seiner Überzeugung nach sprachliche Mittel zur Verfügung, die geeignet sind, den Gottesbegriff näher zu bestimmen, ohne ihn definitorisch zu verengen oder gar intellektuell zu vereinnahmen. Worum es dem Vf. in diesem Sinne geht, ist die Entwicklung einer „systematisch-theologische(n) Gotteslehre […], deren Spannweite unvermeidlich von der Religionsphilosophie über die Fundamentaltheologie zur Dogmatik reicht" (15). Dazu unternimmt er in immer wieder neuer Auseinandersetzung mit Infragestellungen v. a. von philosophischer Seite (als größte Herausforderung gilt W. offensichtlich nach wie vor das Denken Nietzsches) in sieben Kapiteln einen „Durchgang durch die verschiedenen Themen und Dimensionen der Gotteslehre" (640). Ausgehend von sprach- und erkenntnistheoretischen (Vor-)Überlegungen folgt er mit großer Konsequenz den jeweils neuen Fragen, die mit jedem weiteren Gedanken aufbrechen, und dringt so Schritt für Schritt zur Mitte theologischer Gottesrede vor. Die Grundthese, die W. mit jeder seiner Argumentationsstufen weiter erhärten will, besagt im Kern, dass das Sein Gottes als *kommunikative* und *interaktive Wirklichkeit* verstanden werden kann. In seinem achten Kap. schließt der Vf. mit einem Ausblick, der zunehmend meditative Gestalt annimmt, um in einem Gebet seinen Endpunkt zu finden und so den Bogen zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu schlagen.

Im *1. Kap.* nämlich stellt W. seine Untersuchung unter das Vorzeichen der Einsicht in die tiefe Verwurzelung jeder Theologie im Gebet, d. h. in der lebendigen, personalen Beziehung eines Menschen zu Gott. Damit aber sieht der Vf. sich unweigerlich vor das Problem der Vermittlung zwischen der existentiellen Erfahrung der alle kreatürlichen Dimensionen überschreitenden Unbegreiflichkeit Gottes und weltlichen Logiken, wie sie jeder Reflexion notwendig zugrunde liegen, gestellt. Einen geeigneten methodischen Weg erkennt er in der Verwendung sog. *Grenzbegriffe*, die durch Rückbindung an Metaphern „‚beredt' – also mit sprachlicher Bestimmtheit – auf das Terrain jenseits des durch diese Logiken bestimmten Sprechens hinweisen" (50). Was er neuzeitlicher Logik gegenüber dergestalt zum Ausdruck bringen will, ist v. a. die *Über-Nützlichkeit* Gottes. Die Stoßrichtung ist eindeutig: W. erteilt allen Versuchen, Gott von den Bedürfnissen des Menschen her zu denken, eine deutliche Absage. In der Theologie kann und darf es seiner Überzeugung nach nicht darum gehen, „vor dem Forum (autonomer; S. H.) menschlicher Vernunft herauszuarbeiten und nachzuweisen, warum Gott für den Menschen unüberbietbar nützlich, ja in gewisser Hinsicht unersetzlich ist" (41). Was es vielmehr bedingungslos anzuerkennen und nachfolgend dann auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen gilt, ist die unverzweckbare *Autonomie* und *Souveränität* Gottes in ihrer unbedingten Bedeutsamkeit für den Menschen.

Im *2. Kap.* buchstabiert W. dieses Anliegen im Hinblick auf die *Wahrheitsfrage* durch. Dabei greift er einerseits auf sein theologisches Konzept der *Würdigung* zurück und nimmt andererseits ausdrücklich auf die metaphysisch-scholastische Gotteslehre Bezug, deren bleibendes Verdienst er darin erkennt, das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, noch einmal von dem, was größer als dieses Größte ist, unterschieden zu haben. Indem Gott seine Schöpfung als gut und schön würdigt, spricht er ihr, so der Vf., ihre Wahrheit zu und eröffnet ihr zugleich den Raum, in Anteilnahme an der Perspektive des Schöpfers zu dieser ihrer Wahrheit zu finden. „Wahrheit geschieht in der Würdigung: durch das Hervorkommenlassen des Erkannten in seiner Eigen-Bedeutung." (130) In diesem Sinne versteht W. Gott als die Möglichkeit von Wahrheit verbürgenden Urgrund. Indem dieser Grund sich dem Menschen ohne jedes Warum schenkt, erweist er sich als absolut grundlose Liebe. „Es gibt keinen menschlich zu ermittelnden Grund mehr dafür, warum Würdigung und nicht Verdrängung, warum Wahrheit und nicht Unwahrheit sein soll." (131) Diese Grundlosigkeit des Grundes aller Wahrheit wäre nach W. als Legitimation von Beliebigkeit nun aber völlig missverstanden. Vielmehr geschieht seiner Überzeugung nach Wahrheit ganz verlässlich immer dort, wo der Mensch sich von Gott in den Prozess liebender Würdigung einbeziehen lässt. Mit diesen Überlegungen sieht der Vf. auch die grundsätzliche Vernunftmäßigkeit der christlichen Glaubensüberzeugung begründet. „Sie setzt ja auf die Möglichkeit von Wahrheit. Sie setzt auf die Möglichkeit einer *Adaequatio*, die möglich ist und bleibt" (139), sich jedoch, weil sie in der Liebe gründet, immer nur in der Teilnehmerperspektive erschließt. Das Sein Gottes geht nun jedoch keineswegs in seiner Funktion der Wahrheitsverbürgung für den Menschen auf; der alle Wahrheit begründende Grund ist dem Zugriff des menschlichen Denkens vielmehr grundsätzlich entzogen und somit völlig selbstzwecklich. Mit diesem Gottesverständnis stellt der Vf. sich ausdrücklich in das Erbe Anselms von Canterbury. „Das um seiner selbst willen Daseiende, das von sich aus für ein anderes, für das menschliche Denken, den denkenden und sein Leben durch begründbare Optionen gestaltenden Menschen da sein will: das ist offenkundig der vom ontologischen Argument angezielte Begriff des Höchsten, über dem nichts Höheres gedacht werden kann." (113) Diesen abstrakten Begriff durch die Reflexion auf konkrete Eigenschaften dieses Höchsten in seiner Rückbindung an die Erfahrung der personalen Gegenwart und Nähe Gottes zu explizieren, macht der Vf. sich folgend zur Aufgabe.

Als Ausgangspunkt gilt ihm dabei im *3. Kap.* die im Verständnis Gottes als des grundlosen Grundes „über den hinaus und neben dem nichts Größeres und nichts ihm Vergleichbares gegeben sein kann" (139) bereits ausgesagte *Einheit Gottes*. Eine erste Implikation dieses Einheitsgedankens entfaltet W. im Hinblick auf sein Konzept von Wahrheit. Mit seiner liebenden Zuwendung und Würdigung stiftet Gott der Welt unbedingte Wahrheit ein, die darum nur eine sein kann. „Insofern erscheint Wahrheit […] ‚unheilbar' monotheistisch." (164; vgl. auch 170) In der erkennenden Anteilnahme an der Wahrheit des einen Gottes ist der Christ auf eben diese Wahrheit verpflichtet, und damit zur Unterscheidung zwischen dem weltlich Faktischen und dem nach dem Willen Gottes Sein-Sollenden herausgefordert. Verstanden als Eröffnung eines Raumes des Wahrwerdens (vgl. 130), wohnt Wahrheit in diesem Sinne ein *kritisches Potential* gegen jede Reduktion auf das Kriterium der Nützlichkeit inne. W. kann daher auch von „Widerstands-Wahrheit" (170) sprechen. Vor diesem Hintergrund bemüht er sich zunächst, in Auseinandersetzung mit der modernen Monotheismuskritik polytheistischer Couleur (exemplarisch besprochen werden die Ansätze Walsers, Marquards, Assmanns und Hornungs), monotheistische Religionen im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen als *„Gegen-Religion"* (170) auszuweisen. Den Gegenpol zu ihrem unbedingten Verpflichtungscharakter erkennt W. in einer bleibenden Unverfügbarkeit von Wahrheit; sie ist „uneinholbar die Wahrheit *vor uns*" (171). Gleichwohl aber wird sie auf dem Weg der Begegnung mit konkreten Erfahrungen Anderer zugänglich. Die damit bereits implizit angesprochene Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes bearbeitet der Vf. noch einmal eigens in einer Diskussion mit den gleichsam gegenläufigen Positionen eines (mystischen) Monismus (Jäger, Erbe Spinozas) und eines theistischen Dualismus (Jacobi), in deren Verlauf er aufzeigt, wie das biblisch-christliche Bekenntnis zu Gott, der seinem Wesen nach Liebe ist, die Gleichzeitigkeit von Ein-und-Alles-Sein Gottes und seinem bleibenden Gegenüber zur Schöpfung zu denken vermag: Die Liebe Gottes gibt dem Menschen Anteil am göttlichen Liebesgeschehen, indem sie ihn gleichermaßen anspricht wie dazu herausfordert und befähigt, seinerseits liebend zu antworten. „Das Zugleich von Erwidern und Einbezogensein […] begründet das Zugleich von ‚In-Eins und Gegenüber'." (201) Damit aber sieht der Vf. sich weiterhin vor die Aufgabe gestellt, das „Verhältnis von natürlichen Abläufen und dem übernatürlichen [?] Handeln Gottes in der Geschichte" (226) zu bedenken.

In diesem Sinne widmet das *4. Kap.* sich zunächst der Frage, wie „man sich den Raum- und Zeitlosen als Raum und Zeit durchdringend und durchwaltend vorstellen" (238) kann, mithin dem Problem der *Allgegenwart* Gottes. W.s grundlegender Gedanke besteht darin, die Vollkommenheit Gottes von seinem trinitarischen Wesen her als Vollkommenheit seiner Beziehungsmächtigkeit und -willigkeit zu verstehen. „Das vollkommene Sein dieses Gottes ‚in sich selbst' ist nichts anderes als sein vollkommenes Dasein für die, denen er gegenwärtig wird." (253) Dieses Ganz-und-gar-da-Sein bezeichnet W. ausgehend von der Erfahrung gelingender zwischenmenschlicher Kommunikation und in Anlehnung an E. Jüngel (vgl. 254f) metaphorisch als Höchstform der *Konzentration* und *Intensität*. „Der höchsten Lebens-Intensität und Lebens-Konzentration, die das vollkommene Sein Gottes ausmacht, ist – nach biblischer Überlieferung – koexistent bzw. ihr ist zutiefst innerlich der Wille, sich zu ‚äußern', um Mit-Liebende und ‚Mit-Wollende' zu finden." (256) Mit diesem Aufweis der Übereinstimmung von Sein und Wollen Gottes sieht der Vf. die Möglichkeit eröffnet, Gott als personale Wirklichkeit zu verstehen. Worauf dieser Ansatz im Kern hinzielt, ist die Überwindung räumlich-zeitlicher Vorstellungen der Gegenwart Gottes, deren innere Logik von einer Innen-Außen-Differenzierung dominiert ist (vgl. 252), zugunsten einer Rede von der *kommunikativen Präsenz* Gottes in der Geschichte. Der transzendente Gott ist W.s Verständnis zufolge dort präsent, wo Menschen in liebendem Einsatz füreinander da sind; *„Gott handelt, wo sein guter Wille geschieht."* (323. 325) Damit nun ist ein *Handlungszusammenhang* zwischen Gott und Menschen behauptet, den zu explizieren der logisch nächste Schritt ist: Eine „Handlungsbehauptung identifiziert […] in den kausal bestimmten Abläufen die Realisierung einer Intention, das Geschehen eines Willens" (320), und ist als solche immer strittig. Dies gilt insbesondere für die Zuschreibung einer Handlung zu Gott, wie der Vf. sofort einräumt. Worum es ihm aber geht, ist der Nachweis, dass auch und gerade die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte in keiner Weise in Konkurrenz oder gar Widerspruch zu kausalen Erklärungen etwa der Naturwissenschaften steht. Er will diese theologische Bestimmung vielmehr im Sinne einer „Überdeterminierung" (320) verstanden wissen, die Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge als solche nicht nur anerkennt, sondern sogar voraussetzt, ihnen aber gleichsam eine „höhere ‚Notwendigkeit'" (320) zuspricht. Der Sinngehalt dieser Zuschreibung erschließt sich nach W. mit Blick auf die unzähligen Katastrophen in der Geschichte der Menschheit, die seinem Verständnis nach nicht zuletzt als Folgen hybrider menschlicher Anmaßung von Letztverantwortung zu begreifen sind. „Man wird an der Radikalität der Forderung nach Gerechtigkeit, Freiheit und menschlicher Würde nur festhalten können, wenn man auch an die Erfüllung dieser Forderungen *glauben* kann." (324)

Die beiden nächsten Kap. setzen sich mit den der Rede vom Handeln Gottes innewohnenden Folgefragen nach der Allmacht und Freiheit Gottes auseinander. Das *5. Kap.* gilt näherhin dem Bemühen, in logischer Fortführung des Ansatzes, die Vollkommenheit Gottes als Beziehungswirklichkeit zu denken und, abermals in ausdrücklichem Anschluss an Jüngel, einen Begriff der *„Allmacht der Liebe"* (399) zu entwickeln. Mit dieser Interpretation will der Vf. jene Aporien überwinden, in die das klassische Verständnis, wonach Allmacht primär die uneingeschränkte Fähigkeit Gottes zur Selbstdurchsetzung meint, angesichts der Theodizeeproblematik unweigerlich führen muss. Im Gefolge

Kierkegaards erkennt er seinerseits die Allmacht Gottes darin, dass er „des Anderen Seiner Selbst fähig – mächtig – ist und dass diese ‚Mächtigkeit' sich gerade darin erweist, dass Er das Andere Seiner Selbst sein lässt" (365). W. ist sich durchaus bewusst, dass auch sein Konzept in der Theodizeeproblematik letztlich nicht weiterzuhelfen vermag, glaubt aber dennoch nachweisen zu können, dass der Begriff der Allmacht der Liebe ein geeigneter Ansatzpunkt ist, die Theodizeefrage „argumentativ *offen zu halten*, also hinreichend gute Gründe dafür ins Feld zu führen, dass die Argumente gegen die Vereinbarkeit von Gottesglauben und geschichtlicher Leiderfahrung nicht zwingend sind" (418). Seine diesbezüglichen Ausführungen allerdings können wenig überzeugen. Gott verzichtet, so der Grundgedanke, in liebender Würdigung menschlicher Freiheit darauf, seinen guten Willen alleine durchzusetzen. Aus Liebe lässt er vielmehr „die Vollendung seiner Herrschaft von einer tief zwiespältigen Geschichte mit den Menschen mitbedingt sein" (425). Menschliches Unheil und Leid erscheinen damit als Momente eines Risikos, das Gott mit der Freisetzung seines Geschöpfs eingeht. Damit aber rückt die Argumentation zumindest in empfindliche Nähe zu Versuchen einer Theodizee, die Leid einen positiven Sinn beimessen und die W. selbst, m. E. völlig zu Recht, als zynisch zurückweist. Darüber hinaus setzt der Vf. sich unweigerlich dem Verdacht aus, eine Immunisierungsstrategie zu verfolgen, wenn er die Frage, ob bzw. wie es denkbar sei, dass der göttliche Heilsplan am Ende der Geschichte zu seinem Ziel komme, ohne dass Gott die menschliche Mitwirkung übergehen und seine Würdigung zurücknehmen müsse, mit dem Hinweis letztlich mundtot macht, es dürfe „nicht unterstellt werden, was auf Grund der Begrenztheit geschichtlicher Erfahrung nicht hinreichend konkret gedacht werden kann, sei schon logisch widersprüchlich und beweise darin die Inkonsistenz des hier ‚An-Gedachten'" (425). Eine solche Aussage steht nach meinem Verständnis in deutlichem Widerspruch zu W.s Einsicht in die unabdingbare Notwendigkeit der Verantwortung von Glaubensaussagen vor der Vernunft.

Analog zur Frage der Allmacht denkt W. in seinem *6. Kap.* auch den Willen Gottes als relationale Wirklichkeit und weist ihn als *freien Willen zur Selbstmitteilung*, mithin als Liebe, und ergo als in völliger Entsprechung zum göttlichen Wesen stehend aus. Inbegriff des Willens Gottes ist der Wunsch, das Andere-Seiner-Selbst zu würdigen, indem er sich mit ihm *identifiziert*. Der Mensch erfährt diese Würdigung nicht zuletzt als ein Sollen, das jedoch, weil es der Liebe entspringt, keinen Zwang darstellt, sondern den Menschen zu sich selbst befreit. „Im Geschehen des guten Gotteswillens schenkt Gott sich den Menschen so, dass sie darin ihre Freiheit finden – Schicksals-Freiheit, die Freiheit zu einem Guten, über dem Besseres weder gedacht, noch gesollt, noch gewollt werden kann." (446) Der Explikation dieser These dient im Wesentlichen das gesamte Kap., wobei W. einmal mehr die Christentumskritik Nietzsches als Prüfstein an seine eigenen Überlegungen anlegt. Gegen Nietzsche, der Freiheit einzig in der Zustimmung zum Müssen erkennen kann, weist er Freiheit als Geschehen aus, in dem Würdigen nicht ohne Gewürdigt-Werden denkbar ist.

In seinem *7. Kap.* macht der Vf. die in seinen bisherigen Bestimmungen des Handelns und Seins Gottes als relationales Gefüge immer schon mehr oder minder ausdrücklich vorausgesetzte Grundlage zum Gegenstand und handelt vom *trinitarischen Wesen* Gottes. Damit ist er nun zum Kern der Gotteslehre vorgedrungen. In Auseinandersetzung mit kritischen Positionen von Feuerbach bis Horkheimer/Adorno formuliert W. seinen eigenen Ansatz zu einer Lehre von der *ökonomischen Trinität* und beschreibt die Relation zwischen Gott und Mensch als Geschehen in den Dimensionen der *christologischen ‚Exposition'*, i. e. „unendliche(r) Intensivierung der Gottespräsenz in einem geschichtlich Begegnenden" (594) und der *pneumatologischen ‚Inklusion'*, i. e. des Hineingeholtwerdens des Menschen in das göttliche Liebesgeschehen, auf das die christologische Exposition im Letzten zielt. Wichtig ist dem Vf. die Betonung der bleibenden Rückbindung solcher wie anderer trinitätstheologischer Aussagen an die personale Erfahrung der Gottesnähe. „Die Trinitätslehre expliziert die Christus-Erfahrung und die Pneuma-Erfahrung der Christen." (562) Zu diesem Zweck aber muss sie den Überschritt von der bildlich-metaphorischen Rede zur Begriffssprache leisten. Die damit einhergehenden Problematiken macht der Vf. exemplarisch an der trinitätstheologischen Entwicklung des Personbegriffs anschaulich. Die anschließende Verwendung des Begriffs der Person als Beispiel dafür, dass theologisches Denken nie vollständig aus der Teilnehmer- in die Beobachterperspektive übergeht, weil er einen Ansatzpunkt liefere, „die Dreiheit der göttlich-vollkommenen Präsenz zu den mitmenschlichen Erfahrungen personaler Präsenz in Beziehung zu setzen" (610), indem er nicht als ein Allgemeinbegriff gebraucht werde, „sondern als Metapher, die gleichsam auf eine *Familienähnlichkeit* anspielt" (610), scheint mir dann aber nicht ganz treffend. Die vorausgegangenen Ausführungen W.s zeigen doch gerade, dass ‚Person' ursprünglich keine dem zwischenmenschlichen Kontext entstammende Bezeichnung war, dass dieser Begriff vielmehr umgekehrt im philosophisch-theologischen Kontext entwickelt und erst nachträglich auch auf den Menschen übertragen wurde. Dessen ungeachtet ist W.s grundsätzlicher Einschätzung zuzustimmen, wonach die Rede von der *immanenten Trinität* als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der kommunikativen Beziehung zwischen Gott und Mensch unverzichtbar ist. Wenn er allerdings (in Modifikation des Konzeptes, das er im ‚Handbuch der Dogmatik' [hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992] entfaltet) „ein mono-subjektives, aber interpersonales Verständnis der Trinität" (631) vorschlägt, wonach „der Sohn-Logos und der Geist am Subjektsein des Vaters vollkommen teilhaben" (631), so ist dies mit seinem Personbegriff schwerlich zu vereinbaren. Mit Blick auf den Menschen begreift W. Personsein als antwortende Entsprechung auf ein würdigendes Wort, d. h. auf ein Wort, das die Person herausfordert, zu ihrer Wahrheit zu finden, indem sie sich ihrerseits auf ihre Bezogenheit auf eben dieses Wort bezieht. Der menschliche „reflexiv-reflektierende Selbstbezug, der um diese bezogene Selbst-Entzogenheit mehr oder weniger ausdrücklich weiß und die darin möglich gewordene Selbst-Entsprechung [...] vollzieht, macht menschliche *Subjektivität* aus" (587). Die göttliche Subjektivität will W. dagegen als reinen Selbstbezug, d. h. ohne jeden Bezug auf ein Anderes, verstanden wissen (vgl. 621); nur so sieht er die göttliche Freiheit gewahrt. Ohne den Gedanken eines Bezugs auf ein je Anderes ist aber die Rede von den Personen in Gott nicht mehr plausibel zu machen. Dennoch versucht der Vf. drei göttliche Personen als „dreidimensionale(s) Bezogensein auf die göttliche Beziehungsmacht und Beziehungswilligkeit" (606) zu denken. Wären dazu nicht aber zumindest auch drei Dimensionen göttlicher Subjektivität im Sinne eines in sich differenzierten Bezuges auf die drei unterschiedlichen Weisen des Bezogenseins auf den Beziehungswillen Gottes anzunehmen? Mehr noch: Worauf überhaupt soll sich die Beziehungswilligkeit und -macht innerhalb eines so gedachten trinitarischen Seins beziehen? Kann man reinen Selbstbezug wirklich ‚Beziehung' nennen? Pointiert gefragt: Ist das Liebe-Sein Gottes mit diesem Modell gedanklich angemessen einzuholen? W. weiß um Unstimmigkeiten innerhalb seines Entwurfs und räumt ein, es sei im Bereich menschlicher Erfahrung „unmöglich, ein konkretes, personal Existierendes ohne eigene Subjektivität zu denken" (623); der Personbegriff könne daher lediglich als ‚Grenzbegriff' im o. g. Sinn Verwendung finden. Gleichwohl erkennt er in der menschlichen Erfahrung mit kollektiven Handlungssubjekten einen Ansatzpunkt zum Verständnis des mit der Rede von der Dreieinigkeit Gemeinten. Konsistenz wie Reichweite dieses Konzepts erscheinen mir dennoch insgesamt fragwürdig.

Mit seinem Ausblick im *8. Kap.* bekennt W. sich abschließend noch einmal ausdrücklich zu seiner Teilnehmerperspektive auf die Gottesfrage, indem er vom Sprechen über Gott zu der unmittelbaren Anrede Gottes zurückkehrt. In all seinem Nachdenken und Ringen um eine theologisch verantwortete Gotteslehre weiß er sich von der absolut unverfügbaren Wahrheit der göttlichen Liebe „unendlich wohltuend relativiert" (644).

Der bis hierher grob nachgezeichnete Argumentationsgang der umfangreichen Untersuchung W.s, ausgehend von Prolegomena, entlang an einer Reihe immer neu auseinander folgender Fragen und Probleme, bis hinein in die Mitte der Gotteslehre, macht es dem Leser zweifellos leicht, den Überlegungen Schritt für Schritt zu folgen. Das Vorgehen hat aber gleichzeitig den nicht zu unterschätzenden Nachteil, dass der Entwurf in seiner Gesamtanlage sich nur schwer erschließt. Die explizite Formulierung eines Leitgedankens oder einer Grundthese etwa bleibt zu vermissen; zentrale Aussagen fallen z. T. gleichsam en passant, ohne in ihrer Bedeutung für den übergeordneten Gedankengang eigens markiert zu sein. Zusätzlich erschwert wird der Überblick durch die Vielzahl von Auseinandersetzungen und Gesprächen, in die W. sich begibt; der sprichwörtliche ‚rote Faden' geht darüber leicht verloren. Systematisierende Zusammenfassungen wesentlicher Thesen, Argumente und Implikationen wären hier sicherlich hilfreich gewesen. Von der Frage der Übersichtlichkeit der Ausführungen einmal abgesehen ist der große Umfang, in dem der Vf. Herausforderungen und Infragestellungen insbesondere durch die neuzeitliche Philosophie annimmt, aber ohne jede Frage als Bemühen zu würdigen, die Anschlussfähigkeit theologischer Rede von Gott an den Gegenwartsdiskurs zu erweisen. Umso verwunderlicher ist es, dass W. sein Verständnis von Gott als „in sich vollkommene Wirklichkeit der Kommunikation" (627) zwar von zwischenmenschlichen Kommunikationserfahrungen her zu plausibilisieren versucht, nicht aber kommunikationstheoretisch durchdringt. Aufs Ganze gesehen kommt W. zweifellos das große Verdienst zu, unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens eine Gotteslehre entwickelt zu haben, die weiter zu verfolgen äußerst lohnenswert erscheint.

Bochum Susanne Hegger

Thiede, Werner: **Theologie und Esoterik**. Eine gegenseitige Herausforderung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 104 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 20), pb. € 16,80 ISBN: 978–3–374–02481–0

Das dem Gedächtnis Reinhart Hummels (1930–2007) gewidmete Heft enthält drei Essays. Im ersten wird der Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Esoterik unternommen (9–42), im zweiten die Thematik von Heilungswundern (43–74), im dritten schließlich die Alternative von Reinkarnation und leiblicher Auferstehung (75–98) erörtert. Eine Liste ausgewählter Literatur ist beigegeben (99–101).

Die Idee der Reinkarnation geht von der Möglichkeit und Tatsächlichkeit sukzessiver Neuverkörperungen immortaler Seelen aus, die nach dem Absterben ihrer einstigen Leibgestalt erneut Fleisch annehmen. Ihrer formalen Struktur nach liegt der Vorstellung der sog. Seelenwanderung die Annahme einer zeitinvarianten und daher prä- und postexistenten psychischen Substanz zugrunde, welche unter der Voraussetzung ihrer – freilich keineswegs durchweg

gegebenen – individuellen Fassung Selbstidentität eines sich wissenden oder auch nur sich fühlenden Wesens über den Wechsel der Zeiten und über den zeitlichen Tod seiner spezifisch körperlichen Erscheinungsform hinaus dergestalt gewährleistet, dass mit seelischer Selbigkeit auch unter den Bedingungen unterschiedlicher und gegebenenfalls völlig differenter Körpergestalten gerechnet werden kann. Als „klassisches Land" (vgl. TRE III, 1–6, hier: 2) des Reinkarnations- und Seelenwanderungsglaubens gilt Indien; er hat aber in unterschiedlichen Formen auch in der okzidentalen Esoterik des 19. und 20. Jh.s eine beachtliche Anhängerschaft gefunden. Forciert wurde dieser Prozess nach Urteil von Thiede durch das Vordringen der sog. Ganztod-Theorie innerhalb der christlichen Theologie. Diese habe „ein spirituelles Vakuum geschaffen, in das die Esoterik problemlos vorstoßen konnte, ja geradezu hineingesaugt wurde" (81). Wirkungsvoll begegnet werden könne dem mit der christlichen Erwartung leiblicher Auferstehung inkompatiblen Glauben an Reinkarnation und Seelenwanderung daher nur, wenn die Ganztodtheorie theologisch überwunden und „gegenüber der Esoterik die biblisch legitime und noch kurz vor der Reformation dogmatisierte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer personalen Kontinuität über den Tod hinaus" (75) neu zur Geltung gebracht werde. Wie das seiner Meinung nach zu geschehen habe, deutet T. im gegebenen Zusammenhang nur an. Entsprechend verfährt er in Bezug auf die Problematik sog. Heilungswunder. Geboten wird ein kurzer, an den drei Artikeln des Credos orientierter Überblick über einschlägige „Ausführungen der wichtigsten deutschsprachigen Dogmatiken aus dem letzten halben Jh. […], also aus jenem Zeitraum, in dem die esoterischen und charismatischen Heilungsbewegungen hierzulande große Aufbrüche zu verzeichnen haben" (47). Christliche Theologie und kirchliche Praxis müssen, wie T. thetisch vermerkt, das esoterische Bedürfnis ganzheitlicher Heilserfahrung ernst nehmen, ohne einem magischen Wunderverständnis Vorschub zu leisten.

Esoterisch ist der Ursprungsbedeutung des dem Griechischen entlehnten Wortes zufolge dasjenige, was nur wenigen Eingeweihten bekannt oder zugänglich ist. Unter heutiger Esoterik versteht T. eine Form postchristlicher Spiritualität, die eine eigentümliche, nicht selten okkulte Mischung von Säkularität und Religiosität kennzeichne. Gemeinsam sei allen esoterischen Bewegungen ein spiritueller Monismus, dem zufolge die in der Welt zu beobachtende Vielfalt als Explikation eines universalen Geistprinzips zu gelten habe. In der Konsequenz dieser Begriffsbestimmung kann T. spirituelle Alleinheitslehren unterschiedlichster Art mit Esoterik in Verbindung bringen. „So kommt", wie es heißt, „spiritueller Monismus beispielsweise in den großen Systemen des klassischen Idealismus zum Ausdruck, dessen Hauptvertreter Schelling und Hegel nicht nur zum Neuplatonismus, sondern ebenso zum Strang esoterischer Tradition erkennbare Bezüge aufweisen." (23) Diese Beobachtung ist nicht völlig falsch. Dennoch sind erhebliche Zweifel angebracht, ob Generalperspektiven dieser Art der Präzisierung des Esoterikbegriffs und der konturierten Erfassung aktueller esoterischer Bewegungen dienen.

Theologisch erfolgversprechend zu begegnen ist dem spirituellen Monismus der Esoterik nach T. nur durch ein konsequent trinitarisches Gottesverständnis. Als Funktion der Kirche habe Theologie den christlichen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit so zu interpretieren, dass die esoterischen Lehren geistiger Alleinheit in ihm aufgehoben, will heißen: bestimmt negiert, bewahrt und zu ihrer eigentlichen Erfüllung gebracht werden können. Was T. als kirchlich-theologische Esoterik empfiehlt, ist damit programmatisch umschrieben. Doch wird die Durchführung des Programms im vorliegenden Heft allenfalls ansatzweise und in skizzenhafter Form geleistet. Wer Genaueres erfahren will, muss T.s Monographien zu Rate ziehen.

München Gunther Wenz

Hercsik, Donath: **Der Glaube**. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes. – Würzburg: Echter 2007. 360 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–429–02884–8

Der an der Gregoriana lehrende Jesuit Donath Hercsik beansprucht, mit dem vorliegenden Buch eine wichtige Lücke in der deutschsprachigen theologischen Fachliteratur zu schließen. Während in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe von Werken über den Glaubensinhalt erschienen seien, gebe es – so die Beobachtung des Vf.s – „kein einziges […], das den Glaubensakt ausführlich darstellen und erläutern will" (11). Eben diese fehlende Analyse möchte der Autor durchführen. Es geht ihm also um die Frage, was Glaube in katholischer Sicht eigentlich meint und wie er entsteht. Etwas im Dunklen bleibt, welche systematischen Gründe oder welche theologischen Fragen den Vf. zum Abfassen des Buches gebracht haben. Hilfreich wäre es jedenfalls, wenn der Vf. noch deutlicher herausarbeiten würde, welchen systematischen Wert es haben könnte, ein eigenes Buch über den Glaubensakt zu schreiben, der ja in den deutschsprachigen Veröffentlichungen der letzten Jahre keineswegs ignoriert, nur eben nicht losgelöst vom Glaubensinhalt diskutiert wird.

Das Werk gliedert sich in einen recht ausführlichen historischen und einen eher knappen systematischen Teil. Im historischen Teil bietet der Vf. entsprechend der traditionellen katholischen Schulbuchdogmatik eine theologiegeschichtliche Darlegung des Stoffs, indem er das biblische Zeugnis auswertet (15–36), die Entwicklungen in Patristik und Mittelalter (37–79) und der Neuzeit (81–118) schildert, sich mit den Entwicklungen zwischen dem I. und dem II. Vatikanischen Konzil auseinandersetzt (119–190) und einige nachkonziliare Entwicklungen skizziert (191–231). Die dabei entstehende Übersicht ist durchaus brauchbar und basiert auf profunden Kenntnissen des Stoffs, sie ist aber – angesichts des knappen Raums notwendigerweise – wenig originell. Für den in der Sache noch Unkundigen enthält sie allerdings eine hilfreiche Zusammenstellung, die auch als Nachschlagewerk von Wert ist.

Im systematischen Teil entwickelt er vier vom II. Vatikanischen Konzil (Dei Verbum 5) übernommene Begriffe, um den Glaubensakt näher zu charakterisieren. Glaube sei zu beschreiben als „willige Annahme eines Angebots, das Gott selbst ist; als vertrauensvolles Sich-Überantworten an Gottes Heilswillen; als gehorsames Anhangen an seine souveräne Herrlichkeit und als intellektuelle Zustimmung zu seinem offenbarenden Wort" (236). Die aus diesen Begriffen resultierenden drei Aspekte der Zustimmung, des Vertrauens und des Gehorsams sind es, die der Vf. im Folgenden weiter expliziert, die aber auch schon in den historischen Teilen immer wieder im Blick waren – etwa wenn im biblischen Teil genau diese Aspekte besonders betont werden (34), ohne dass man behaupten könnte, dass sich diese Systematisierung durch irgendwelche induktiven Argumente nahelegen würde. In seiner näheren Bestimmung des Glaubens arbeitet der Vf. eine ganze Reihe von Merkmalen des Glaubens heraus, die untereinander verknüpft und plausibel erläutert werden: Geschenkcharakter des Glaubens, Glaube als freie, vernünftige und erfahrungsbezogene Tat, Gewissheit, Dunkelheit, Heilsnotwendigkeit und Lebendigkeit des Glaubens (259–345).

Die Überlegungen bleiben durchweg in den Bahnen traditioneller katholischer Theologie und bieten in diesem Rahmen eine gute Übersicht. Die damit in Kauf genommene Beschränktheit des Blickwinkels ist ausdrücklich Programm des Buches: „Die Absicht dieses Buches beschränkt sich darauf, eine katholische Theologie des Glaubensaktes vorzulegen; darum wird auch der eine oder andere nichtkatholische Philosoph und Theologe nur insofern angesprochen und zitiert, als seine Ansichten zum besseren Verständnis der katholischen Position hilfreich erscheinen." (12) „Katholisch" meint für den Vf. also offenkundig eine konfessionelle Position, die nachzuskizzieren einen eigenen Wert hat. Alles Nichtkatholische taucht nur auf, um das Katholische besser zu verstehen. Der Gedanke, dass auch nichtkatholische Positionen Wahrheiten enthalten könnten, die den katholischen Glauben weiterführen und ihn in seinem allumfassenden Charakter allererst verständlich machen, ist dem Vf. scheinbar fremd. Damit entsteht allerdings ein Buch, das nicht so recht in die Gesprächslage der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie passen will. Während es in der deutschsprachigen katholischen Theologie Standard geworden ist, den eigenen katholischen Ansatz im Gespräch mit anderen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zu profilieren und das Nichtkatholische dabei nicht nur als fremdes Gegenüber, sondern als Erkenntnisquelle zur Erweiterung des Katholischen zu verstehen, betreibt der Vf. noch eine Form der katholischen Theologie, die diese in starker Abgrenzung zum nichtkatholischen Denken profiliert. Zu dieser Beobachtung passt, dass der Vf. kaum auf zeitgenössische Ansätze katholischer deutschsprachiger Theologie eingeht. Seit von Balthasar, Rahner und Metz scheint sich in den Augen des Vf.s nicht viel getan zu haben. Auf diese Weise wird es allerdings fraglich, ob der Vf. sein Ziel erreicht hat, einen Entwurf zu einer Theologie des Glaubensaktes für den deutschen Sprachraum geschrieben zu haben. Denn wenn man die zeitgenössische katholische deutschsprachige Theologie ohnehin nicht für diskussionswürdig hält, hätte man sich auch mit einer Übersetzung eines der fremdsprachigen Fachbücher zum Thema zufriedengeben können.

Paderborn Klaus von Stosch

Praktische Theologie

Schmälzle, Udo F: **Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen**. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum. – Berlin: Lit 2008. 546 S. (Diakonik, 6), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–8258–1530–1

Zu den Kennzeichen der Gesellschaft in Deutschland im frühen 21. Jh. gehört, dass sich die alltäglichen sozialen Beziehungen und Funktionen vieler Menschen – ihre persönliche „Lebenswelt" – aufgrund hoher Mobilität und elektronischer Kommunikation keineswegs mit ihrem nächsten Wohnumfeld decken. Wer hingegen nur

eingeschränkt mobil ist oder kaum Einkommen hat – also insbesondere wer materiell arm ist oder durch Alter, Behinderung, Krankheit und die Pflege Angehöriger merklich eingeschränkt ist, dessen Leben spielt sich überwiegend in einem auch geographisch verstandenen sozialen Nahraum ab, dessen Infrastruktur aufgrund der Mobilitäts-Entwicklungen und sozio-ökonomischen Strukturveränderungen häufig vielfältige Lücken für die Alltagsbedarfe dieser Menschen aufweist. *Sozialraum*orientierte soziale Arbeit greift deren Interessen und Bedürfnisse auf und zielt *mit ihnen* auf Problemlösungen in ihrem territorialen Umfeld, indem sie Beziehungen des Austauschs, der Kooperation und des Vertrauens zwischen Nachbarn, Bewohnern, Gewerbebesitzern, Vereinen und Betroffenen herstellen. Diese können als Ressourcen dieses Sozialraumes solidarisch *helfend* wirken wie auch solidarisch *bemächtigend* („*Empowerment*"): die Menschen entdecken ihre eigenen Stärken und gestalten als „Experten in eigener Sache" zunehmend ihre Lebenswege, Lebensumstände und Lebensräume (wieder) selbst. Dafür können gerade die Kirchengemeinden in ganz besonderer Weise Ressourcen darstellen.

Zur Signatur der katholischen Kirche in Deutschland im frühen 21. Jh. gehört allerdings die bisweilen mühsame Veränderung pastoraler Strukturen in Folge gesellschaftlicher und (untrennbar damit verbunden) religionssoziologisch-kirchlicher Veränderungen, deren augenfälligstes Merkmal ein weiter zunehmender Priestermangel ist. Diese innerdiözesanen Strukturveränderungen schaffen territorial neu umschriebene Verwaltungseinheiten und „pastorale Räume", mit denen oft eine spürbare „Ausdünnung" des konventionellen kirchlichen Lebens im sozialen Nahraum einhergeht – mit der Konsequenz, dass gerade die wenig mobilen Gläubigen der Teilhabe am Pfarreileben verlustig zu gehen drohen. Damit scheint die Einführung neuer pastoraler Räume auf den ersten Blick dem gesellschaftlichen Trend zu folgen und die psychosoziale und spirituelle Not der Menschen zu verschärfen, die sich ohnehin schon am Rande der Gesellschaft und des (oft am gesunden Mittelstand orientierten) Pfarreilebens befinden.

Umgekehrt kann aus beiden Beobachtungen jedoch ein Schuh werden: Dort nämlich, wo die Kirchengemeinden sich als Ressourcen im Sozialraum entdecken (lassen), sich dabei der selbstschädigenden Caritas-Vergessenheit ihres konventionellen Pfarreilebens bewusst werden und auch nicht mehr zulassen, dass sie ihre diakonische Sendung als an die verbandliche Caritas mit ihren Experten und professionellen Diensten und Einrichtungen delegiert betrachten. Die Enzyklika „*Deus caritas est*" (2005) überführt(e) all jenes kirchliche Führungspersonal des groben theologischen Irrtums, welches die Caritas mit ihrer sozialen Arbeit nicht zum „Kerngeschäft" der Kirche zählt(e). Dem entsprechen zwei strategische Ziele des Deutschen Caritasverbandes (DCV), nämlich sowohl seine sozialräumliche Arbeit auszubauen als auch die Zusammenarbeit zwischen verbandlichen Diensten und Einrichtungen und Kirchengemeinden bzw. neuen pastoralen Räumen zu verbessern. Allerdings sind mit den Zielen die Konturen und Verwirklichungsgestalten eines neuen Miteinanders von diözesanen Pastoralplänen, Kirchengemeinden und verbandlichen Caritasdiensten und -einrichtungen noch keineswegs klar. Einen wichtigen, anschaulichen Beitrag hierzu liefert jedoch der vorliegende zu besprechende Bd.

Er berichtet über Durchführung und Ergebnisse eines angesichts der grob skizzierten Entwicklungen verbands- und pastoralstrategisch hoch angesiedelten Forschungsprojekts, für das Udo Schmälzle an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster im Mai 2005 durch Vorstandsbeschluss des DCV und Empfehlung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) beauftragt wurde und dessen Durchführungsschritte durch das Referat Gemeindecaritas und Engagementförderung des DCV und den Bereich Pastoral im Sekretariat der DBK über eine „Projektbegleitgruppe" – z. B. Zielvorgaben und die engere Projektauswahl – mitbestimmt wurden. Grundlage für den Forschungsauftrag bildete eine Projektskizze der damals noch bestehenden „Konferenz der Kooperationspartner im diakonischen Feld" (Fachreferent/inn/en für Gemeindecaritas in Diözesancaritasverbänden und Referent/inn/en für diakonische Pastoral in diözesanen Seelsorgeämtern), welche auf eine Bestandsaufnahme lebensräumlicher Projekte in Trägerschaft von verbandlicher Caritas und kirchengemeindlicher Pastoral zum einen und eine qualitative Beforschung ausgewählter Projekte zum andern zielte (vgl. 540f).

Der Bd gliedert sich in vier ungleiche Teile: U. Schmälzle widmet sich einleitend als I. Teil (11–37) dem neuen Interesse in Staat und Kirche an Räumen, in denen Menschen leben. Er weist auf Ambivalenzen des aktivierenden Sozialstaates und auf Herausforderungen für die (kirchlichen) Wohlfahrtsverbände hin und stellt die Frage: „Caritas und Pastoral: Wie wächst zusammen, was zusammen gehört?" Die Teile II und III stellen den eigentlichen Bericht über das Forschungsprojekt dar: Das Forschungskonzept, dessen Vorgeschichte, Ziele und Methodik (II; 39–54) und als Ergebnisse (III) eine ausführliche Dokumentation der ausgewählten Lebensraumprojekte (55–422) und ihre vergleichende Auswertung (423–510) sowie ein tabellarischer Vergleich der untersuchten Projekte (511–528). Das Fazit (IV; 529–537) wendet sich mit fundamentalen Fragen einer diakonischen Pastoral gegen die Caritas- oder Diakonievergessenheit (konventionellen) kirchlichen Lebens und sieht eine neue, postsäkulare „Kultur des Helfens" in einer offenen Zivilgesellschaft als besondere Chance und Herausforderung für die Kirche mit ihrer in verschiedenen Formen organisierten Caritas. Gerahmt wird der Forschungsbericht von einem Vor- und Nachwort von Seiten der Auftraggeber des Projektes.

Zur Durchführung des Projektes: Anstelle einer repräsentativen Bestandsaufnahme wurden die Referenten für Gemeindecaritas bei den Diözesancaritasverbänden und Ordinariaten aufgefordert, „relevante Lebensraumprojekte in ihren Bereichen zu benennen" (45), deren Leitung das jeweilige Projekt mit Hilfe eines Fragebogens vorstellen sollte. Aus dem unerwartet hohen Rücklauf von 353 Projekten aus 19 Diözesen mit allerdings sehr ungleicher Verteilung – so kamen alleine aus den Diözesen Münster 77, Aachen 61, Köln 41, Hildesheim 37 und Essen 28 Rückläufe, aber nur je 3 aus Limburg oder Rottenburg-Stuttgart (vgl. 49) – wählte die *Begleitgruppe* 22 Projekte für eine qualitative Untersuchung aus, für welche anhand von Leitfragen Interviews „mit Haupt- und Ehrenamtlichen, mit BewohnerInnen [sic] oder Angehörigen sonstiger Zielgruppen sowie mit Vertretern von Institutionen" geführt und ausgewertet wurden (45; Schwerpunkte der Interviews 45f).

Die qualitative Untersuchung ging in Umformulierung ihrer Forschungsziele (vgl. 44) folgenden Forschungsfragen nach:

- (Wie) werden die Lebensbedingungen für die Menschen im Lebensraum im Zusammenhang mit der umfassenden Beteiligung der Betroffenen vor Ort verbessert (Empowerment)?
- (Wie) werden die Kirchengemeinden mit ihrem Prozess der Veränderung und Entwicklung (stärker) einbezogen?
- (Wie) kooperieren die Akteure untereinander, d. h. die Haupt- und Ehrenamtlichen und die Betroffenen?
- Unter welchen Voraussetzungen und wie gelingt die Vernetzung von gemeindlicher Caritas in pastoralen Strukturen mit der verbandlichen Caritas?
- Welche Ressourcen sind vorhanden oder nötig, um lebensräumliche Projekte erfolgreich durchzuführen, insbesondere jene der neuen pastoralen Räume?
- (Wie) wirkt das Projekt in den Stadtteilen / in der Region?

Insgesamt wurden 180 Interviews durchgeführt, davon eine Hälfte mit Projektleitungen und Hauptamtlichen (durchschnittliche Dauer je ca. 45 Min.) und eine Hälfte mit Ehrenamtlichen und Bewohner/inne/n (Dauer je ca. 15 Min.). Die inhaltsanalytische Auswertung der Interviews zu einem jeweiligen Projekt („Längsschnittanalyse") erbrachte eine Verlaufsdokumentation zum Projekt mit folgenden, alle Berichte gliedernden Einzelaspekten: 1. Darstellung des Lebensraumes; 2. Hintergrund der Projekteinrichtung; 3. Beschreibung der Einrichtung(en); 4. Elemente lebensraumorientierter Arbeit; 5. Krisen und Konflikte; 6. Wahrnehmung des Projektes; 7. Einbezug der Pfarrgemeinde(n); 8. Effizienz und Nachhaltigkeit; 9. Fazit. Ihre erste Fassung wurde den jeweiligen Projektverantwortlichen zur Stellungnahme vorgelegt; sie wurde für die jeweilige Endfassung berücksichtigt.

Auf diese Weise entstanden 22 sehr lesenswerte Dokumentationen verschiedenster sozial- bzw. lebensraumorientierter Projekte, welche der Bd als ersten Ergebnisteil bietet:

der Bürgerinitiative Südostviertel in Essen, des Nachbarschaftsbüros Carl-Schurz-Straße in Wuppertal-Cronenberg, des Nachbarschaftstreffs Setterich in Baesweiler, der Caritas Unterliederbach in Frankfurt/M., des Nachbarschaftsladens Neuland in Garbsen-Berenbostel, des Stadtteilnetzwerks Südwind in Bamberg, der Caritas Oberallgäu in Sonthofen und Immenstadt, der Gemeinwesenarbeit (Gesellschaft im Wandel – Solidarität leben) in Bitterfeld, der Integration von Aussiedlern in das Gemeinwesen Christkönig in Saarlouis-Roden, der Anlaufstelle Zwetschgenwäldle in Öhringen, des Caritas-Point Vorwerk in Celle, des Offenen Kinder- und Jugendtreffs St. Barbara in Geldern, „LuPe" (Lasst uns Partei ergreifen) am Riedbaum in Sigmaringen, „Jugend engagiert – Förderung des Jugendengagements" in Greifswald-Fleischervorstadt, „IdeE – Integration durch ehrenamtliches Engagement" in Geilenkirchen-Bauchem, der Nachbarschaftsinitiative „Eine-Stunde-Zeit Kitzingen" in Kitzingen, der „Pflegepause" in Lohne, Familien helfen Familien in Bad Arolsen, des Alleinerziehendentreffpunkts in Alzey, des Frauenfrühstücks in Altenburg-Nord, der Nachbarschaftshilfe im Pfarrverband München-Westend in München-Schwanthalerhöhe und des Besuchsdienstes Forchheim.

Diese Projekte, deren Rahmenbedingungen im tabellarischen Vergleich (512–528) kompakt ersichtlich werden, wurden im Blick auf die Forschungsziele unter sieben verschiedenen Gesichtspunkten miteinander verglichen und zusammengefasst („Querschnittsanalyse"): 1. Erfahrungen, die zu Projekten führten, 2. Start- und Entwicklungsphasen der Projekte, 3. das Verhältnis zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen, 4. zwischen Pfarrgemeinde und verbandlicher Caritas, 5. Erfahrungen mit dem Empowerment der Bewohner, 6. fördernde und hemmende Faktoren und 7. schließlich die Frage nach den Potentialen und Ressourcen der Kirchengemeinden („schlafender Riese?") für die (Zivil-)Gesellschaft. In der Tat zeigen die Projekte, wie Bewohnerinnen und Bewohner ihre Lebensbedingungen im nahen Umfeld selbst verbessern konnten und dass in den Pfarrgemeinden enorme Ressourcen von Eigenaktivität

schlummern, deren Bedeutung schon angesichts der sozialstaatlichen Finanzierungsnöte sehr zunimmt. Daran schließen die Vf. des Forschungsberichts in ihrem Fazit Überlegungen zu einer solidaritätsorientierten Bürgergesellschaft an. Aufgrund ihrer Projektanalysen fordern sie Entscheidungen für den Ausbau lebensraumorientierter Caritasarbeit (532); sie nehmen aber auch Klaus Dörners eindringliche Forderung einer „neuen Kultur des Helfens" auf, in der sich hilfsbedürftige und helfende Bürgerinnen und Bürger gegenseitig helfen: „die einen sind hilfebedürftig, die anderen helfensbedürftig: ihre ‚gleiche Augenhöhe' ist somit die ihrer Bedürftigkeit" (*Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem*, Neumünster 2007, 77, zit. 536f). Es könnte – gerade aufgrund der intrinsischen Freude gelebter Solidarität – hinzugefügt werden, dass dies ein Mitteilen, ein Geben und Empfangen von beiden Seiten her ist – womit z. B. Ignatius von Loyola das Wesen von Liebe, *caritas* oder *agape*, charakterisierte (vgl. Exerzitienbuch Nr. 231).

Der vorliegende Bd erreicht ein wichtiges caritaswissenschaftliches Ziel im empirischen Beschreiben konkreter Projekte sozial- bzw. lebensraumorientierter Caritasarbeit. Er stellt als einzige Untersuchung dieser Art auf Bundesebene anhand konkreter sozialräumlicher Projekte sowohl zivilgesellschaftliche Beiträge der Kirche mit ihrer Pastoral und Caritas vor Ort für eine solidarische Gesellschaft dar, wie auch bereits begangene Wege eines stärkeren Miteinanders von verbandlicher Caritas und Kirchengemeinden. Forschungsmethodisch wirkt das starke Einwirken der Auftraggeber auf Konzeption und Durchführung eigentümlich und wirft Fragen auf, welche im vorliegenden Bd leider nicht diskutiert und geklärt werden. Ob man aus der Sicht des DCV oder beider Auftraggeber evtl. eine Analogie mit einer Wirksamkeitsstudie wie in der Medizin oder Pharmazie anstellen könnte? Die Interessen der Auftraggeber sind transparent ausgewiesen, an ihrer praktisch-theologischen Legitimität und Bedeutung ist kein Zweifel. Öffentliche Forschungsgelder für theologische Forschung sind knapp, insbesondere, wo es um die praktisch-theologische Förderung ureigen kirchlicher Anliegen geht – ein handfestes Problem für viele solcher Forschungsideen, caritaswissenschaftliche inbegriffen. Darum haben die Auftraggeber das grundlegende Verdienst, diese sehr konstruktive Forschung und Dokumentation ermöglicht zu haben. Gleichwohl werden Transparenz und Objektivität der Forschung wissenschaftlich nicht durch eine wie hier praktizierte „Begleitung" gesichert (vgl. 44), sondern durch umfassende Dokumentation von Forschungsprozess und -ergebnissen, so dass diese intersubjektiv überprüf- und replizierbar sind (K. Popper). Hierfür wäre auch ein *Anhang* u. a. mit den Fragebögen bzw. Leitfäden für die verschiedenen Interviews nötig, den es, obwohl in Aussicht gestellt (vgl. 46; 56), nicht gibt. Im Sinne der etablierten Forschungsterminologie und Designs qualitativer Forschung sei noch angemerkt, dass in der vorliegenden Studie eher von Fallanalysen und einer Vergleichsstudie zu sprechen wäre als von *per definitionem* anders besetzten „Längsschnitt-" und „Querschnittanalysen" (vgl. Bortz/Döring, *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*, Berlin u. a. ^{3}2002; Flick, *Qualitative Sozialforschung*, Reinbek 2007).

Die Dokumentation der Studie ist dessen ungeachtet durchaus ein Reader „zur Implementierung gelungener lebensräumlicher Projektarbeit" (541) geworden, mit der Lebensbedingungen im Nahraum deutlich verbessert werden können. Sie zeigt anhand der Projekte inspirierend auch, „dass die Methode der lebensräumlichen Projektarbeit ein ausgezeichnetes Mittel zur Gestaltung der neuen pastoralen Räume sein kann" (542) – damit es um „Mehr als Strukturen [... bei den] Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen" geht, nämlich um eine wirkliche „Neuorientierung der Pastoral" (vgl. Sekretariat der DBK, Arbeitshilfen Nr. 213. 216). Schließlich sei die Bedeutung einer wichtigen Erkenntnis der Projektanalysen hierfür und für das bessere Miteinander von verbandlicher Caritas und Kirchengemeinden besonders hervorgehoben, nämlich die entscheidende Rolle der hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bischofs und besonders seines Klerus: „das Vorbildverhalten von Hauptamtlichen, Kaplänen und Pfarrern, die in der Gemeinde an der Spitze stehen" (534), führe v. a. dazu, „dass zwischen [Caritas-]Verband und Kirchengemeinde zusammenwächst, was zusammengehört" (534). Darum ist S. in seinem einleitenden Fazit rundweg zuzustimmen: „Solange die Diakonie nicht fundamental als spirituelles Selbstkonzept Denken, Fühlen und Handeln von Hauptamtlichen in der Pastoral bestimmt, wird es schwierig bleiben, die Synergien zwischen Verband und Pfarrgemeinde zu mobilisieren." (35) Davon würde, wie die gelungenen Projekte illustrieren, sowohl das kirchliche als auch das zivilgesellschaftliche Leben im besten evangeliumsgemäßen Sinne profitieren.
P.S.: Die 2. Aufl. 2009 wurde um ein Stichwortverzeichnis ergänzt.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

Lämmermann, Godwin: **Einführung in die Religionspsychologie.** Grundfragen – Theorien – Themen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006. 405 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-7887-2174-9

Nach dem Lehrbuch für *Pastoral*psychologie von Michael Klessmann (2004, bereits dritte Auflage 2006), das in kurzer Zeit zu einem der Standardwerke zur Pastoralpsychologie avanciert ist, hat der Neukirchener Verlag nun auch eine Einführung in die *Religions*psychologie herausgebracht, die von dem Augsburger evangelischen Religionspädagogen Godwin Lämmermann verfasst ist. Hat dieses Buch ebenso Chancen, zu einem Standardwerk der Religionspsychologie zu werden?

Um die Frage vorweg zu beantworten: Dazu kommt es zu eigenwillig und zu wenig sorgfältig gearbeitet daher, und das in mehrfacher Hinsicht. Deutlich wird dies bereits im ausführlichen, 60 Seiten starken ersten Kap., den Prolegomena zur Religionspsychologie. L. setzt ein mit historischen und aktuellen Beispielen aus der Religionspsychopathologie. Die Betrachtung religiöser Fehlformen ruft sicherlich ein wichtiges Thema auf, das in jüngster Zeit weniger im Mittelpunkt des religionspsychologischen Interesses stand. Allerdings ist die psychopathologische Perspektive im Folgenden nicht mehr leitend, sondern eine historische:

Nach einer kurzen Problemgeschichte der Religionspsychologie (Kap. 2), die bis in die Antike zurückgeht, werden die Beiträge der drei großen psychologischen Paradigmen (Kap. 3: Behaviorismus, Kap. 4: Tiefenpsychologie und Kap. 5: kognitive bzw. strukturgenetische Ansätze) zur Religionspsychologie in historischen Abrissen anhand ihrer Hauptvertreter dargestellt; dieser Teil des Buches macht bereits über die Hälfte des Umfangs aus. Etwas in die Irre führt dabei der Titel von Kap. 3, „Die Anfänge der experimentellen, empirisch-behavioristischen Religionspsychologie", insofern die drei verwendeten Adjektive nicht klar voneinander abgegrenzt werden und so der Eindruck entstehen kann, als definierten sie sich gegenseitig. Jedoch wird man bei den behandelten Autoren (u. a. Starbuck, James, Wundt, Dorpater Schule) zwar von einer experimentell-empirischen Orientierung in methodologischer Hinsicht sprechen (dies allerdings keineswegs ausschließlich), sich aber schwer tun, sie auch im theoretisch-konzeptionellen Sinn einfachhin unter das Label „Behaviorismus" zu subsumieren. Der zweite Teil des Buches widmet sich Einzelthemen der Religionspsychologie, darunter Standardthemen wie Religion und Gesundheit (Kap. 6), Religion und Persönlichkeit (Kap. 7) oder Aberglaube (Kap. 10), aber auch weniger häufig aus religionspsychologischer Sicht bearbeiteten Themen wie Tod und Sterben (Kap. 8) oder (religiöse) Vorurteile am Beispiel des Antisemitismus (Kap. 9).

Nicht ignoriert werden kann die exorbitant hohe Rate an formalen Fehlern, die dem Lektorat des Neukirchener Verlags kein gutes Zeugnis ausstellt bzw. auf das völlige Fehlen eines Lektorats schließen lässt. Neben unglaublich vielen orthographischen, grammatischen und typographischen Fehlern (nicht selten mehrfach pro Seite) fehlen Wörter (z. B. 343) oder ganze Satzteile (4); teilweise kommt es dabei zu sinnentstellenden Auslassungen (249) oder Fehlern (z. B. 316, wo statt von Nahtoderfahrungen von „Nach-Tod-Erfahrungen" die Rede ist). Der Leser wundert sich auch darüber, dass auf S. 56 plötzlich 14 Zeilen einfach wiederholt werden oder der Überleitungsabschnitt zwischen den Kap.n 5 und 6 völlig aus dem Kontext gerissen gute zehn Seiten zu früh auftaucht (234f). Besonders ärgerlich ist die häufige Falschschreibung von Namen (27: Hoeisel statt Hoheisel, 74: Paul II. statt Paul VI., 89 u. ö.: Dorpacher statt Dorpater Schule, 94: Erwin statt Edwin D. Starbuck, 125: Hammer statt Hamer, 289: Ricoer statt Ricoeur); für Kierkegaard werden gleich mehrere Schreibungen angeboten (259: Kirkegaard, 272: Kiergegaard).

Leider muss nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht mangelnde Sorgfalt konstatiert werden. Dies betrifft bereits die grundsätzliche Positionierung, die L. in der Einleitung so umreißt: „Bei aller Offenheit gegenüber einer empirisch verfahrenden Religionspsychologie wird hier ein kritischer tiefenhermeneutischer Ansatz verfolgt" (XI). Es wird im Verlauf des Buches jedoch nicht klar, welchen Standort innerhalb der weitverzweigten tiefenpsychologischen bzw. psychoanalytischen Theoriedebatte er denn nun näherhin einnimmt. Das sehr kurze Fazit endet mit der Feststellung, zum *sapere aude* Kants gehöre „nun einmal auch, sich über die unbewussten Elemente seines Denkens auch im Religiösen aufzuklären" (381). So richtig und notwendig diese Einsicht sicherlich ist, ohne weitere Kriterien erreicht L.s sogenannte Tiefenhermeneutik keine hinreichende Klarheit.

Insgesamt bleiben viele Aussagen L.s ziemlich holzschnittartig. So macht er es sich in seiner Abwertung empirischen Arbeitens zu einfach, wenn er feststellt: „Das Signifikanzniveau ersetzt die hermeneutische Plausibilitätsprüfung. Und wer bei seiner Hypothesenbildung nicht schlampt, sondern ausreichend recherchiert und nachgedacht hat, könnte sich manchmal die empirische Überprüfung sparen." (21) Die in der Einleitung behauptete Offenheit wirkt da wie ein bloßes Lippenbekenntnis, und man fühlt sich in die Zeiten des wenig produktiven Konfrontationsparadigmas zwischen Theologie und

Psychologie zurückversetzt. Unverständlich bleibt zudem, warum es gänzlich ausgeschlossen sein soll, „sich dem empirisch-analytischen Postulat der Widerspruchsfreiheit anzuschließen" (29). Auch wenn das Gesamt menschlicher Kognitionen und Motive vielleicht sogar oft von Inkonsistenzen und Widersprüchlichkeiten geprägt sein mag, so ist doch für wissenschaftliche Aussagen und Theorien die Widerspruchsfreiheit (in Bezug auf denselben Aspekt und unter derselben Hinsicht) zu fordern. Zu schematisch wirkt auch L.s Verhältnisbestimmung zwischen (seiner tiefenhermeneutischen) Religionspsychologie, der er ein diagnostisches und kritisches Interesse zuschreibt, und der Pastoralpsychologie, die rein technisch-therapeutisch geprägt sei (vgl. 14). Zumindest dürfte das Selbstverständnis vieler Pastoralpsychologen damit nur unzureichend wiedergegeben sein.

Weiterhin zu monieren ist die Nichtberücksichtigung wichtiger aktueller Beiträge zu Themen, die in diesem Buch behandelt werden; genannt seien hier nur das inzwischen häufig rezipierte und längst in groß angelegten Studien verwendete multidimensionale Messmodell der Religiosität von Stefan Huber (2003) oder die Entwicklung sogenannter Aufgabenmodelle in der Trauerbegleitung z. B. bei Kerstin Lammer (2003). Der oft polemische Tonfall (ein Beispiel: „Die Frage der Trauernden [...] zielt nun in der Regel [...] nicht auf die Betroffenheitslyrik aus therapeutischen oder theologischen Kehlen", 325) wirkt an vielen Stellen gerade dem Charakter eines Einführungswerks nicht angemessen und trägt nicht dazu bei, dem prinzipiell interessanten Potenzial der Tiefenhermeneutik die Aufmerksamkeit zu schenken, die sie vielleicht bei einer sorgfältigeren Ausarbeitung verdient hätte.

Insgesamt muss diesem Buch leider eine Nachlässigkeit bescheinigt werden, die dem Thema nicht angemessen ist und das Werk nur begrenzt hilfreich erscheinen lässt.

Münster Tobias Kläden

Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames. – Trier: Paulinus 2008. 484 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–7902–1628–8

Während der Amtszeit von Reinhard Marx als Bischof in Trier wurde in diesem Bistum mit Entschiedenheit und Konsequenz ein Veränderungsprozess vorangetrieben. Ausgehend von der Zusammenarbeit in diesem Prozess trugen die Hg. einen Sammelband zur kirchlichen Organisationsentwicklung zusammen und bieten damit eine in diesem Umfang noch nicht vorgelegte Übersicht.

Valentin Dessoy, Geschäftsführer der Fa. ‚kairos' in Mainz, arbeitet als externer Berater in etlichen kirchlichen Prozessen mit. Gundo Lames ist als interner Organisationsberater, Theologe und Systemtheoretiker heute Direktor des Strategiebereichs 1 (Ziele und Entwicklung) im Bischöflichen Generalvikariat Trier und war einer der wesentlichen Gestalter im Changeprozess in Trier.

Neben Hinführung und abschließenden Thesen der Hg. werden in vier Hauptkapiteln die 23 Beiträge (einzelne bereits früher veröffentlicht), an denen 23 weitere Autoren mitgearbeitet haben, geordnet:

- Kirchliche Organisationsentwicklung – Zusammenspiel in gemeinsamer und differenzierter Rollenarchitektur (Kap. 2)
- Strategische Organisationsentwicklung – Kernthemen und Lösungsansätze (Kap. 3)
- Kohärenz und Differenz – Entwicklung aus theologischer und organisationstheoretischer Sicht (Kap. 4)
- Anspruch und Wirklichkeit – Kirchliche Organisationsentwicklung auf dem Weg zu einer strategisch-experimentellen Ausrichtung (Kap. 5).

Sicher kann das Buch nicht als Entfaltung einer speziellen und v. a. einheitlichen Konzeption gelesen werden: „unterschiedliche Ausgangssituationen, Perspektiven, Themen, Ansätze, Vorgehensweisen und Erfahrungen" (11) bilden den Hintergrund der Autoren. Dennoch könnte man das Buch ja vom Ende her lesen, da hier aus Sicht der Hg., vielleicht etwas riskant, „in Thesenform die Essentials der Beiträge im Blick auf die leitenden Fragestellungen" zusammengeführt sind. In 31 Thesen wird dies gewagt. Darum dazu eine ausführlichere Würdigung:

Sakramentale Grundstruktur, Sammlung und Sendung bezeichnen die ersten Prämissen des Kirche-Begriffs in der Darstellung der Hg. Die dritte These beschreibt Kirche als soziologische Größe, formal im umfassenden Marktgeschehen, theologisch im Verständnis von „Ministratio und Communio (LG 4)", zwischen top-down und bottom-up. Gerade in dieser Formulierung verbirgt sich soviel Diskussionsstoff, dass sie genauer zu betrachten ist. Die formale Einordnung vom Marktgeschehen her ist nicht ausdrücklich begründet und hergeleitet. Schon soziologisch wäre weiter zu fragen, ob denn die Kirchen in Konkurrenz gegeneinander stehen oder doch in einem anderen Zuordnungsverhältnis. Zumindest weiß sich mit GS 1 die katholische Kirche nicht nur für ihre Mitglieder verantwortlich, sondern zu allen Menschen gesendet. Der Verweis auf LG 4 und den Begriff der „Ministratio" (448) – so in der theologischen Beschreibung – interpretiert diese Konzilsaussage unüblich. Es geht der Pastoralkonstitution darum, dass der Geist die Kirche in Gemeinschaft und *Dienstleistung eint*. Daraus soziologisch ein einfaches Kirchenverständnis „top-down" herzuleiten, ist nicht verantwortlich. Die These 3 bedarf hier einer deutlicheren Weiterarbeit und der – an anderer Stelle im Buch geleisteten – Reflexion, dass die Kirche eine Mitgliederorganisation ist, die die Ämter und damit die Leitungsaufgaben ausdrücklich von der gemeinsamen Sendung her definiert.

Die Beschreibung der Situation der Kirche (These 6) – hier wird undifferenziert von Kirche, und nicht von Kirche in unseren Breiten gesprochen – ist gezielt zugespitzt: „existenzbedrohende Krise" (449). Immerhin gibt es im kirchlichen Spektrum auch Meinungsführer, die von der heilsamen Reinigung, von Ideen der Gesundschrumpfung reden. Das wird hier nicht reflektiert. Die Diskussion um das wirkliche Selbstverständnis, um Wesen und Ziel der Kirche, wird nicht ausreichend aufgegriffen. Die intensivere theologische Diskussion würde vor einer zu kurz greifenden Übernahme anderer Theorieansätze bewahren.

Insgesamt hat hier eine so sehr ökonomisierte Beschreibung (Kundenbeziehung, Produkt, Stammkundschaft, Ressourcen, Zukunftsmarke, Vertriebsstruktur) durchgeschlagen, dass theologisch viele Fragen bleiben. Solche Begrifflichkeit kann als Fremdprophetie der Kirche sicher wichtige Impulse geben, kann jedoch nicht einfach als neutrale Beschreibung übernommen werden. Nach der Lektüre des ganzen Buchs scheint dem Rez., dass die Hg. mit diesen Thesen in die Falle ihrer eigenen Profession geraten sind. Zuviel Komplexitätsreduktion wird der Wirklichkeit nicht gerecht.

Diese Kritik weist nicht den Ansatz der Hg. zurück, Organisationsentwicklung als Schlüsselaufgabe zu verstehen. Diese Aufgabe kann aber nur dann angemessen erfüllt werden, wenn die Sinnfrage der Organisation, ihr Ziel und ihre Kultur ausführlicher geklärt werden. Nicht zuletzt aus den Erfahrungen mit manchen externen Beratungsunternehmen müssten die kirchlichen Organisationen lernen. Organisationsentwicklung muss – im Sinne der These 16 – geradezu darauf bestehen, Ziele zu bestimmen und danach die Organisationseinheiten darauf auszurichten. Die Vorentscheidung, von Kunden, Produkten, Qualität, Strukturen, Prozessen, Personen und Finanzen zu sprechen, ist zu schnell und zu einfach, auch wenn solche Ausdifferenzierungen in einer zweiten, nachfolgenden Arbeit hilfreich sind. Ob in diesem Zusammenhang aber vorrangig top-down gedacht und strukturiert werden darf und muss oder doch – auch in der Geschichte der Kirche nachweisbar – in ähnlicher Weise Veränderungen in bottom-up-Prozessen Raum gegriffen haben, gilt zu prüfen (gegen These 31).

Die Kritik dieses *Versuchs in Thesen* können die Autoren in ihrem eigenen Buch lesen. Rainer Bucher schreibt von „einem leichten Hauch von Grundschulpädagogik" (281) und die Replik von Gundo Lames: „Produktive Unterschiede: (Praktische) Theologie und Organisationsentwicklung" (292–304) bezeugt eine deutlich höhere Differenzierungsfähigkeit.

Doch gehen wir das Buch einmal von Anfang an durch.

Nach dem Grußwort des nunmehr in München als Erzbischof wirkenden früheren Trierer Bischofs Reinhard Marx, der es gut heißt, „sich dem Thema Veränderung in der Kirche auch auf diese Art und Weise zu nähern und die Sozialgestalt (organisatorische Gestalt) von Kirche hinsichtlich ihrer Zukunftsfähigkeit, also strategisch, unter die Lupe zu nehmen" (10), führen die Hg. ein:

Im ersten inhaltlichen Hauptkap. geht es um Personen und Rollen. Valentin Dessoy unterscheidet zwischen Gemeindeberatung und Gemeindeentwicklung (33ff) und stellt dadurch bereits die zentrale Frage, ob die Weiterentwicklung „von oben" oder „von unten" betrachtet wird. Ob hier eine konfessionelle Differenz festgemacht werden muss oder kann, müsste m. E. genauer betrachtet werden. Dessoy entwickelt eine Referenzstruktur strategischer Organisationsentwicklung zwischen konkreter Praxis und Visionen, langfristigen Herausforderungen sowie zwischen Markt / Organisation und Mitarbeiter/inne/n / Kunden (57).

Matthias Ball führt dies weiter im Blick auf das Leitungsverständnis in der Kirche, besonders auch auf Seiten der Pfarrer (62–87). Die Lektüre dieses Beitrags kann jedem Pfarrer hilfreiche Entwicklungsfelder erschließen: Auch kirchliche Leitungspersonen müssen vier Funktionen erfüllen: Vision, Koordination, Motivation und Repräsentation (63f). Er analysiert die Schwierigkeiten, dass Leitung kirchlich weder eindeutig geklärt noch berufs-biographisch eingeübt ist, ja aus „Organisationsperspektive als ‚gewollt – nicht gewollt' er-

klärt" (75) wird. Schlüssig ist, dass in diesem Buch dann die Aufgaben der Personalentwicklung eigens betrachtet werden.

Das zweite Hauptkap. befasst sich mit den Kernthemen und Lösungsansätzen strategischer Organisationsentwicklung. Der Beitrag von Martin Lätzel übernimmt wiederum zu unkritisch die Maßstäbe der ökonomischen Betrachtung auch im Blick auf „Produkt" und „Qualität". Martin Lörsch beschreibt das Strukturprojekt des Bistums Trier, Valentin Dessoy die Neukonzeption der Ordinariate / Generalvikariate als Dienstleister. Wie geht Steuerung, welche Rolle spielen die Ehrenamtlichen, wie sieht die Finanzlage aus? Das sind weitere Fragen.

Das dritte Hauptkap. erarbeitet nun grundlegende Kriterien für das Zusammenspiel von Theologie und Organisationsentwicklung, wie sie der Rez. in den Abschlussthesen gerne wiedergefunden hätte. V. a. Rainer Bucher geht hier mit scharfer theologischer Reflexionsfähigkeit ans Werk: Nicht einfach Optimierung der Produkte, der Kundenorientierung o. ä., nicht die Restaurierung (291) der Zustände kann Kriterium gelingender Organisationsentwicklung sein, sondern die Frage, „ob mit ihrer Hilfe die Chance steigt, neue Orte prophetischer Entdeckung der Gnade Gottes für das neue Leben" (290) zu initiieren. Gundo Lames ist beizupflichten, wenn er dann auf die produktiven Unterschiede zwischen (Praktischer) Theologie und Organisationsentwicklung hinweist. Organisationsentwicklung hilft der Kirche, ihre Wesenseigenschaft der Entwicklung (*semper reformanda*) wahrzunehmen. Sie unterbricht das Schema und die binnenkirchliche Logik kirchlicher Entwicklung, erhellt die Doppelstruktur von Gemeinschaft und Dienstleistung. „Organisationsentwicklung als bewussten Weg der Organisation einzuschlagen, bringt weniger die Gefahr mit sich, dass fremde Sprachspiele eingetragen werden, als vielmehr die Darstellung des Zusammenspiels von Personen und Strukturen und Inhalten in einem kirchlichen System" (301). In ganz eigenem Stil trägt Reinhold Reck biblische Reflexionen zur Offenbarung des Johannes bei.

Weitere Beiträge reflektieren die Themenstellung exemplarisch. Durch Peter Abel erhalten wir einen Einblick in die Pfarreienfusionen im Bistum Hildesheim. Den Profil- und Qualitätsentwicklungsprozess der Katholischen Fachhochschule Freiburg reflektieren Thomas Schmidt, Andreas Heller und Michael Ebertz. Ausdrücklich wird es in Zukunft um die Balance zwischen „(auch ökonomischer) Professionalität und (christlicher) Werthaltung" (358) gehen. Die Berufseinführung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern im Bistum Trier wird schon seit längerer Zeit vor dem Hintergrund von Qualitätssicherung, -entwicklung und -management konzipiert. Einen Einblick in diese Arbeit gewähren Klaus-Gerd Eich und Georg Köhl. Vom Prozess der Erwachsenen- und Familienbildung im Bistum Münster berichten Stefan Sühling und Hermann Flothkötter. Im Bistum Magdeburg hat am Prozess der Neugestaltung der territorialen Seelsorge Valentin Dessoy mitgewirkt; neben seinem Bericht reflektiert Raimund Sternal darüber. Regina Nagel berichtet vom Prozess des Gemeindereferentinnen-Bundesverbandes und Johannes Symkalla und Christoph Rüdesheim über die Einführung von Gemeindeberatung im Bistum Fulda. An diesen Praxisberichten werden in unterschiedlicher Weise die verschiedenen Möglichkeiten organisationsentwicklerischer Maßnahmen deutlich.

Ein wichtiges Kap. hätte ich mir – systematisiert – noch gewünscht, die Reflexion auf die spezifischen Widerstände gegen alle die Entwicklungsprozesse und v. a. die Untersuchung, inwieweit diese typisch sind, oder eben in kirchlichen Organisationen „anders". Auch eine interkonfessionelle Weitung hätte noch neue Perspektiven eröffnet, aber eine Beschränkung ist nun auch nötig.

Es ist nicht ganz einfach, sich durch dieses Werk hindurchzukämpfen, aber es bringt immer wieder gute Erträge für die, die an unterschiedlichen Orten die Entwicklungsprozesse der Kirche gestalten, begleiten und reflektieren.

Fulda Richard Hartmann

Kinnen, Michael: **Gott in Einsdreißig** – ‚Fides et Radio'. Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio. – Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 266 S., kt. € 35,00 ISBN: 978-3-7966-1368-5

Dass die Kirchen im deutschen Sprachgebiet kaum noch Berührungsängste mit den Medien haben, gehört zweifellos zu den Früchten einer in den letzten Jahren gewachsenen Selbstbesinnung auf die Dimension des Missionarischen. Nach wie vor zählt das Engagement im Radio zu den wichtigsten Säulen der kirchlichen Medienarbeit im Bereich der Glaubensverkündigung. Die Palette der Verkündigungssendungen in diesem Medium ist breit gefächert und hat das Genre der klassischen ‚Rundfunkandacht' längst weit überschritten. Parallel mit der Ausweitung der Medienpräsenz hat in der Theologie eine breite Diskussion über das Zusammenspiel von Glaubensaussage, ekklesiologischer Identität und Praxis eingesetzt. In der jüngeren Vergangenheit hat eine Reihe von Veröffentlichungen insbesondere die homiletischen Aufmerksamkeitspunkte sowie Anregungen für die konkrete Umsetzung in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Eine Auseinandersetzung mit den theologischen Rahmenbedingungen kirchlicher Radiopräsenz, die in differenzierter Kleinarbeit und interdisziplinär ansetzend Begründungen und Ziele offenlegt, fehlt jedoch bisher. In diesem Fragenkomplex ist das vorliegende Buch angesiedelt, das der Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Frankfurt 2007 als Diss. angenommen hat. Der originelle Buchtitel benennt als solcher schon die Grundaufgabe, vor der die Glaubensverkündigung im Rundfunk steht: Es geht im weitesten Sinne um die Verknüpfung eines theologischen Anspruches mit den Eigengesetzlichkeiten dieses Mediums.

Der Vf. schlägt einen weiten Bogen und entfaltet sein Thema in vier aufeinander aufbauenden Schritten. Ausgangspunkt ist zunächst eine knappe Übersicht über das Verhältnis von Kirche und Medien, an die sich eine Bestandsaufnahme kirchlicher Verkündigung im Privatradio anschließt. Das nächste Kap. stellt sich dezidiert theologischen Fragen und entwickelt aus biblischen, fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Kontexten sowie aus einschlägigen kirchlichen Verlautbarungen ein Fundament für die Praxis. Das letzte Kap. zieht das Fazit und legt mehrere „Perspektiven für die künftige Radioverkündigung" vor. Allein durch diese Anlage des Gedankenganges positioniert sich der Vf. als ein kreativer Vermittler zwischen theologischer und medialer Wirklichkeit. Seine Ausgangsfragen sind ebenso grundlegend wie einsichtig: „Wie kann die Botschaft des Evangeliums in die Welt von heute mit den Mitteln der modernen Massenkommunikation gesagt werden? – Wie ist gerade in dieser Ausgangslage die Relation zwischen Kirchen (Primär-Absender), Sendern (Medium) und Hörern (Primär-Adressat) zu verstehen? Wie und zu welchem Zweck sowie mit welchen Mitteln und Kriterien kann religiös-mediale Kommunikation als wechselseitiges Lernen des Glaubens geschehen?" (19)

Das erste Kap. (11–30) unter der Überschrift „Die Kirche und die Medien – Hinführung zum Thema" geht große Schritte: Es knüpft zunächst an kirchliche Großereignisse der jüngeren Vergangenheit an, um die enge Vernetzung von kirchlichem Leben und Medienwelt zu belegen. Eine knappe Beschreibung des Medienbegriffs folgt, wobei die Ausführungen leider die gängigen medientheoretischen Diskussionen weitgehend ausblenden. Schließlich fragt der Vf. noch nach dem Proprium der christlichen Verkündigung im Radio und weist überzeugend nach, dass die Glaubensverkündigung nicht in schlichte Unterweisung abgleiten dürfe, sondern die Unverfügbarkeit Gottes stets zu achten habe: „Wie das Radio Bilder im Kopf eines Menschen erzeugen soll, die Situationen, Begebenheiten, Szenarien und Konstellationen beschreiben, so muss durch das verkündigende Wort im Radio ein Bild von Gott in den Köpfen der Hörer entstehen, wohl wissend, dass dies nur eine Ahnung von dem geben kann, was Gott wirklich ist." (23) Für die Diskussion erhellend ist schließlich die Unterscheidung zwischen „journalistischen Beiträgen" und „monologischen Verkündigungsbeiträgen" innerhalb des kirchlichen Radioengagements.

Das zweite Kap. „Vergewisserung der Situation kirchlicher Verkündigung im Privatradio" (31–85) beleuchtet die außertheologischen Rahmenbedingungen. Ziel der soziologischen, rechtlichen und historischen Diagnosen ist eine Sondierung der Voraussetzungen, denen sich eine kirchliche Arbeit im Privatradio gegenübersieht. Auf der Basis der religionssoziologischen Ergebnisse der Sinus-Studie von 2005 entwickelt der Vf. ein detailreiches Hörerprofil und verortet gerade darin die Chancen der Radioarbeit. Es dürfte zweifelsohne zutreffen, dass die meisten Hörer von Privatsendern der in dieser Studie als „Konsum-Materialisten" bezeichneten Gruppe angehören – eine Gruppe, die ausweislich der Erhebung mit kirchlichen Bezügen kaum in Kontakt steht. Entschieden wendet sich der Vf. gegen eine einseitige Beurteilung der breiten Kirchendistanz in diesem Milieu als Krise. Gerade diese Menschen und ihre Lebensfragen zu erreichen, darin sieht er das Potential eines kirchlichen Engagements im Privatradio: „Die Kirche kann über das Medium Radio die Menschen ansprechen in ihren religiösen Sehnsüchten, die sich über das konfessionell-traditionelle Milieu nicht mehr erreichen lassen. Das Radio hat durch seinen Verbreitungsgrad eine Streuwirkung, um verborgene religiöse Sehnsüchte zu erreichen." (62f) Die beiden folgenden Abschnitte, die die rechtlichen Grundlagen umreißen und die Hauptlinien der Radiogeschichte nachzeichnen, enthalten zwar aufschlussreiche Hintergründe. Sie wirken allerdings über weite Strecken zusammenhanglos und haben deshalb eher Informationscharakter. Sehr knapp gerät schließlich ein Überblick über die verschiedenen Senderprofile. Hier hätte man sich noch Vertiefungen gewünscht, zumal der Vf. daraus wichtige formale Anforderungen an die kirchlichen Beiträge ableitet (84f).

Herzstück des Buches ist das dritte Kap. („Kriterien für die kirchliche Verkündigung im Hörfunk", 87–199). Die Vorgehensweise folgt gewohnten Argumentationsmustern und will in mehreren Anläufen die Notwendigkeit sowie die inhaltliche Struktur der Glaubensverkündigung begründen. Dabei trägt der Vf. eine große, im Grunde viel zu umfangreiche und den Leser leicht verwirrende Menge an Material zusammen. Am Anfang steht eine biblische Fundierung, an die sich dann ein Durchgang durch die kirchlichen Verlautbarungen seit dem Zweiten Vatikanum zur Medienarbeit anschließt. Aus der systematischen Theologie kommen in einem weiteren Schritt Ansätze und Personen zu Wort, die man zunächst nicht in einen unmittelbaren Zusammenhang bringen würde. In geraffter Weise wird die Missionsstrategie des heiligen Bonifatius besprochen, dann werden auf nur zwei Seiten die viel beachteten Schreiben der französischen und der deutschen Bischofskonferenz aus den Jahren 1996 bzw. 2000 zur Mission abgehandelt. Nach einem Blick in Stellungnahmen der Kirche Lateinamerikas findet sich schließlich ein Ausflug in die theologischen Ansätze von Karl Lehmann und Klaus Hemmerle. Ohne Zweifel ist in den einzelnen Punkten Wichtiges angesprochen. In der Summe belegen sie gewiss die Dringlichkeit einer theologischen Fundierung, welche der Verkündigungsauf-

trag der Kirche benötigt. Ein weitschweifiger Bogen und eine große Materialfülle bergen allerdings immer die Gefahr mangelnder Differenzierungen – eine Gesetzmäßigkeit, die diese Skizzen wieder einmal belegen.

Der Durchgang gipfelt schließlich in einer Zusammenfassung, die dagegen wieder sehr überzeugen kann. Zehn ebenso instruktive wie griffig formulierte Thesen stecken den „theologischen Soll-Stand" (144–146) für die Verkündigung im Radio ab. Die zentralen Stichworte sind hier Personalisierung, inhaltliches Profil, ein positives Grundverständnis von Mission, Aufgreifen der Sinnfrage, Schaffung von Räumen der Gottesbegegnung, Korrelation und Kommunikation. Wiederum eher assoziativ wirken dann die religionspädagogischen Überlegungen. Dem Rez. will nicht recht einleuchten, welchen Erkenntnisgewinn die knappen Erwägungen besitzen, an die sich dann Einlassungen eines bekannten TV-Journalisten und einer Unternehmensberatung anschließen.

Im nächsten Abschnitt des Kap.s stecken wiederum wertvolle Orientierungspunkte, die für die Praxis wichtige Weichen stellen (170–172) und die unverzichtbar sind: Die Medienaktivität unterliege dem dreifachen Anspruch, „evangeliumsgemäß, mediengerecht und zuschauerbezogen" (170) zu arbeiten. Ein letzter Abschnitt konfrontiert nun das Ergebnis der theologischen Überlegungen mit dem aktuellen Stand des kirchlichen Radioengagements. Unter diesen Nenner (172–199) fallen Ausführungen, die ein weiteres Mal sehr breit ansetzen und große Themenfelder abstecken. En passant streifen sie medien-soziologische und medienethische Fragestellungen, es geht um Kommerzialisierung und Hörerpartizipation; und sie werten unterschiedliche Modelle der Kirchenbeteiligung in der Rundfunkarbeit aus.

Das vierte und letzte Kap., überschrieben mit „Perspektiven für die künftige Rundfunkverkündigung" (201–239), bündelt die Ergebnisse und unterbreitet überaus bedeutsame Vorschläge für das kirchliche Privatfunkengagement. Sehr anschaulich und in dankenswerter Klarheit kommt zum Ausdruck, dass eine kirchliche Präsenz im Privatradio offensiv vorgehen muss, wenn sie als ernstzunehmender Medienakteur wirken will. Wer nach Strategien der Radioverkündigung in einer sich ausdifferenzierenden Medienlandschaft sucht, der findet in den vier Ansätzen des Vf.s (Profilierung, Personalisierung, Professionalisierung und Partnerschaft) eine Basis, hinter die man keinesfalls zurückfallen darf. Authentische Verkündigung muss sich auf dem Feld der Theologie wie auf dem der Eigengesetzlichkeiten des Mediums qualifizieren. Damit ist ein Aufgabenhorizont abgesteckt, der in der Praxis noch längst nicht erschöpfend erkannt, geschweige denn umgesetzt ist.

Fazit: Aufs Ganze gesehen stellt die Studie eine vortreffliche Fundgrube für die vielschichtigen theologischen, soziologischen und medientheoretischen Gesichtspunkte dar, in welche die kirchliche Arbeit im Privatradio verwoben ist. Allein schon deshalb ist dem Vf. zu danken, denn die in der Praxis häufig anzutreffenden Unsicherheiten in der Zuordnung von theologischem Profil und sachgerechter Medienpräsenz rufen förmlich nach einer theoretischen Konzeptionierung. Der Vf. legt den Finger in Wunden, denen sich die Praxis nicht entziehen darf. Es ist sehr zu wünschen, dass die aufgewiesenen Desiderate auch bei den Verantwortlichen in Kirche und Rundfunk als Impuls für eine qualitätvolle und anerkannte Arbeit wahrgenommen werden.

In einigen Abschnitten hätten die Ausführungen nach Meinung des Rez. noch gestrafft werden können. Manche Weitschweifigkeiten, die wahrscheinlich dem Wunsch entspringen, auch Randthemen in den Griff zu bekommen, erschweren nicht nur das Lesen. Sie laufen zudem immer wieder Gefahr, dass die ebenso weiterführenden wie kreativen Arbeitsergebnisse nicht ausreichend zur Geltung kommen. Man muss gelegentlich ein wenig suchen, um sie zu finden. Manchmal mühsam sind bei der Lektüre auch die vielen Zitate aus der Fachliteratur. Vieles hätte sich ohne Zitat ebenso einleuchtend sagen lassen. Kritisch angemerkt sei abschließend noch ein formaler Aspekt. Er betrifft die Gliederung der einzelnen Kap. Es entspricht gutem akademischem Brauch, einem mit 1 bezeichneten Abschnitt auch einen mit 2 überschriebenen Abschnitt folgen zu lassen. Es verwundert, dass der Vf. in vier Fällen nach Punkt 1 keinen Punkt 2 mehr nennt.

Erfurt Stefan Böntert

Spiritualität

Biser, Eugen / **Heinzmann**, Richard: **Mensch und Spiritualität**. Eugen Biser und Richard Heinzmann im Gespräch. – Darmstadt: WBG 2007. 156 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–534–20862–3

Die schriftliche Fassung der Gespräche, die neuerlich Richard Heinzmann mit dem Religionsphilosophen Eugen Biser führte, liegen jetzt als Publikation der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt vor. Eugen Bisers Ansatz einer existenziellen Theologie ziehlt auf die Mitte und den Ursprung des Christentums, genauerhin plädiert B. dafür, den Weg zu gehen „von der isoliert gesehenen Botschaft und Lehre zum Botschafter selbst, zu Jesus Christus, in dem sich Gott den Menschen erschlossen und mitgeteilt hat" (142). Für B., der damit den Gedanken einer Glaubenswende (als Einwohnung Christi im Herzen der Glaubenden) verknüpft, drängt sich von selbst die Frage der Verbindung zwischen Reflexion und Spiritualität auf.

In einem ersten Teil werden die anthropologischen Grundlagen einer solch existenziell konzipierten Theologie erörtert. Die Frage nach dem Menschen umfasst neben den klassischen Themen (z. B. Naturwissenschaft, Personbegriff usw.) existenzielle Bereiche wie Tod, Angst und das Böse sowie deren jeweilige Überwindung. Einen breiten Raum nehmen die neuzeitliche Thematik der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glaubens und die Darbietung der neutestamentlichen Lehre der Gotteskindschaft, die für B. einen Basissatz seines eigenen theologischen Ansatzes repräsentiert, ein.

In einem zweiten Teil werden die Grundlagen christlicher Spiritualität reflektiert. Nach einer eindrücklichen Zeitdiagnose über die Befindlichkeit der Glaubenden in einer postmodernen und säkularisierten Umwelt tauschen H. und B. sich über das grundlegende Verständnis von Gebet und Mystik aus. Hauptteil dieses zweiten Abschnittes bildet die geistig-geistliche Auslegung des Vaterunsers mit seinen einzelnen Bitten. Dieses Grundgebet christlichen Glaubens wird von B. für den suchenden und verängstigten Menschen der Postmoderne behutsam ausgelegt. Eugen Biser zeigt sich gerade darin neben seinem stupenden Wissen zu Daten der Philosophie- und Theologiegeschichte als einfühlsamer Seelsorger, der Fragen, Sorgen und Ängste der Menschen ernst nimmt und ihnen mittels seiner therapeutischen Theologie zuzusprechen weiß. Der jahrelange Prediger an der Münchener Universitätskirche (St. Ludwig, Schwabing) kennt die Glaubenszweifel und -nöte seiner Zeitgenossen.

Den einzelnen Dialogteilen geht ein Geleitwort von Paul Kirchhofer voraus. Die Gespräche werden durch eine Darstellung und Würdigung des theologischen Ansatzes B.s aus der Feder von Richard Heinzmann abgeschlossen.

Das vorliegende Buch ‚Mensch und Spiritualität' als Fortsetzung des bereits in zweiter Auflage erschienenen Buches ‚Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann' stellt in beeindruckender Weise die – so oft von der Theologie eingeforderte – Verbindung resp. Versöhnung zwischen ‚sitzender und kniender' Theologie her. Der Dialogstil hilft dem an systematischen und philosophischen Fragen interessierten Laien, sich in die hochkomplexe Materie in Geschichte und Gegenwart einzulesen. Das Mit- und Nachdenken der vorgeschlagenen Wege führt zu den wesentlichen Fragen christlichen Glaubens. Die von B. postulierte ‚Wende nach innen' meint keine Abkehr von der Welt, sondern zeigt die Wahrheit christlichen Glaubens in (!) der Welt und für (!) die Welt in einer neuen Ausdrucksgestalt.

Luzern Wolfgang Müller

Renz, Monika: **Erlösung aus Prägung**. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur. – Paderborn: Junfermann 2008. 334 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–87387–708–5

Monika Renz, 1996 promovierte Psychologin, seit 1998 Leiterin der Psychoonkologie und Musik-Therapie am Kantonsspital St. Gallen, wo sie Schwerkranke und Sterbende therapeutisch-spirituell begleitet, im deutschen Sprachraum bekannt geworden durch Kurs- und Vortragstätigkeit sowie Buchveröffentlichungen (Zeugnisse Sterbender, 2001, ^{4}2008; Grenzerfahrung Gott, 2003; Von der Chance, wesentlich zu werden, 2007), legt hier ihre theologische Diss. vor, mit der sie Anfang 2008 an der Theol. Fak. der Univ. Fribourg summa cum laude promoviert wurde.

Das Buch ist folgendermaßen gegliedert:

Nach vier kurzen Würdigungen durch Dritte (9–11) und der Einleitung (13–23) folgen ein anthropologischer „Teil I: Der erlösungsbedürftige Mensch" (25–158), ein bibeltheologischer „Teil II: Erlösung aus Prägung – befragt bezüglich der christlichen Religion" (159–268) und ein kürzerer „Teil III: Leben aus neuer, zweiter Identität" (269–295).

Ein erster Anhang gibt vom Thema Erlösung aus Prägung her „Anstöße für den interreligiösen Dialog" (301–312), ein zweiter Anhang bietet die „Ergebnisse des Spitalprojektes – Loslassen von Angst-, Begehrens- und Machtstruktur" (313–319). Am Ende stehen das Literaturverzeichnis (321–328) sowie ein Personen-, Sachwort- und Bibelstellenverzeichnis (329–334).

Die Disziplinen übergreifende, insbesondere therapeutische Psychologie und bibelnahe Theologie verbindende Arbeit ist bewegt und geleitet von der Frage, „was letztlich heilt, was erlöst", was also jene „Not hinter den Nöten" heilt, „die nicht partikulär behandelt werden kann", weil sie „mehr erfordert, als was durch Menschen machbar ist, nämlich ‚letztliche Heilung' oder anders gesagt: Erlösung" (13).

Bei der Theologie, welche Erlösung zumeist mit dem Kreuzestod Jesu verknüpft, konstatiert die Vf.in ein Defizit: Diese spreche von Erlösung und von Jesus dem Erlöser, aber es „konnte mir niemand erklären, wovon eigentlich Jesus erlöst haben soll und wie dieser Mechanismus konkret wirke"; es „fehlte mir eine glaubwürdige, psychologisch haltbare, rational zugängliche und zugleich bibelnahe

Soteriologie". Eine solche fand sie nur beim Drewermann der frühen 1980er Jahre. In dem Buch geht es ihr um die Frage: *„Was ist an der Botschaft und am Leben Jesu Christi erlösend?"* (13). Eine Frage, die auch den Rez. seit seinem Buch „Erlösung als Befreiung" (Düsseldorf 1972) immer wieder umtreibt (vgl. z. B. die Christologie im HbDog 1992, Bd. 1, besonders 261–279 und 392–409).

Wo von Erlösung gesprochen werden soll, muss zuvor einsichtig werden, dass und inwiefern der Mensch erlösungsbedürftig ist. Davon handelt der *anthropologische „Teil I: Der erlösungsbedürftige Mensch"* (25–158).

Mit *Erlösungsbedürftigkeit* sieht sich die Vf.in in ihrer therapeutisch-spirituellen Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden tagtäglich konfrontiert – freilich nicht unmittelbar, denn niemand stelle hier die Diagnose ‚erlösungsbedürftig' (16); nur wenige Menschen würden heute Erlösungsbedürftigkeit bewusst erleben. Deshalb hat R. in einer einjährigen Pionierstudie (nach der Methode der partizipierenden und evaluierenden Forschung, 187 protokollierte Krankheits- und Therapieverläufe) zusammen mit Patienten versucht, der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit *indirekt* auf die Spur zu kommen, mit der Frage im Hinterkopf: „Verbirgt sie (die Erlösungsbedürftigkeit) sich hinter *gegenteiligen* Charaktermerkmalen oder Verhaltensweisen, etwa hinter einer betonten Selbstherrlichkeit", hinter dem „Über-sich-selbst-bestimmen-Können" (17), dem „bisweilen geradezu peinlichen Verdrängen eigener Sterblichkeit bis in die letzten Wochen" (62) oder dem Glauben an Selbstheilung, dem Nicht-loslassen-Können? „Am Nicht-loslassen-Können wurde *indirekt* sichtbar, wie frei, wie und wodurch besetzt, wie erlösungsbedürftig ein Mensch ist." (18)

R. möchte phänomenologisch den „Reflexen, Mechanismen, Seelenstrukturen, die heilsamen Prozessen im Wege stehen", nachgehen und aus der Innenperspektive eines mitgefühlten und geteilten Leidens heraus verstehen, „welches die zentralen Irritationen in der *condition humaine* sind und wie es dazu kommt" (14). Immer stärker kristallisierten sich dabei für sie Strukturen von Angst, Begehren und Macht heraus, die sie aus einer anthropologischen Urprägung heraus deutet.

These 1 lautet daher: „Menschsein heißt geprägt sein", im Sinne einer *„Urprägung"*, die den Menschen, der sich zum Subjekt entwickelt und vom Ganzen abgespalten hat, zumindest im westlichen Kulturkreis bestimmt. Die Ich-Werdung bedeutet Vereinzelung, sie geht einher nicht nur mit lustvollem Erleben der Eigenständigkeit, sondern auch erstens mit dem „Verlust des selbstverständlichen Angeschlossenseins an das Ganze" bzw. „an Gott als das Ganze", d. h. mit der „Urerfahrung des Verlorenseins" (34). Zweitens geht die Ich-Werdung als Wahrnahme von Differenz, Nicht-Ich und Gegenüber einher mit der Erfahrung des Bedrohtseins durch ein zu wuchtiges Gegenüber (früh intrauterines schwingungsmäßiges Bedrohtsein, später reale Gewalterfahrung). Phylo- wie ontogenetisches Resultat ist *Urangst*, eine eigentliche Urverwundung als *condition humaine*. Diese Urangst hat also zwei Formen: Urangst vor dem *Zuwenig*, vor Verlorensein, Verlust, Mangel, entstanden durch das verlorene Angeschlossensein; Urangst vor dem *Zuviel* (Numinosen), vor Bedrohung, Gewalt, Ohnmacht, entstanden erstmals durch die früheste Gegenübererfahrung einer riesengroßen, konturlosen, geradezu numinosen Schwingungsumgebung (36).

R. sieht daher auch die gesellschaftlich überhandnehmende Gier, Egomanie, narzisstische Einkapselung als Folgeerscheinungen eines noch älteren Geschehens und formuliert als Desiderat an die Theologie: „Nur wo auch diese Hintergründe wahr sein dürfen als Teil unseres Leidens an uns selbst, können Menschen wirklich ‚erlöst' werden, sind Wiederholungen psychischer Mechanismen, Projektionen und scheiternde Kommunikation zwischen Menschen nicht vorprogrammiert […]. Es braucht die Berührung der Theologie mit der seelischen Realität und dem stummen Leiden der Menschen und des Menschengeschlechtes." (52) Brücken dazu, wenngleich defizitäre, findet sie v. a. beim frühen Drewermann (vor 1989) und bei Raymund Schwager.

These 2 besagt: Aus Urangst werden *Bewältigungsmuster*. Aus Verwundung wird Verengung. Es entsteht ein *Dynamismus der Sonderung* (theologisch Sünde und Sündverflochtenheit genannt), der immer tiefer in die Sackgasse von Absonderung, Verweigerung, Eingeschlossensein im Ich, krampfhaftem Festhalten und Verhärtung hineinführt. „Gerade in der Arbeit mit Krebskranken fällt mir auf, wie schwer es dem Menschen fällt, das loszulassen, was er über alles verteidigt – sein Leben, seinen Willen sich durchzusetzen, sein Ego." (60) Bei 171 von 187 Patienten war „das Loslassen ein geradezu riesiges Problem" (61). Die Vf.in spricht davon, wie sie zusammen mit den Patienten und ihren Angehörigen um Aufweichung im Verhärteten kämpfte und dabei auf Inseln der Lebendigkeit und mehr noch auf Erlösung hoffte (59). Dies habe viel damit zu tun, was der Mensch in all seinem Suchen und Ringen umkreist: eine Mitte außerhalb seiner selbst (ein Du, eine Sache, für die er auch zu leiden bereit ist, die Schöpfung und den Schöpfer) oder sein Ego. Viel hänge davon ab, ob es gelingt, ihn von Letzterem zu Ersterem als dem Ursprünglichen und letztlich Menschlichen zurückzuführen (67; 75).

Eher als ein Nebengleis behandelt die Vf.in das Thema Schuld. Sie betont: „Die *Ebene der Prägung* liegt tiefer als die *Ebene der Schuld*. Erlösungsbedürftig ist der Mensch weniger aufgrund dessen, was er getan hat, sondern aufgrund des Primärgeschehens seiner Vereinzelung und Ichwerdung, das dem Menschen zur Prägung wird. Diese Urprägung bedeutet zugleich Verlust von Gottnähe. Und als solche löste und löst sie den unheilvollen Dynamismus der Sonderung aus und damit die Entfremdung vom nährenden und heil machenden Urgrund der eigenen Seele." (79)

Es ist eines ihrer zentralen theologischen Anliegen, Sünde (Singular), d. h. die abgebrochene (oder verwünschte) Urbeziehung zu Gott (78), „als Geworden-sein, als tief im Fleisch sitzende Prägung und als Dynamismus der Sonderung zu verstehen, so dass sich die moralische Frage zunächst gar nicht stellt" (79). „Prägung und Urverwundung sind tragisches Gewordensein, das des Erbarmens bedarf […]. Diese Ebene geht aller Moral voraus. Heilung bedeutet immer auch ein Finden zur eigenen wahren Identität und zu einem gesunden Umgang mit dem eigenen Gewissen." (79)

Die Vf.in fragt: „Zu welcher Ebene aber gehört der Dynamismus der Sonderung? Ist er Prägung oder Schuld?" Und sie antwortet: „Zunächst und per se war er eine Schutzreaktion des Ichs, die der Urprägung Mensch entsprang. Das ist noch nicht Schuld, nicht Dynamismus. Doch in einer Eigendynamik in Richtung ‚Immer mehr Absonderung, immer mehr Narzissmus' wurde und wird Sonderung ein Sich-Abkoppeln von aller Mitte." „Weil geprägt, wurde man schuldig." (80) Ist dieser Übergang zwangsläufig, so wäre zurückzufragen. Jedenfalls zieht R. das „Fazit: Primär Prägung, wird doch daraus in Prozessen von Identifikation, Emanzipation und Tabuisierung eigentliche Schuld. Erlösungsbedürftig ist der Mensch in der Folge in beidem" (82).

Die theologische Diskussion unterscheide zu wenig zwischen der Ebene der Schuld und jener der Prägung; sie verstärke damit eine kollektive Allergie in der Frage der Schuld (96). Theologie müsste – mit Jesus – aus einem mitfühlenden und annehmenden Verstehen erwachsen. „Wir müssen den Blick wagen in die inneren Abgründe etwa eines notorischen Trinkers oder eines von Neid und Gier Getriebenen. Aus der Perspektive solcher Betroffenheit würde manch theologische Rede milder klingen." (91)

R. betrachtet drei theologische Ansätze, die etwas von den Abgründen und Hintergründen menschlicher Erlösungsbedürftigkeit ausloten: Augustinus mit seiner treffsicheren Erfassung der *incurvatio in seipsum* als Wurzel allen verkehrten Begehrens, in welchem irdische Güter an die Stelle letzter Ziele gesetzt werden; den frühen Drewermann, der allerdings nur um einen der beiden Aspekte der Urprägung kreist, um die Urangst vor dem Zuwenig, während die Urangst vor dem Zuviel, dem Numinosen, Überfordernden tabuisiert und die Frage nach dem adäquaten Umgang mit Macht verdeckt bleibe; Schwager, der im Anschluss an Girard das energetische Potential früher Prägung als mimetisches Begehren deutet und so menschliche Gewaltstruktur erklärt, womit freilich die Urnot, die zur Erlösung ansteht, nicht tief genug begriffen sei, weil auch bei ihm die Wurzel des Gewaltproblems (die Urangst vor Gott) unaufgedeckt bleibe (95).

Aus dem Spitalalltag bringt R. erschütternde Beispiele dafür, dass es diese schauerliche Erfahrung der Urangst vor dem Numinosen, die *Urangst vor Gott*, tatsächlich gibt (95f), und sie bringt tief berührende Zeugnisse von Sterbenskranken, die aus abgründiger Angst und Bedrohtsein hinübergefunden haben zu befreiendem Umfangen-, Getragen- und Geborgensein, indem sie die erneut gegenwärtige Erfahrung des Numinosen in neuem Deutungshorizont und Licht zu sehen bekamen (z. B. 28, 50, 99f). Sie verweist auf die sich wandelnde Gotteserfahrung Ijobs und Elijas und resümiert: „Erlösung geschieht letztlich dort, wo Menschen […] durch ihre je eigene Angst, ihre Schatten, Projektionen, Bewältigungsmuster und Ambivalenzen hindurch offen werden können auf die Erfahrung eines Letzten hin. Vielleicht werden wir dabei auch erkennen, dass ausgerechnet die Prägung Urangst und das Leiden an ihren Folgeerscheinungen – durch Leidensdruck und entsprechende Bewusstwerdungsprozesse hindurch – in Richtung eines neuen Umgangs mit dem Heiligen drängen." (102)

These 3: Die eine Urprägung (Urverletzung, Urangst, Ursehnsucht) zeigt sich in drei besonders relevanten Ausprägungen:

(1) Angststruktur: Hierher gehören Menschen, bei denen Angstbereitschaft, grundlegende Verunsicherung und ständiger Vertrauensverlust Hauptmerkmale ihrer innerseelischen Urbefindlichkeit bleiben; sie rufen nach Sicherheit, Nahrung, Vertrauen in derselben Tiefe.

(2) Begehrensstruktur: Hier geht es um das Verhältnis des Subjekts zu Sache und Welt, das von reflexartig einsetzender Gier nach immer mehr, von Haben-Mentalität bestimmt ist, bis hin zur Grundhaltung, das eigene Kind und das eigene Leben als verfügbaren Besitz zu handhaben. R. unterscheidet zwei Gesichter dieser Begehrensstruktur: Mangelprägung (Menschen, die aufgrund eines einst erlebten Mangels – noch in Todesnähe – nie lebenssatt werden, nie zufrieden sind, nie zur Ruhe mit sich selbst und in Gott finden) und Genussprägung (Verwöhnte möchten genießen, ihr Glück um jeden Preis festhalten). Beide Male ist im Haben-Müssen das Glück des Seins verloren gegangen (110–114).

(3) Machtstruktur: Hier geht es um das Subjekt in seinem Beziehungsverhalten, um das Zulassen von Angewiesensein, Liebe und Ohnmacht oder aber Unberührbarkeit (mächtig ist, wer nicht mehr fühlt, seine Verletzlichkeit verdrängt), Allmachtswahn, Bestimmen-Müssen, Machtgier und Machtkämpfe, Gewalt. Erlösung gelingt nicht ohne neue Beziehungserfahrungen. „Das volle Maß solcher Erlösung ereignet sich dort, wo sich die Urprojektion ‚Gott/alles ist gegen mich' in ihren drei Aspekten wendet": Gott als das Ganze, Gott als Beziehungspartner, Gott in seinem Geist- und Wirkaspekt (125f).

Kurz geht R. auf die Frage nach dem Bösen ein: „Das Böse muss letztlich als das vom Ganzen abgespaltene Energetische, als Endstation des Dynamismus der Sonderung verstanden werden." Als Geprägter ist der Mensch verführbar, d. h. in den „Einbruchstellen" seines Unbewussten anfällig für solch abgespaltene Energien wie für das atmosphärisch Verschattete um ihn herum. „Der einzelne Mensch ist dann, selbst wo er real Böses tut, nicht böse, wohl aber verführbar und diesem Dynamismus mehr oder weniger verfallen. […] Über das Wesen Mensch ist damit theologisch v. a. eines ausgesagt: Er hat seine Mitte grundsätzlich außerhalb seiner selbst. Er ist entweder ein Gefundener in Gott als Ganzem oder anfällig für allerlei Götzen, Affekte, Mächte dieser Welt." (120f)

These 4 macht darauf aufmerksam, dass Erlösung nicht gelingt ohne eine zumindest ansatzweise Offenheit des Leidenden, Geprägten, Erlösungsbedürftigen, und wendet sich damit dem *Beitrag des Menschen* zu, der seinerseits Gnade ist (127–158). „Das Finden zum Ja ist Akt von höchster menschlicher Reifung und doch Gnade: ein Prozess, der durch Trauern und Fühlen, Aufstehen aus Unmündigkeit und Verzeihen hindurchführt. Der Mensch erfährt sich so auch selbst mehr ganz, lebendig, angeschlossen an Freude und Friede." (157) Erörtert werden: Umkehr als Bereitschaft und Gnade; was im Spitalprojekt den Patienten half; Gefühle bewusst zulassen; der Wille zur Verzeihung; das Nadelöhr des Loslassens; die kleine Öffnung für das Sich-Ereignende; heilende Liebe und wie Liebe möglich wird („das therapeutische Dritte"); sinnlose Liebe – sinnloses Leiden?

Der *bibeltheologische „Teil II: Erlösung aus Prägung"* (159–268) fragt: Weshalb hält die christliche Religion am *Jesus-Programm* fest, was daran macht Menschen heil? Gab und lebte Jesus Christus Antworten, die Menschen aller Zeiten in ihrer Urprägung erreichen, in ihrer Angst-, Begehrens- und Machtstruktur und den dahinter liegenden Sehnsüchten? Löste Jesus eine Dynamik des Heils aus wider den verhängnisvollen Dynamismus der Sonderung? (160f)

R. befragt das NT, und dort besonders das LkEv, z. T. auch das JohEv. Dabei setzt sie den heutigen Stand historisch-kritischer Exegese voraus, gibt, gemäß ihrer anthropologisch-therapeutischen Fragestellung, der entwicklungs- und tiefenpsychologischen, symbolischen Betrachtungsweise Raum, und geht davon aus, dass wesentliche Teile des NT „in großem Angeschlossensein an Gott, den Vater, entstanden, also im Kern ‚geistinspiriert'" sind, wenngleich wir nicht sicher wissen, „wo genau Offenbarung beginnt und wo die menschliche Prägung und Projektion etwas verändert wahrnimmt und verfälscht" (160f Anm. 219).

These 5 spricht vom Grundlegenden, der sein *Person-Sein* bestimmenden *Beziehung Jesu zu Gott, dem Vater.* Er war sein letzter Grund, aus dem alles kam, die Mitte, auf die er ausgerichtet war und die ihn befähigte, grenzenlos zu lieben und heilend zu wirken (162ff).

Dem LkEv entnimmt die Vf.in, dass Jesus in die Beziehung zum Vater immer bewusster hineingewachsen sei. Für Lk sei „auch Maria nur wenig vom Dynamismus der Sonderung bestimmt gewesen" (171; andere Sichtweisen wie in Mk 3,20f und 31f bleiben außer Betracht); so werde „vielleicht eine irgendwie heile (von Angst kaum überschattete) Ausgangslage Jesu inmitten einer unheilen Welt ein Stück weit psychologisch nachvollziehbar". „Wenngleich Mensch wie wir, war er (Jesus) nicht gleichermaßen von Urangst bestimmt." Spätere Ängste Jesu seien situationsadäquat, nicht genährt von Traumata und Prägung gewesen. Auch von einer Begehrensstruktur könne bei Jesus nicht die Rede sein, nirgends seien Gier, Neid, Haben-Müssen, Impetus zur Macht auszumachen. Jesus „ist Mensch, aber (zumindest weitgehend) ohne den Stempel jener verhängnisvollen Prägung, die den Weg in die Abgespaltenheit von Gott (biblisch gesprochen in die Sünde) vorprogrammiert hätte" (171). Die Vf.in möchte Jesus und Maria nicht zur vollkommenen Ausnahme machen (vgl. die Einschränkungen „nur wenig", „kaum", „zumindest weitgehend"), die Verbundenheit mit den anderen Menschen in der *condition humaine* vielmehr wahren. Dann aber wäre hier zumindest zurückzufragen, ob es denn außer Jesus und Maria nicht auch anderswo Menschen geben könne, die „kaum" oder „nur wenig" von Urangst und dem Dynamismus der Sonderung bestimmt sind. Spricht nicht manches dafür, dass das „Angeschlossensein ans Ganze" nicht singulär und der Dynamismus der Sonderung nicht zwangsläufig ist?

Nach R. war Jesu Beziehung zum Vater „von Anfang an gegeben". Und doch ist er „in seine besondere Sendung und Gottbezogenheit immer bewusster hineingewachsen" (171; vgl. 176). Das wird an der Tauf- und Versuchungsperikope erläutert. Es folgen kurze Blicke auf das JohEv (178ff) und auf Jesu Wurzeln im Erlösungsdenken des AT (181–187).

These 6 betrachtet die *Botschaft Jesu, inwiefern sie aus* der menschlichen *Angst-, Begehrens- und Machtstruktur zu erlösen vermag* (189–243). Auch beim einzelnen Menschen beginne alles mit der Beziehung zum Vater. Heilung werde verstanden als Umpolung (Umkehr) des Menschen: weg aus dem Dynamismus der Sonderung und hin zum Vater als Mitte. Die Antwort auf die Urangst und Urprojektion („Gott/alles ist gegen mich") sei: „Mit Gott ist es wie mit einem Vater". Das wird erläutert an Jesu Abba-Anrede, am Vaterunser, an der Basileia als „Seins-Wirklichkeit im Vater", am Begriff Metanoia und am neubedachten Motiv des Gerichts (189–202).

Dann wird (203–243), sehr breit und mit Wiederholungen, an vielerlei Zügen v. a. des LkEv gezeigt, wie Jesu Botschaft einlädt und – wo sie von gottbezogen-liebenden Menschen lebendig bezeugt und erfahrbar wird – auch wirklich befreit aus der Angstprägung hin zu Vertrauen, aus Begehren, Haben-Fixierung und Verhärtung hin zur Annahme der eigenen Armut vor Gott und daher zu Sein und Heil-Werden (13: „auch Schwerkranke können sich als heil, als irgendwie ganz und mit dem Wesentlichen ihrer selbst im Einklang erleben", und mit dem Ganzen), aus Macht-Fixierung und Sich-Herausnehmen hin zu Sich-Einlassen, zu Beziehungen auf gleicher Ebene, zu Liebe, die auch eigene Verwundung und Leiden in Kauf nimmt. Sie wird freilich nur von völligem Angeschlossensein an den Gott und Vater Jesu her nachvollziehbar (238); andernfalls bleibt Nicht-Verstehen-Können und Überforderung (241). „Es war das Machtproblem, das Jesu Botschaft zum Scheitern brachte und noch einmal ein Darüber-Hinaus erforderte." (243)

These 7 besagt, dass *erst die in Jesu Leben initiierte Liebesdynamik wirklich erlöst.* „Es ist die Dynamik der Liebe – und dies in Rückbindung an den Vater –, die hinter dem Leben Jesu wirkt und schließlich aus dem Dynamismus der Sonderung und dessen Radikalisierung im Bösen befreit." (166) Eine Gegenbewegung ist notwendig, welche selbst die Dynamik des Bösen durchbricht, eine Kraft, die Erstarrtes aufbricht. Christen begehen Weihnachten und Jesu Passion: „In beiden Ereignissen nimmt sich Gott aus jeglicher Sonderstellung oder Erhabenheit heraus", begibt sich in die Niedrigkeit und in die Abgründe des Menschseins. „Was aus der Sicht anderer Religionen, aber auch mancher Christen, auf den ersten Blick anstößig sein mag, wird – dynamisch verstanden – zum Kern unserer Religion, welcher ein geheimnisvolles Mit-Sein Gottes mit dem Menschen umkreist." (245) Während Sonderung den Menschen von Gott und seiner eigenen Mitte abspaltet und Abkapselung, Projektionen und Mechanismen von Macht und Gewalt erzeugt, geschieht in der Liebesdynamik Gegenteiliges. „In Weihnachten und in Passion und Ostern bekennt sich der Christ zu dieser Liebesdynamik und dazu, dass eine solche von Gott ausgehe." (246)

In einer gewissen Anlehnung an Schwager (nicht ohne Kritik: 262; 257 Anm. 399) erkennt R. in der Dynamik des Jesus-Geschehens ein *Heilsdrama in fünf Akten* (247–268): (1) Botschaft und Leben oder Dynamik der Einladung, (2) Verhärtung und Ablehnung oder Dynamik der Macht als unvermeidliche Zuspitzung, (3) Leiden und Tod als Konsequenz und Dynamik der Hingabe, (4) Auferweckung oder Dynamik von Leben und Gott schlechthin, (5) Geisterfahrung oder Dynamik von innen her.

Und sie begreift das Geschehen in Jesus Christus als „energetische Bahnung", welche von Menschen unserer Tage, die am Nullpunkt sind oder andere dort begleiten, durchaus wahrgenommen wird (264f). Überall, wo dieses Jesus-Programm Offenheit finde und Menschen sich auf seine Liebesdynamik einzulassen begännen, ereigne sich Erlösung; wo nicht, da bleibe Gott Wartender, Leidender, in Richtung Erlösung Bewegender (166).

Teil III:. „Leben aus neuer, zweiter Identität" (270–295) verlässt die dynamische Sichtweise, um das Ziel von Erlösung, auf das Jesus mit seiner Botschaft, seinem Leben und seiner Hingabe hinauswill, anhand des psychologisch relevanten Begriffs Identität wenigstens kurz in den Blick zu bringen.

These 8 fasst es so: Der Mensch in bleibender und doch *anderer, neuer Identität von Gott her.* Der neue Mensch steht auf einem anderen Fundament: Er lebt nicht vom Ich her, mehr oder minder egozentrisch, in sich gefangen oder zumindest ganz im Ich-Bezogenen verhaftet, sondern er lebt aus einer neuen Rückbindung zum Vater, neu angeschlossen ans Ganze. Solche Neuwerdung ist gnadenhaft geschenkt und radikal, zugleich aber bruchstückhaft. Das Neu-Geschenkte bröckelt immer wieder ab. Ohne ständigen inneren Nachvollzug verblasst es (270–273). Drei Beispiele von Patienten in zweiter Identität veranschaulichen das Gemeinte (274f).

These 9 betrachtet *Paulus als Mensch in zweiter Identität* (277–295): Paulus hat eine Wandlung durchgemacht von einem, der sich durch Herkunft, Kultur, Gesetz und Leistung definierte, hin zu einem, der sich nur mehr in der Gnade Gottes begründet weiß. Seltsamerweise stützt sich die Vf.in dabei primär auf 1 Kor 15, wobei sie sich der fragwürdigen Deutung von Sebastian Schneider (2005) anschließt, wonach an den meisten Stellen in 1 Kor 15 der Ausdruck „Auferstehung von den Toten" das gegenwärtige Auferstehungsleben, das Leben in der zweiten Identität vom Christus-Ereignis her bedeute (Auferstehung nach dem biologischen Tod sei damit nicht ausgeschlossen und klinge wenigstens in den Versen 6b, 29 und wohl auch 42 an).

Die vier Seiten 297–300 sind mit *„Zusammenfassung"* überschrieben. Aber diese bleibt etwas peripher. Das inhaltsreiche und differenzierte Buch kann man auch kaum zusammenfassen.

Das gesamte Werk stellt eine imponierende Zusammenschau dar. Was die Vf.in suchte, nämlich „eine glaubwürdige, psychologisch haltbare, rational zugängliche und zugleich bibelnahe Soteriologie", hat sie hier in gelungener Weise selbst vorgelegt. Dies gilt jedenfalls für ihre Leitfrage „Was ist an der Botschaft und am Leben Jesu Christi erlösend?" (13), die in den traditionellen, auf Erlösung aus Sünde und Tod durch Tod und Auferstehung Jesu konzentrierten Soteriologien völlig unterbelichtet oder gar ganz ausgeklammert bleibt; aber auch die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu ist in dem Buch nicht übersehen, wenngleich sie eher knapp anklingt. Und es gilt für die Frage nach der Erlösung des einzelnen Menschen aus Prägung, auf welche die Vf.in sich ihrem individualtherapeutischen Ausgangspunkt entsprechend beschränkt; Ansätze (wie die der Befreiungstheologie), die eher Gemeinschaft, Gesellschaft, systemische Bedingungen und Mächte in den Blick nehmen, lässt sie bewusst außer Acht.

Besonders stark und beeindruckend ist der anthropologisch-psychologische Teil I. Er beschreibt unsere menschliche Erlösungsbedürftigkeit in höchster Differenziertheit, Dichte und Genauigkeit. Er ist voll tiefer, bemerkenswert treffend formulierter Einsichten in die *condition humaine* und ihre Not, zeigt in den vielen eingefügten, sehr bewegenden Protokollen und Analysen eine außerordentliche Fähigkeit der Vf.in zur Empathie, zur sensiblen, existenziell präsenten und geistesgegenwärtigen, teilnehmenden Wahrnahme des Gegenübers und des Menschseins überhaupt, und er analysiert nicht nur präzise die Probleme, auf die der Teil II dann antworten soll, sondern deutet zugleich auch schon therapeutisch-spirituelle Prozesse der Wandlung, Reifung, Heilung, Erlösung an. So stellt dieser Teil I in sich bereits ein beeindruckendes Werk dar, und er hätte noch gewonnen, wenn einige Partien, die ich hier übergangen habe, straffer gefasst wären.

Auch der etwas weniger dichte, oftmals zu breit ausholende bibeltheologische Teil II enthält viele höchst beachtliche Partien. Er erschließt einen fruchtbaren Zugang zu Jesus Christus, zu seiner Person und Gottesbeziehung, zu seiner Botschaft, seinem Leben und Wirken. Hier hätten manche bibeltheologische Beiträge zu Jesus als Heiler zur Konkretisierung und Vertiefung sehr hilfreich sein können (etwa der genau das Anliegen der Vf.in treffende Aufsatz von Heinrich Kahlefeld, Jesus der Therapeut, aus den späten 1970er Jahren; vgl. im Übrigen die Literatur am Anfang von § 10 in der neuesten Auflage von Gerd Theissen / Annette Merz, Der historische Jesus). Der bibeltheologische Teil enthält mancherlei überraschende, feine Entdeckungen, und er wird immer wieder dort besonders stark, wo er die biblischen Texte psychologisch aufschließt und die von Jesus eröffnete erlösende Gottesbeziehung sowie das von ihm angebahnte Erlöst-Werden aus Zwängen der Angst, Gier und Machtsucht hin zu Offenheit, Anteilnehmen- und Lieben-Können im jetzigen Leben menschlich nachvollziehbar macht.

Ein Sachproblem und eine ungeklärte Spannung liegt m. E. dort, wo, wie bereits erwähnt, der Übergang von einer „Urprägung Mensch" zur „Dynamik der Sonderung (Sünde)" und zur Schuld unvermeidbar und zwangsläufig erscheint, aber andererseits Jesus und Maria – nur sie? – von dieser Urprägung und diesem Übergang weitgehend ausgenommen werden (z. B. 187), bzw. wenn die Urprägung „als Begleit- und Folgeerscheinung der einstigen menschlichen Subjektwerdung" (199) begriffen wird, aber Jesus selbst „auf gesunde Weise selbstbewusst" ist (235) und „den Menschen als Subjekt will" (234). Hier liegt ein anthropologisches und christologisches Grundproblem, das schwer zu klären ist und weiteres Nachdenken lohnt.

Frankfurt a. M. / Werther/Westf. Hans Kessler

Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Dietlind Langner / Marco A. Sorace / Peter Zimmerling. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 390 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 9), kt € 44,00 ISBN: 978–3–17–020525–3

Mystik – Herausforderung und Inspiration. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbick. – Ostfildern: Grünewald 2008. 349 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–7867–2719–4

Binnen kurzer Zeit erschienen im Frühjahr 2008 zwei Sammelbände zum Thema Mystik, die in Zielrichtung, Verfasserschaft und Adressatenkreis wenig Unterschiede erkennen lassen und die sich darüber hinaus einem gemeinsamen Anlass verdanken. Beide Aufsatzsammlungen bilden eine Dankesgabe zum 70. Geburtstag von *Gotthard Fuchs*, der als Wegweiser einer fundierten theologischen Mystik-Reflexion geehrt wird. Verdankt sich der eine Bd mit der programmatischen Überschrift „Gottesfreundschaft" der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e. V., so werden im anderen Werk von verschiedenen Freunden und Weggefährten des Jubilars die Herausforderungen und Inspirationen der Mystik bedacht. Beiden Bden liegt der Wunsch zu Grunde, Mystik im theologischen Diskurs, in der kirchlichen Selbstvergewisserung und im interreligiösen Gespräch verstehbar zu machen und auf diesem Wege zu einer Vertiefung in den drei Bereichen beizutragen. Wenn *Dominik Terstriep* (Gottesfreundschaft, 121–136) sensibel ein „Grußverhältnis" zwischen *Bernhard von Clairvaux* und *Ignatius von Loyola* entwickelt, gibt er damit implizit einen Schlüssel für die Einordnung der beiden Mystik-Bände. Im Gruß entsteht Nähe zwischen zwei Personen, die aus verschiedenen Welten kommend miteinander verbunden werden. Die Grußbotschaften, die in den Festschriften an Gotthard Fuchs und an die Leser der Bde gesandt werden, sind Zeichen der Verbundenheit von 53 Frauen und Männern mit einem christlichen Theologen, der wie wenige andere „mit historischer Kompetenz und authentischer Erfahrung die ‚Goldadern' christlicher Mystik" (Gottesfreundschaft, 7) freigelegt hat.

Kennzeichnend für beide Bde ist zunächst die biographische Grundstruktur mystischer Erfahrung. Sie ist eingeschrieben in die Lebensgeschichten von Menschen unterschiedlicher Zeitalter, Kulturen und Religionen. Sie gewinnt gerade durch diese biographische Situierung eine Bestimmtheit, die sich der unverbindlichen Verflüchtigung ins „Mystische" widersetzt – und die sich gleichzeitig gegen eine Vereinheitlichung sperrt und einen einordnenden Vergleich mystischer Erfahrungen erschwert. Der biographischen Vielfalt zu folgen, ist anregend und anstrengend zugleich: so nötigen etwa die unmittelbaren Wechsel von *Johann Sebastian Bachs* Kirchenkantaten zur Frage nach Gewalt und Ganzheit in der Bhagavadgita (Mystik, 89–127) oder von *Dietrich Bonhoeffer* zum islamischen Mystiker *Abu Zaid* (Gottesfreundschaft, 277–312) den Lesenden gleichermaßen Universalgelehrtheit wie Flexibilität ab.

Was verbindet die spanische Karmeliterin *Teresa von Avila* und den französischen Skeptiker *Emile M. Cioran*? Wie lassen sich Erfahrungen am Hindutempel Chirambaram Nataraja in Indien, Überlegungen zu einer narrativen Buddhologie und Reflexionen zu einer jüdisch-christlichen Verbundenheit in der Erfahrung des Einen Gottes zusammenbringen und zusammenhalten? Wer nach den Erfahrungen der Mystikerinnen und Mystiker fragt, wird mit den Grenzen konfessioneller Zugehörigkeit konfrontiert. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* zeigt exemplarisch, wie Hiob eine heilsame Veränderung erfährt, indem er vom tradierten Hörensagen-Glauben in die unmittelbare Gegenwart Gottes geführt wird (Mystik, 150–159). Die „mystische Provokation" des Leerwerdens „für Gottes alles erfüllende Präsenz, für die Präsenz dessen, der um seiner selbst willen und nicht um meinetwillen willkommen zu heißen ist" (*Jürgen Werbick*, in: Mystik, 196–208, hier: 206) lässt erneut und nachdrücklich danach fragen, wie in den einzelnen Religionen die Wege zu diesem Leerwerden beschritten werden, welche Konsequenzen im christlichen Glauben diese Selbstlosigkeit für die Nachfolgepraxis hat und wie sich die mystische Erfahrung zur politischen Dimension des Christseins verhält. Erfreulich ist, dass auch fundamentale Anfragen an eine populäre Mystikbegeisterung und eine unmittelbare Umsetzung mystischer Impulse in politisches Handeln nicht ausgespart werden – wie in den anregenden Beiträgen von *Michael Bongardt* (Mystik, 232–249) und *Heinz-Günther Stobbe* (Mystik, 259–278).

Viele Fragen klingen an, bleiben offen, werden kontrovers beantwortet. Mit ihrem Kaleidoskop ermutigen die Grüßenden zur weiterführenden Diskussion und geben so einen inspirierenden und herausfordernden Einblick in die Vielfalt jenes theologischen Denkens, das sich – angeregt durch die theologische Arbeit von Gotthard Fuchs – gegenwärtig mit dem Begriff „Mystik" verbindet.

Münster Siegfried Kleymann

Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, hg. v. Benedikt Kranemann / Gotthard Fuchs / Joachim Hake. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 156 S., kt € 16,00 ISBN: 3–17–017600–5

Jan Platvoet hat innerhalb von Überlegungen zum „Ritual in pluralistischen Gesellschaften" Mitte der neunziger Jahre des letzten Jh.s festgestellt, dass „das Ritual ein universelles, polymorphes und multifunktionales Phänomen ist". Er schlussfolgert, dass die Religionswissenschaft deshalb vor aller weiteren analytischen Arbeit allererst eine vorläufige Theorie entwickeln müsse, um überhaupt auf die Phänomenbasis zugreifen zu können. Platvoet schlägt eine operationelle Definition im Sinne des (Wittgenstein'schen) Konzepts der Familienähnlichkeit vor: Angesichts des komplexen Materialobjekts lasse sich der Ausdruck „Ritual" nur „provisorisch" definieren „als weites Feld an Formen sozialer Interaktion zwischen Menschen und zwischen einem bzw. mehreren Menschen und anderen, realen oder postulierten, ansprechbaren Wesen; Interaktionen, die sich durch eine gewisse Anzahl […] [näher auszuführender] Eigenschaften und Funktionen auszeichnen, um als ‚Ritual' im Sinne einer vagen, polythetischen Kategorie des ‚Familienähnlichkeit'-Typus klassifiziert zu werden". Platvoets Definition ist exemplarisch dafür, wie schwierig begriffliche Bestimmungen bzgl. des Feldes der Ritualität sind, obgleich solche Kategoriebildungen doch für jede wissenschaftliche Reflexion auf die rituelle Praxis unvermeidlich sind. Es gebe, so Platvoet (und dieses Urteil kann grosso modo nach wie vor gelten) kaum detailliert ausgearbeitete religionswissenschaftliche Ritualtheorien, und: „In der Ethnologie und Kulturanthropologie gibt es zwar viele, aber sie sind […] sowohl undifferenziert als auch verwirrend." Hinzu komme: „Bei keiner der beiden ist Ritualtheorie jedoch auf das Ritualverhalten in Situationen kultureller und/oder religiöser Pluralität erweitert worden, d. h. in Situationen, wo Gruppen, die in einer Gesellschaft zusammenleben, Ritualverhalten benutzen, um ihre verschiedenen Identitäten, ihre Grenzen, ihre Konflikte, Indifferenz und Achtung füreinander auszudrücken." Soweit Platvoet. – Immer deutlicher verfestigt sich im deutschsprachigen Raum ein liturgiewissenschaftlicher Trend, der gerade in der ritualtheoretischen Zugangsweise eine vielversprechende Option sieht, sich im theologischen Diskurs angemessen mit der komplexen Situation gottesdienstlicher Praxis in der (späten) Moderne auseinanderzusetzen (vgl. dazu exemplarisch den jüngst erschienenen Sammelband Kranemann, Benedikt / Post, Paul (Hg.), Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical

Studies (Liturgia Condenda 20), Leuven 2009). Dieser Aufgabe widmet sich auch der zu besprechende Sammelband. Er geht zurück auf eine Tagung, die im Jahr 2001 auf Burg Rothenfels stattgefunden hat, und, so die Hg. in ihrer Einleitung, „zum Rahmen einer Veranstaltungsreihe gehört, deren Interesse christlichen Ritualen gleichsam an der Schwelle zur Kirche gilt. Nicht nur den kirchlichen Binnenraum zu fokussieren, sondern den Blick gerade in die ‚Vorhöfe' und das Umfeld und ihre Rituale zu werfen, ist die Intention. Letztlich geht es dabei immer wieder neu um christliche Liturgie und Feier in pluraler Gesellschaft." (16) (Mittlerweile – 2006 – ist nach demselben Konzept auch ein weiterer Bd erschienen: „Hochzeit – Rituale der Intimität".) Natürlich ist gerade die christliche Initiation ein paradigmatischer Forschungsgegenstand, um auszuloten, „wie sich christliche Kirchen zu (post-)modernem Pluralismus und beschleunigter Individualisierung verhalten sollen" (7). Die hier zusammengeführten Beiträge versuchen das entsprechende komplexe Problemfeld aus den unterschiedlichsten Perspektiven zu bearbeiten, wobei v. a. die Spannung zwischen der zunehmenden Re-Ritualisierung (in) der Gesellschaft bzw. den vielfältigen Erwartungen, die damit verbunden sind, und den traditionellen Bedeutungszuschreibungen, die die Kirche den liturgischen Vollzügen beimisst, berücksichtigt sein will.

Das vorstehend nur angedeutete komplexe Feld der Ritualität und die Herausforderungen für die Liturgiewissenschaft markiert der Aufsatz des Tilburger Theologen Paul Post (wobei dies sehr grundlegend und nicht ausschließlich auf das Initiationsthema konzentriert geschieht; vielleicht hätte der Beitrag insofern von der Systematik des Bdes her eher am Anfang platziert werden sollen). „Ein Urteil über das aktuelle rituelle und liturgische Milieu ist zur Zeit kaum möglich", so Post, denn: „Es zeigt sich ein höchst ambivalentes Bild, in dem Riten im Überfluss und rituelles Unvermögen gleichzeitig sichtbar werden." (9) Angesichts dieser Situation plädiert der Aufsatz dann v. a. im Anschluss an Ronald Grimes für die Stärkung ritueller Kompetenz, wobei „Kompetenz" hier das „allgemeine[n] Vermögen von Menschen [meint], rituell zu handeln"; die „normativ-kritischen, normierenden, auf Qualität ausgerichteten" Konnotationen des Kompetenzbegriffs sollen dabei ausdrücklich eingeschlossen sein (vgl. 51). Speziell im Hinblick auf die Initiationsriten ergibt sich gegenwärtig ein äußerst vielgestaltiges Wechselspiel von ritueller Kompetenz und sozial-kulturellen Entwicklungen: In westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften sind die Biographien in der Spätmoderne so uneinheitlich, ja vielfach brüchig und fragmentiert, dass nur schwer sachgerechte Rituale der Initiation denkbar sind. Spätestens mit Einführung der Frühkommunion zu Beginn des 20. Jh.s wurde die theologisch fragwürdige Reihenfolge von Taufe, Erstkommunion und Firmung faktisch zementiert. Folglich standen und stehen nun zwar die ursprünglichen Teilakte der *einen* rituellen Initiation als (zumindest scheinbar) in sich stehende rituelle Repertoires zur Verfügung, um bestimmte biographische Knotenpunkte zu gestalten. Doch gelingt es ganz offensichtlich angesichts wechselnder Partizipationsmuster in Familie, Schulen und Kirche immer weniger, die entsprechenden Vollzüge für möglichst viele Beteiligte überzeugend zu gestalten. Post markiert pointiert die drei möglichen Optionen (vgl. 54): Entweder bleiben *rites de passage* und Sakramente strikt gekoppelt; *oder* das ursprüngliche, entfaltete Ritualgefüge der christlichen Initiation wird – analog zur ostkirchlichen Praxis – wiederhergestellt, was die Einrichtung katechumenaler Elemente bzw. im Fall Unmündiger, also in der Regel von Säuglingen, die Implementierung anderer Riten für die Gestaltung lebensgeschichtlicher Übergänge erforderte; *oder* die Übergangsmomente werden allgemein-religiös bzw. christlich, aber jedenfalls zunächst präsakramental begangen, zugleich jedoch ein Weg zu einer späteren sakramentalen „Weiterführung" eröffnet (wobei mir die beiden zuletzt genannten Wege keine sich gegenseitig völlig ausschließenden Alternativen zu markieren scheinen). Die Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen kann folglich nicht ausschließlich darin bestehen, die wesentlichen Elemente der christlichen Initiation, wie sie biblisch verwurzelt und in der Tradition weiter reflektiert worden sind, möglichst konzise zu erfassen und zu kommunizieren. Letzteres leistet im vorliegenden Bd der systematisch-theologische Beitrag von Helmut Hoping: Taufe ist demnach Übereignung an Christus, eschatologische Versiegelung und Hineinnahme in den *transitus* Christi vom Tod ins Leben; sie schenkt die Wiedergeburt aus Wasser und Geist und Integration in die dreieine Liebesbeziehung Gottes, wobei dieser mystische Geburtsvorgang tatsächliche Rechtfertigung des Sünders ist und der Herrschaft des Bösen entreißt, wenn der glaubende Mensch auch *simul iustus et peccator* bleibt. Nicht zuletzt hat die Taufe in dem Sinne eine ekklesiale Dimension, dass sie in die eine Kirche Jesu Christi (im Sinne des mystischen Leibes Christi) eingliedert. Angesichts dessen gilt theologisch fraglos, dass Taufe und Glaube unauflöslich zusammengehören: „Die Kindertaufe macht deshalb nur Sinn im Vorgriff auf ein Leben aus dem Glauben, zu dem das getaufte Kind von denen, die für seine Erziehung verantwortlich sind, wie von der christlichen Gemeinde zu führen ist […]. Unbeschadet der Lehre vom *opus operatum* kann die Taufe ihre Wirkkraft nur in Verbindung mit dem Glauben entfalten." (114f) Die „durch die Taufe geschaffene Grundsituation" will dementsprechend im Leben aus dem „‚Geist des Glaubens'" entfaltet werden (vgl. 115). So richtig dies aus systematisch-theologischer Perspektive ist: Ritualtheoretisch gewendet ist dennoch zu fragen, ob es angesichts der faktischen Situation, in der sich die Initiationspraxis in der Spätmoderne vorfindet, genügt, (scheinbar) unvereinbare Alternativen voneinander abzugrenzen. So stellt Hoping fest, dass es dem Sakrament der Taufe widerspreche, als Ritual zur Deutung der Geburt eines Kindes in Anspruch genommen zu werden, nicht aber als Fundament christlicher Spiritualität, von dem her sich die Identität des Getauften bestimmt, eine Identität, die sich in einer entsprechenden Lebensform ausdrückt (vgl. 115f). Wie auch Hoping am Ende seiner Überlegungen andeutet, ist den gegenwärtigen Herausforderungen gemäß den von Post umschriebenen Optionen tatsächlich nur mit ritualtheoretischer und -praktischer Kompetenz zu begegnen, um eine zukunftsfähige Sozialgestalt von Kirche jenseits der oft so genannten Alternativen einer Volkskirche auf der einen bzw. einer Servicekirche auf der anderen Seite (vgl. 117) zu entdecken und zu befördern. Post schlägt diesbezüglich vor, verstärkt aktuelle rituelle Milieus zu erkunden, dabei wahrzunehmen, dass die Bedeutungszuschreibungen plural sind, bewusst auch die „Randperspektive", die „Marginalität" mit einzubeziehen und damit letztlich Inkulturationsprozesse zu analysieren bzw. voranzubringen. Ein solches Vorgehen orientiert sich aus Posts Sicht an rituell-liturgischer Kompetenz als einem normativ-kritischen Ideal und versteht sich als „fortwährendes Suchen nach einem adäquaten Zusammenhang zwischen Ritual und anthropologischem und kulturellem Setting" (58). Die übrigen Beiträge des Bdes sind – jeweils ganz eigenständig profilierte – Beiträge zu einer solchen Suchbewegung. Hubertus Lutterbach liefert hierzu eine historisch begründete Kriteriologie. Er geht – in einer knappen Zusammenfassung andernorts ausführlich dargelegter Analysen – von der Gotteskindschaft als Frucht der Taufe aus und zeichnet nach, wie sich deren Deutung durch die Jahrhunderte hindurch verändert hat. Dabei wird deutlich, dass das Spezifische der christlichen Initiation von Beginn an im „Ruf in die Entscheidung – in die *metanoia*" liegt (20), was aber etwa im Hinblick auf Praxis und Deutung der Kindertaufe zu ganz unterschiedlichen rituellen Ausdrucksformen führen konnte. Lutterbach arbeitet heraus, wie sehr „alle in Augenschein genommenen ‚Alternativlösungen' [einfache Anführungszeichen im Original] zur Erwachsenentaufe im Bereich der katholischen und protestantischen Großkirchen mittlerweile an ihr Ende gelangt sind" (42). Dies hat auf dem Zweiten Vatikanum zu einer historisch einmaligen Hervorhebung des sachlich paradigmatischen Charakters der Erwachsenentaufe geführt. Lutterbach urteilt allerdings scharf, dass sich „die bisherige pastoraltheologische Umsetzung der Option zugunsten der Erwachsenentaufe […] weitestgehend auf das Mühen um die Reinstallation des altkirchlich-römischen Taufritus bezieht. Mehr Form als Inhalt also" – und das, obwohl die vorhergehenden Untersuchungen gezeigt haben, dass es gerade der strukturell analoge Bezug auf biblisch-bildlich geweckte Überzeugungen war, der jeweils zu einer Neujustierung des Verständnisses von der in der Taufe grundgelegten Gotteskindschaft geführt hat (vgl. 43f). Wenn sich die Familienähnlichkeit zwischen den verschiedenen rituellen Ausprägungen der christlichen Initiation demnach nicht unwesentlich auf den Bezug zu einer biblischen Metapher zurückführen lässt, muss es auch heute darum gehen, „den Weg zu einem entschiedenen Christentum u. a. mittels des Blicks in den Spiegel biblischer Bilder und Geschichten zu suchen" (45). Ritualsensibel im oben angedeuteten Sinne zu agieren würde dann bedeuten, dass „ChristInnen biblische Metaphern und urgemeindliche Begebenheiten auf ihre jeweiligen Biographien hin transparent zu machen lernten, um von dort aus entweder die bereits empfangene Taufe zu erneuern oder den wahrlich eindrucksvollen mehrteiligen Aufnahmeritus zu durchlaufen" (45f). Claudia Hofrichter widmet sich dementsprechend den Rahmenbedingungen einer Taufpastoral, die von der Voraussetzung ausgehen kann, dass die Kirchen mit der Taufe nach wie vor ein Monopol auf die rituelle Gestaltung des Lebensanfangs haben, aber andererseits Seelsorgerinnen und Seelsorger zunehmend eine Spannung empfinden *„zwischen dem, was Eltern wollen, und dem, was Kirche mit der Taufe verbindet"* (121). Deshalb sind – ganz im von Lutterbach geforderten Sinne – die „Taufmotive der Eltern und die Taufmotive der Kirche […] dahingehend zu beleuchten, inwieweit sie ‚kompatibel' und tragfähig sind für eine erneuerte, die Menschen ansprechende, überzeugende und zeugnisgebende Taufpastoral" (123). Gerade die Gotteskindschaft als eine Wirkung der Taufe biete sich dafür – so Hofrichter im Anschluss an Stefan Knobloch – an, wohingegen Befreiung von der Erbsünde und Eingliederung in die Kirche weniger betont werden könnten. Denn im alten Begriff der „Gotteskindschaft" komme „zutiefst die transzendentale Verwiesenheit menschlichen Lebens [gemeint ist wahrscheinlich: dessen Verwiesenheit auf die Transzendenz; S. W.] zum Ausdruck, ‚die nicht in den üblichen Bindungen des Lebens aufgeht, nicht bei den Eltern, nicht bei der Gesellschaft, nicht bei der Kirche endet, die vielmehr all diese Wirklichkeiten transzendiert'" (124). Die anderen beiden Wirkungen erschließen sich dann von dieser Basis aus durch den „Hebammendienst" der Taufpastoral. Die Kategorie der Gotteskindschaft ist aus dieser Perspektive deshalb als pastoraler Ansatzpunkt besonders geeignet, weil sie „das Bedürfnis der Eltern nach einer rituellen Gestaltung der Unterbrechung des gewohnten Lebens (Schwellenerfahrung) ein[holt] und […] es weiter[führt], indem die Einmaligkeit und Würde des Menschen sowie seine innere Verwiesenheit auf Gott zur Sprache kommen" (124f). Der Aufsatz skizziert dann weiter – u. a. im Anschluss an ein entsprechendes Modell aus Lyon – wie eine christliche Gemeinde theologisch verantwortet *und* ritualsensibel Taufpastoral gestalten kann, ohne dabei falschen Alternativen aufzusitzen. Letztlich müsse den Eltern, so Hofrichter pointiert, aus *theologischen* Gründen erschlossen werden, „wie im Sakrament der Taufe Gottes bedingungsloses Ja zu ihrem Kinde und sein Heilswille gefeiert wird". Solche Taufkatechese bereitet folglich „die Taufliturgie als Fest der christlichen Gemeinde *und* [*Hervorhebung* S. W.] der jungen Familie vor" (135). Denn: „Rituale sind für die Menschen da, nicht der Mensch für das Ritual." (128) Nur eine Gemeinde, die sich

selber immer wieder neu darum bemüht, aus der Taufe zu leben, wird letztlich eine glaubwürdige Taufpastoral gestalten können. Umso wichtiger ist eine Stärkung des Taufbewusstseins u. a. durch das rituelle Taufgedächtnis. Dorothea Sattler macht in ihren Überlegungen zu „Taufgedächtnisfeiern in ökumenischer Perspektive" deutlich, dass vor dem Hintergrund polemisch zugespitzter Kontroversen über die Bedeutung des Taufwassers bzw. der Verwendung gesegneten Wassers im Zeitalter der Konfessionalisierung eine konfessionsverbindende Feiergestalt des Taufgedächtnisses heute keineswegs komplikationslos kreiert werden kann. Sattler liefert diesbezüglich eine (sakramententheologisch auch darüber hinaus) hilfreiche systematisch-theologische Unterscheidung nach der christologisch-soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Dimension des Taufgedächtnisses, die sie mit Hilfe sprachphilosophischer Kategorien schlüssig durchführt. Dabei wird deutlich, dass Taufgedächtnisfeiern verschieden akzentuiert sein müssen, je nachdem, ob sie innerkonfessionell oder interkonfessionell angelegt sind. Dann aber sind „Taufgedächtnisfeiern [...] gerade angesichts der ihnen eigenen Verbindung von christologisch-soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Dimensionen eine geeignete Gestalt, dem gegenwärtig erreichten Stand der Ökumene lebendigen Ausdruck zu geben" (94f), zumal wenn solche Feiern in den Kontext der ökumenisch verbindenden Gestaltung der vorösterlichen Zeit und der Ostertage integriert sind. So werde in der Feier des Taufgedächtnisses der Geist als „Erinnerer Gottes (vgl. Joh 14,26) [...] erfahrbar tätig [...]. Das Leben bleibt Sünderinnen und Sündern bewahrt. Dieser Verheißung gilt es in der Gemeinschaft der Getauften zu gedenken" (97). Für den einzelnen Getauften wäre auch durch solches Feiern der Tauferinnerung zu „wieder-holen", was sich einmalig im Ursprungssakrament seines Glaubens an ihm ereignet hat. Im Idealfall, so betont es Gotthard Fuchs in einem wunderbaren Beitrag zur vielfach vergessenen Tradition der Tränentaufe, wird damit freigelegt, dass „die Konversion, die in der Taufe gefeiert wird, bewegendes und erschütterndes Anteilnehmen am Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes selbst" ist (155): „Eine Theologie und Praxis der Taufe, die diesem Beziehungsgeheimnis von Gott und Welt, von Gott und Mensch in wechselseitiger Anteilnahme und Anteilgabe nachspürt und diese initiierend realsymbolisch erschließt, wird mit dem ‚Grundwasser der Seele', den Tränen, schöpferisch umgehen: Tränen österlicher Freude, Tränen karfreitaglicher Solidarität – Tränen [der; S. W.] psychosomatischen und theodramatischen Erschütterung allemal. So kann auch sakramententheologisch der innere Zusammenhang von Heil und Heilung sinnenfälliger werden." (154)

Zweifellos bieten Ritual und Ritualität heute ein faszinierendes, vielgestaltiges Forschungsfeld, das nur multi- und interdisziplinär adäquat erschlossen werden kann. Für die Theologie und dann im Speziellen die Liturgiewissenschaft führt – soll nicht im Kontext der spätmodernen pluralistischen Gesellschaft und Kultur Relevanzverlust bezüglich eines elementaren Bereiches religiöser Praxis drohen – kein Weg daran vorbei, sich aktiv in die entsprechenden Diskurse einzubringen: im Dienst eines glaubwürdigen Zeugnisses von dem Heil, das Gott in seiner rückhaltlosen Liebe schenken will, und wie es in der Initiationsliturgie erfahrbar werden soll. Fazit: Wir brauchen mehr solcher Bücher wie den vorgestellten Sammelband, um die Suchbewegungen nach gottes- und menschengerechten Ausdrucksformen des Glaubens zu befruchten.

Osnabrück Stephan Winter

Maier, Hans: **Die Kirchen und die Künste**. Spiel vor Gott – die Liturgie, Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön sein? – Regensburg: Schnell & Steiner 2008. 80 S. (Guardini-Lectures), pb. € 12.90 ISBN: 978–3–7954–2052–9

Als Mann der Kirche mag man gerne hören, welch positive Wirkungen von der Kirche auf die Künste ausgegangen sind. Von der Messe sagt Hans Maier, sie sei „wohl das älteste, in ununterbrochenem Gebrauch befindliche Gesamtkunstwerk der Welt" (14). Von der Geschichte des Kirchenbaus heißt es, sie sei „eine Folge stürmischer Innovationen" (16), „die bis heute am wenigsten von Störungen heimgesuchte Symbiose von Kirche und Kunst" (17). Und dann ist da noch die Bibel, deren Übersetzung durch Luther nicht allein den Deutschen zur Sprache verhalf, sondern deren Übersetzung auch in anderen Ländern die Landessprache konstituierte. Aber selbst die künstlerische Autonomie verdankt sich nach M. der Kirche. Ihr Ursprung gehe auf den „Quantensprung" zurück, den die geistliche Musik um etwa 1000 vornahm, als die Einstimmigkeit durch die Polyphonie ersetzt wurde und in dessen Folge die Notenschrift erfunden wurde, eine Phase, die letztlich die Musik aus den Kirchenmauern herausführte und im weltlichen Konzertwesen ihren Abschluss fand.

Mit solchen Einzelbeobachtungen des kleinen Bdes, der auf Vorlesungen der Guardini-Lectures im Mai 2000 in Berlin zurückgeht, hat M. einen wertvollen Beitrag zum Gespräch über das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst geleistet. Zu einer Zeit, da von der Kirche kaum noch Impulse in Richtung auf die Gegenwartskunst ausgehen, hat er gezeigt, dass es schon einmal bessere Zeiten gegeben hat. Sofern man das Vergangene als noch immer gegenwärtig begreift, wird man sich zufrieden zurücklehnen können. Mag die Entwicklung zur Polyphonie einst ein großes Ereignis gewesen sein, die moderne Musik ist den Kirchgängern fremd geblieben und im Repertoire der Kirchenkonzerte begegnet man weitgehend Bach und klassischen Komponisten, nicht aber Dieter Schnebel und anderen Zeitgenossen.

Nennt M. die Messe ein „Gesamtkunstwerk", das „wohl älteste" zumal, so sollte mitbedacht sein, dass nach kirchlichem Verständnis die Messe als Wiederholung des Opfers Christi als Heilsereignis und nicht als Kunstwerk verstanden wird. Sofern man auf Grund ihrer semiotischen Vielfalt den Wagnerschen Begriff „Gesamtkunstwerk" bemüht, bedarf es zumindest einiger interpretatorischer Salti. Nichtsdestotrotz ist die sprachlich problematische Verbindung von „Messe" und „Gesamtkunstwerk" hermeneutisch produktiv. So wäre, als vorerst noch bescheidene Aufgabe, in einer umfassenden Studie zu klären, welchen Einfluss die Messe auf die einzelnen Künste tatsächlich ausgeübt hat. Hier könnte man sich auch ein von mehreren Forschern getragenes Großprojekt vorstellen.

Auch manch andere Beobachtung von M. enthält ein Programm. Man sollte dem nachgehen, was im Kirchenbau alles geleistet wurde: „Wie viel an Leidenschaft, Schöpfertum, Individualismus, Extravaganz, Streben nach dem Unüberbietbaren und Unmöglichen ist in dieses Kapitel Architekturgeschichte eingegangen!" (16) Richtig so! Aber man darf auch nicht verschweigen, dass die Kirchbaugeschichte auch einen „Schatten" – im Sinne von C. G. Jung – in ihrem Gefolge hatte: Machtgelüste, Konkurrenzkämpfe, Wiedergutmachung von Schuld, Reliquienkult, Ablasswesen und Aberglauben. Die Kirche hat nicht nur einen Beitrag zur Kunst eingebracht, sondern ebenfalls einen nicht minder großen zum Kitsch und dessen Verbreitung. Damit soll das wirklich Geleistete (oder besser: von Gott Geschenkte) nicht in Frage gestellt werden. Doch das Ja ist kräftiger und solider, wenn es auch die Anfechtungen des Nein mitberücksichtigt.

Bei der Frage „Kann das Christentum schön sein?" (61ff) betont M., dass das Christentum – um mit Tillich zu reden – ein „Pathos für das Profane" hat. In M.s eigenen Worten: „Die christliche Botschaft – erzählt von einfachen Leuten in einfacher Sprache – macht ja all das ernst und würdig und damit literaturwürdig, was im antiken Stilkanon allenfalls ins komische Fach gehörte: Geschichten von Fischern, Handwerkern, Zöllnern, Sündern, Frauen – darunter auch die Geschichten vom Wanderprediger und Wundertäter Jesus." (32) Dort, wo das Leben existentiell wird, wo es um „Grenzsituationen" geht, sind sich Glaube und Kunst ganz nahe. Sollte man dabei noch von Schönheit sprechen? Hans Maier tut das und spricht mit Gerard Manley Hopkins in poetischer Form von einer „Pied Beauty" – „Gescheckte Schönheit" (76). An diesem Punkt wird man ihm gerne zustimmen.

Marburg Horst Schwebel

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen

Stow, Kenneth: **Jewish dogs**. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter, Stanford: Stanford University Press 2006. (XX) 316 S. (Stanford Studies in Jewish History and Culture), geb. $.33,77 ISBN: 978–0–8047–5281–7

Im Jahr 1994 legte Claudine Fabre-Vassas mit ihrer Monographie *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon* den Versuch vor, mittels einer anthropologisch-ethnographischen Studie in der Tradition von Claude Lévi-Strauss Elemente der christlichen Judenfeindschaft, deren Tradierung und Ausformung an einem vermeintlich alltäglichen Vorgang, dem Essen bzw. Nichtessen von Schweinefleisch, zu erklären. Dem Schwein und seinem Gegessenwerden komme ein symbolischer Gehalt zu, der implizit *in actu* auf Judenfeindschaft verweist. Die Ambivalenz des Symbols zeige sich daran, dass es auch negativ und invektiv als Schimpfwort für Juden benutzt werden konnte.

Kenneth Stow nun richtet sein Augenmerk auf ein anderes Tier, das als symbolische Metapher dient, und das im zweifachen Sinne. Denn es geht S. nicht nur um den Hund als Negativsymbol der Juden, sondern eben auch darum, ausgehend von der Entdeckung des Hundes und seiner Bedeutung als Chiffre für christliche Judenfeindschaft eine sehr differenzierte Theorie zu entwickeln.

Anders als der Titel vermuten ließe, ist S. an einer Geschichte des Motivs des Hundes nicht interessiert. Das wäre auch nicht weiter be-

merkenswert, wenn er damit nicht zugleich eine Infragestellung seiner Theorie lieferte. Für S. ist aufgrund seiner behaupteten Gleichsetzung von Hund und Juden zwingend notwendig, den Hund zumindest im Mittelalter als negativ konnotiert zu sehen; an einer Stelle erwähnt er zwar den Hund des Hl. Rochus (74), aber andere positiv besetzte Hunde kommen nicht vor, womit die These von der Enthumanisierung der Juden durch die Beschimpfung als Hunde eine Eindeutigkeit erhält, die ihr, berücksichtigt man die tatsächliche Wahrnehmung, so nicht zukommt.[1] Aber S. verlangt von seinen Rezipienten noch mehr. Er hält das Motiv im christlichen Kontext für so fest gefügt, dass er am Ende seiner Einleitung folgende Leseanleitung mit auf den Weg gibt: „I ask readers to bear this in mind constantly as they go through the long sections of the book in which the 'dog' is hidden from sight. In one way or another, verbalized or deeply *internalized*, the 'Jewish dog' has secreted itself just beneath the surface. Its image never really goes away." (36)

Am Anfang dieses Buches steht eine Idee, die mit einer biblischen Szene zu tun hat: Die Syrophönizierin und ihre Abweisung durch Jesus: *Es ist nicht recht, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hunden vorzuwerfen* (Mt 15,26).[2] S. kann zeigen, dass im Lauf der Auslegungsgeschichte die Aussage des Textes dahingehend umgebogen wird, dass mit Hunden die Juden *post Christum* gemeint sind. Er verbindet diesen Aspekt mit weiteren biblischen Motiven, dem des Brotes und dem der Gemeinde als Leib. So ergibt sich ein um Gal 5,9 (*Schon ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig*) erweitertes, metaphorisches Gefüge, demzufolge „Christian children [are] hungering for the Eucharist, which 'Jewish dogs' incessantly plot to steal, savage, or pollute" (XV).

Das, was das Verhältnis zwischen Christen und Juden nachhaltig durch die Jahrhunderte stört, so S., ist die Furcht vor kultischer Verunreinigung, insbesondere bezogen auf die Eucharistie und durch die Juden, die als selbst unrein und Träger der Unreinheit gelten. Ausgehend von dieser basalen These stellt S. Verbindungen zu Hostienfrevellegenden, Ritualmordvorwürfen, den Bollandisten, Modernisten und Antimodernisten, der Shoah und dem gegenwärtigen Pontifikat her.

Manch anderem wäre vielleicht bei der Fülle der Themen, die bisweilen noch durch weitere in den Fußnoten vermehrt werden, der Überblick abhanden gekommen. S. vermag es, falls man bereit ist, ihm bisweilen fast atemlos auf all diesen Wegen und Verzweigungen zu folgen, ein faszinierendes Gesamtbild aus vielen Teilen zusammenzusetzen. Und dies tut er auf der Grundlage einer solchen Belesenheit und Literaturkenntnis, dass man, auch wenn man seine Grundthese nicht teilt, aus der Lektüre viel Gewinn zieht, wobei die Verunsicherung hinsichtlich mancher traditioneller Meinungen gewiss ein nicht geringer, positiver Effekt ist.

Zwar entsteht bisweilen bei der Lektüre der Eindruck, das Buch sei irgendwie einer russischen Puppe ähnlich, aber gleichwohl beziehen sich die einzelnen Kap. aufeinander, vorausgesetzt, man folgt der oben genannten Leseanleitung.

Nach der Einleitung, in der die These des Werkes mit Verweis auf zahlreiche spätantike und mittelalterliche Quellen entfaltet wird, folgt zeitlich ein großer Sprung ins 19. Jh., in dem S. Spuren der mittelalterlichen Konzeption entdeckt. Das Kap. 2 widmet sich dem 17. Jh. und den Bollandisten, die, obwohl sie wissenschaftlich historiographisch arbeiteten, in den Acta Sanctorum mittelalterlichen Hostienfrevel- und Ritualmordlegenden Glaubwürdigkeit zusprachen und so zu ihrer Tradierung beitrugen.

Kap. 3, man ist wieder im Mittelalter, ist eine Analyse des Falls des Richard von Pontoise, der angeblich am Ende des zwölften Jh.s Opfer eines Ritualmords wurde. S. nimmt an, diese Geschichte habe Philipp II. Augustus (1165–1223) hinsichtlich der Ausweisung der Juden aus Frankreich beeinflusst. S. nimmt hier im vierten Kap. eine weitgehende Neuinterpretation der hebräischen Quellen vor. Kap. 5 tut wieder einen Schritt ins 19. und frühe 20. Jh. S. analysiert die Position der Nachfolger der Bollandisten hinsichtlich der Ritualmordlegenden. Während Jesuiten in Rom deren Historizität auch unter dem Vorzeichen des Antimodernismus verteidigten, fanden sich andere wie Hippolyte Delehaye und Peter Browe, die deren Glaubwürdigkeit und so auch die Rechtmäßigkeit der damit einhergehenden Heiligenverehrung vermeintlicher Märtyrer bestritten. Im Kap. 6 zeigt S. auf, dass sich der Gedanke, Andere, hier Christen, könnten unrein sein und eine Gemeinschaft mit ihnen könne verunreinigen, auch in hebräischen Quellen findet, es also sehr wohl eine Gegenreaktion und eine ähnliche Bestimmung der Alterität gegeben hat. Ab dem 16. Jh. sei bei jüdischen Autoren jedoch eine Mäßigung der Polemik feststellbar. Das letzte Kap. ist Rückblick und Ausblick zugleich. Es fragt nach der Fähigkeit des gegenwärtigen Katholizismus, Nostra Aetate 4 tatsächlich umzusetzen und auf jede Abwertung von Judentum, von jüdischem Glauben und Juden zu verzichten.

Die Vielfalt der genannten Themenfelder erklärt, warum sich aus diesem Buch so viel lernen lässt. Gewiss könnte man auch bei manchen Einzelbeobachtungen, nicht zuletzt bei der Auswertung der hebräischen Quellen, Widerspruch anmelden, aber hauptsächlich strittig bleibt die Hauptthese. Sie wird wohl kaum der Ekklesiologie und ihrer sakerdotalen Zentrierung gerecht, die von S. jedoch nicht thematisiert wird. Dass grundsätzliche methodische Bedenken bleiben, ein so differenziertes System wie die Judenfeindschaft mittels eines einzelnen Motivs zu analysieren, sei nur erwähnt.

Aber dennoch: Dies ist ein Buch größter Gelehrsamkeit, aber es ist auch ein Buch voller Leidenschaft: „Engagement and emotion are visible on every page" (1). Gerade das macht es auf einzigartige Weise lesenswert.

Berlin Rainer Kampling

[1] Vgl. Blaschitz, Gertrud: Der Mensch und seine Beziehung zu Hund und Katze. In: Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich, 15 (1999), 273–304; Oeser, Erhard: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt, 2., durchges. Aufl. 2007.

[2] Vgl. Schreiber, Stefan: Cavete Canes! Zur wachsenden Ausgrenzungsvalenz einer neutestamentlichen Metapher, BZ 45 (2001), 170–192.

Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebigkeit' und ‚Rekonfessionalisierung', hg. v. Peter Neuner / Brigitta Kleinschwärzer-Meister. – Berlin: Lit 2006. (II) 207 S. (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, 3), kt € 24,90 ISBN: 3-8258-9207-7

Die Beiträge dieses Bdes gehen auf das vom „Zentrum für ökumenische Forschung München" im Jahr 2005 durchgeführte Symposion zum aktuellen Spannungsfeld der Ökumene zwischen postmoderner Beliebigkeit einerseits und Tendenzen zur Rekonfessionalisierung andererseits zurück. Die dort gehaltenen Referate sind im vorliegenden 3. Bd der zentrumseigenen Reihe publiziert. Die Vielfalt der Perspektiven, unter denen die Frage nach der Einheit als Ziel der ökumenischen Bewegung in diesem Bd behandelt wird, ist beträchtlich. So finden sich nach einleitenden religionssoziologischen Erwägungen ökumenegeschichtliche Beiträge zu Einheitsvorstellungen und Einigungsmodellen in den unterschiedlichen Strängen der ökumenischen Bewegung sowie Beiträge aus konfessioneller Perspektive. Den Abschluss des Bdes bilden drei Aufsätze, die spezielle Aspekte der Einheitsthematik beleuchten.

Horst Helle, in München lehrender Soziologe, gibt in seinem Beitrag (7–16) einen Überblick über die geistesgeschichtliche Entwicklung von der Moderne zur Postmoderne und ihre jeweiligen Charakteristika. Zwischen Moderne und Postmoderne zieht er eine scharfe Trennungslinie und diagnostiziert nach der Phase der für die Moderne kennzeichnenden Säkularisierung ein Aufblühen der Religiosität in der Postmoderne. Diese sieht er durch Individualisierung und Pluralisierung im Sinne einer Patchwork-Religiosität charakterisiert, wodurch sich ihr ambivalentes Gesicht zeige (11ff). Eine solche Patchwork-Religiosität stößt nach H. aber dort an Grenzen, wo der einzelne Mensch mit der Frage nach einer über den Tod hinausreichenden Hoffnung auf Ewigkeit für sich wie seine Angehörigen und Liebsten konfrontiert wird. Denn „dann kann ich Ansätze zu postmoderner Religiosität der Beliebigkeit nur bis zu dem Punkt vorantreiben, an dem ich im Jenseits die Zustimmung oder zumindest das Verständnis meiner unsterblichen Lieben nicht mehr erwarten darf" (16). Ob diese Deutung von Religiosität ausschließlich unter dem Blickwinkel der Hoffnung auf die den Tod überdauernde Ewigkeit sozialer Beziehungen innerhalb der religionssoziologischen Forschung auf ungeteilte Zustimmung stößt, scheint mir fraglich. Aus theologischer Perspektive greift sie wohl in jedem Fall zu kurz.

Als Kontrapunkt zu postmoderner Beliebigkeit sind die Vergewisserungen über die in der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen bis zur Gegenwart entwickelten Einheitsvorstellungen und Einigungsmodelle in den Beiträgen renommierter Ökumeniker, die selbst jahrzehntelang diese Prozesse maßgeblich mitgestaltet haben (G. Gaßmann, H. Meyer, R. Frieling), zu verstehen. Sie bilden im Folgenden den großen Bezugsrahmen, in den sich dann die drei konfessionellen Beiträge (Th. Nikolaou, P. Neuner, G. Wenz) sowie die der Vertiefung von Einzelfragen gewidmeten Aufsätze von A. Vletsis, K. Koschorke und H. Döring einordnen.

Günther Gaßmann gibt aus seiner langjährigen Erfahrung als Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einen überaus kenntnisreichen Überblick über die Etappen der Einheitsdiskussion innerhalb des ÖRK (17–37). Dabei wird einerseits deutlich, wie sich aus divergierenden Zielvorstellungen zu Beginn der ökumenischen Bewegung mit den Vollversammlungen des ÖRK in Neu Delhi (1961) über Nairobi (1975) bis zu Canberra (1991) eine ökumenische Verständigung hinsichtlich verbindlicher Kriterien kirchlicher Einheit (1. Sichtbarkeit; 2. Gemeinsamkeit im apostolischen Glauben; 3. gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt; 4. Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst) und konkreter Einigungsmodelle zu entwickeln beginnt. Andererseits zeigt sich aber auch, dass der noch fehlende ökumenische Konsens über die Konstitutiva von Kirche und ihre Einheit faktisch wieder auf dem Weg konfessionsspezifischer Interpretationen des gemeinsamen Einheitsverständnisses zu unklaren Zielvorstellungen führt, die die ökumenische Bewegung in ihren Einheitsbestrebungen schwächen. Reinhard Frieling bringt diese Problematik in seinem Aufsatz auf die provokante Formel „Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche sind das größte Hindernis für die Einheit der Kirche" (112).

Der informative Beitrag von Harding Meyer (93–104) ergänzt in guter Weise die Darstellung der multilateralen Perspektive des ÖRK um die der konfessionellen Weltbünde. Für die Einheitskonzeption des ÖRK war lange Zeit die Bindung der in Neu Delhi entwickelten Einheitsvorstellung an das Einigungsmodell der sog. „organischen Union", der institutionellen Verschmelzung aller Kirchen zu einer Kirche unter ausdrücklicher Aufgabe konfessioneller Traditionen, kennzeichnend. Demgegenüber sieht M. den entscheidenden Beitrag der konfessionellen Weltbünde zur Einheitsdiskussion in der Entwicklung der Vorstellung von der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit". Sie zielt auf die Überwindung kirchentrennender Glaubensunterschiede zwischen den Kirchen unter Beibehaltung und wechselseitiger Wertschätzung der konfessionell gewachsenen Vielfalt an Ausdrucksformen des Glaubens. Reinhard Frieling reflektiert in seinem Aufsatz (105–130) die Einheitsthematik unter dem Gesichtspunkt der in der Geschichte der ökumenischen Bewegung existierenden unterschiedlichen Leitperspektiven, „den Paradigmen" und den erfolgten „Paradigmenwechseln". Nach Ansicht von F. kommt es für die Zukunft der Ökumene angesichts postmoderner Beliebigkeit und Rekonfessionalisierungstendenzen v. a. entscheidend darauf an, dass die Paradigmen „Einheit der Kirche" auf dem Weg der Konsensökumene und „Einheit der Menschheit" durch die Wahrnehmung gemeinsamer christlicher Weltverantwortung als zwei untrennbar zusammengehörende Dimensionen christlicher Einigungsbemühungen noch stärker als bisher zusammengeführt und zusammengehalten werden. Wer hingegen im Sinne eines notwendigen „Paradigmenwechsels" einseitig die Ablösung der Konsensökumene durch gemeinsames Handeln der Christen zum Wohl der einen Menschheit fordert, reduziert das ökumenische Anliegen in unzulässiger Weise auf einen Teilaspekt.

Der orthodoxe Beitrag (39–53) von Theodor Nikolaou eröffnet die Aufsätze zu Ziel und Wegen der Ökumene aus konfessioneller Perspektive. Vor dem Hintergrund der Schwächung des kirchlich gebundenen christlichen Glaubens durch den Säkularismus, den Indifferentismus und Formen des Fundamentalismus (43ff) sieht N. den Beitrag der Orthodoxie für die Zukunft der Ökumene v. a. in der Einbringung des von ihr treu bewahrten Glaubensgutes der Alten Kirche sowie dem konsequenten Verfolgen des Ziels der sichtbaren Einheit in Glauben, Kult und Verfassung auf dem Weg des „Dialogs der Liebe" und der „Wahrheit" (48 ff).

Peter Neuner diagnostiziert in seinem Beitrag (55–71) auch für die Situation der katholischen Kirche, dass ihrem Anspruch auf „volle Einheit", die die Übereinstimmung im Glauben, in den Sakramenten und im Gehorsam gegenüber der Hierarchie umfasst, heute vielfach die Wirklichkeit des „Auswahlchristentums" gegenübersteht. Die mittelalterliche Lehre von der „fides implicita" zeigt für ihn, dass die katholische Kirche trotz der Betonung der „vollen Einheit" vom einzelnen Gläubigen nie gefordert hat, alle kirchlichen Lehraussagen vollständig zu kennen, zu bekennen und zu leben. Für den zukünftig gesuchten ökumenischen Weg zwischen Beliebigkeit einerseits und fundamentalistischer Abschließung andererseits glaubt N. mit der Lehre von der „fides implicita", dem Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten des II. Vaticanums und der einheitsstiftenden Funktion des (Papst-)Amtes hilfreiche katholische Propria (63–71) einbringen zu können.

Der evangelische Systematiker Gunther Wenz setzt sich in seinem Beitrag (73–91) einleitend kritisch mit der Säkularisierungsthese als dem Wegfall von Religion in der Moderne auseinander. Unter Einbeziehung neuzeitlicher religionstheoretischer Ansätze (Kant, Schleiermacher, Hegel) weist er auf gute Vernunftgründe für das Faktum des Fortbestehens des Religiösen in der Moderne und seiner Renaissance in der Postmoderne hin. Das Religiöse kann auch in der Moderne nicht zum Wegfall kommen, weil auch unter dem neuzeitlichen Paradigma wissenschaftlicher Rationalität die Gesamtheit der Bestimmungsgründe kontingenten Daseins unverfügbar ist und bleibt. „Für das Christentum ist das entscheidende Gebot der Stunde, sich durch Vertiefung in die je eigene Bekenntnistradition und unter Vermeidung des falschen Scheins transkonfessioneller Überreligiosität auf das Gemeinchristliche zu besinnen. Dabei darf das Humane im Sinne der zivilen Notwendigkeit nicht vergessen werden, selbst unter den Bedingungen von Zwiespalt und nicht behebbarer Differenz in gerechter und friedlicher Koexistenz zusammenzuleben." (91)

Athanasios Vletsis beschäftigt sich in seinem Beitrag (131–155) am Beispiel der vom ÖRK initiierten Dekade zur Überwindung von Gewalt mit den Chancen, die ein verstärkt gemeinsames Engagement der Kirchen im sozialethischen Bereich für die Einheit der Kirchen bietet. Er stellt fest: „Auch wenn die Gemeinschaft am eucharistischen Kelch wegen der konfessionellen Spaltungen noch fehlt und sie uns hindern, die Einheit des Glaubens zu vollenden, kann uns doch die Communio in den Gedanken und in den Grundansätzen des gelebten Glaubens das Gefühl jener Gemeinschaft vermitteln, die immer noch sehnsüchtig ihrer Vervollkommnung entgegenharrt." (149) Aus orthodoxer Sicht bleibt zwar neben der geistlichen Ökumene die Konsensökumene zentral und unverzichtbar. Aber gerade in einer Situation, in der von der Dialogökumene kurzfristig keine größeren Durchbrüche zu erwarten sind, während die sozialethischen Herausforderungen sich enorm verschärfen, könnte und sollte der spezifische Beitrag der orthodoxen Kirche sein, die untrennbare Verbindung von *vita contemplativa* und *vita activa* durch verstärktes ökumenisches Handeln für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung zur Geltung zu bringen (141ff). Ein mutiges Plädoyer aus orthodoxer Sicht, von dem auch V. selbst sieht, dass es innerorthodox keineswegs schon konsensfähig ist.

Der Münchener Kirchenhistoriker Klaus Koschorke widmet sich in seinem Aufsatz (157–177) v. a. unter historischer Perspektive den jungen Kirchen in Südasien, besonders in Indien, und in Afrika und ihrem Beitrag zu den Einheitsbemühungen der ökumenischen Bewegung im 19. und 20. Jh. Es wird dabei deutlich, wie stark in der Vergangenheit besonders in Indien neben dem Missionsgedanken die Verbindung der Nationalbewegung mit der Ökumenischen Bewegung ein entscheidender Motor für die Einheitsbestrebungen dieser Kirchen war, die 1947 in der Verwirklichung einer transkonfessionellen Kirchenunion sichtbaren Ausdruck fand (174). Aktuell sieht K. von diesem ökumenischen Aufbruch der jungen Kirchen Indiens und Afrikas nur noch wenig lebendig (174ff). Vielmehr führten sowohl das enorme Anwachsen neuer – z. B. unterschiedlicher pentekostaler – Gemeinden sowie die unterschiedliche Verbindung von religiösen Gemeinschaften mit bestimmten Partikularinteressen wieder zu einem Nebeneinander der christlichen Konfessionen und Religionen. Zu Recht stellt K. vor diesem Hintergrund die drängende Frage, ob die vorhandenen Institutionen und Strukturen ökumenischer Arbeit (z. B. im ÖRK) überhaupt zukünftig noch geeignet sind, um die ökumenische Bewegung in der Spur zu halten und voranzubringen (177).

Abschließend beschäftigt sich Heinrich Döring (178–203) mit dem Thema kirchlicher Einheit im Kontext der pluralistischen Religionstheologie. Er grenzt sich dabei einerseits von einem postmodernen Pluralismus ab, der die Wahrheitsfrage nivelliert, und plädiert andererseits mit Hinweis auf die jeweils perspektivische Wahrheitserfassung (180) in den Konfessionen und Religionen auf Grund ihrer historisch bedingten unterschiedlichen Ausdrucksformen und Sprachgestalten des Glaubens für einen Weg der Anerkennung des jeweils Anderen, ohne dabei der Gefahr der Indifferenz zu erliegen (197–203).

Das Buch ist allen zu empfehlen, denen es um ein genaueres Verständnis der aktuellen Situation der ökumenischen Bewegung und ihrer zukünftigen Herausforderungen, Chancen und Perspektiven geht. Durch die Vielfalt interessanter Einzelbeiträge zum Thema werden wertvolle Verstehenshilfen und weiterführende Anregungen vermittelt. Aus Sicht des Lesers liegt freilich eine gewisse Schwierigkeit solcher Tagungspublikationen, die sich darauf beschränken, die Referate in der gehaltenen Form abzudrucken, darin, dass der durchgehende thematische Fokus des Symposions nicht immer deutlich erkennbar ist, inhaltliche Doppelungen (Gaßmann, Meyer, Frieling) entstehen und eine wirkliche Diskussion der in den Beiträgen vertretenen Positionen durch direkte wechselseitige Bezugnahme aufeinander nicht stattfindet. Vielleicht lässt sich dieses Desiderat ja bei der Konzeption der Folgebände dieser Reihe stärker berücksichtigen.

In jedem Fall liegt mit diesem Buch ein wichtiger und in vielerlei Hinsicht anregender und weiterführender Beitrag zur ökumenischen Forschung über die Zielbestimmung der Ökumene im aktuellen Kontext zwischen postmoderner Beliebigkeit und Tendenzen zur Rekonfessionalisierung vor, dem man hohe Aufmerksamkeit und intensive Diskussion wünscht.

Münster Michael Kappes

Körner, Felix: **Kirche im Angesicht des Islam:** Theologie des interreligiösen Zeugnisses. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 392 S., kt € 19,80 ISBN: 978–3–17–020559–8

Schon mit seinem Titel setzt dieses Buch besondere Akzente. Nicht eine Abhandlung zu „Christentum und Islam", zu „Christen und Muslimen" wird angesagt, sondern eine zur „Kirche", die dem Islam gegenübersteht. Nicht auf den „Dialog", auf das „Gespräch" zwischen den Religionen wird der Blick gerichtet, sondern auf das „Zeugnis", das die eine Seite der anderen gibt. Die Alternativen werden freilich nicht ausgeschlossen; der Horizont soll nicht eingeengt werden. Die interreligiösen Beziehungen kommen in dieser Studie umfangreich und sorgsam zur Sprache, aber unter einem betont ekklesiologischen und missiologischen Interesse.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch eine intensive Kenntnis des Islams und der christlichen Reaktionen, durch die Vermittlung vielfältiger persönlicher Erfahrungen des Autors, besonders aus langjähriger pastoraler und wissenschaftlicher Tätigkeit in der Türkei, durch einen hohen Grad der Reflexion, durch eingehende systematische Differenzierungen und einen übersichtlichen Aufbau. Mit Gewinn überschreitet das Buch den sonst bei theologischen Abhandlungen zumeist üblichen Charakter durch eine Vielzahl literarischer Formen. Schilderungen persönlicher Lebenssituationen, Erzählungen konkreter Begebenheiten, Erinnerungen an gestellte Fragen und versuchte Antworten, die Wiedergabe und Kommentierung öffentlicher Polemik, die Dokumentation eines Vortrags und die Skizzierung der anschließenden Diskussion, Imaginationen gelungener Überzeugung und ersehnter religiöser Gemeinschaft geben die Orte und Anlässe zu erkennen, von denen her die hier entfaltete Theologie verstanden werden soll, und das Ziel, auf das sie gerichtet ist.

Das erste Kap. (19–49) befasst sich mit einer 2005 erschienenen, in der Türkei weithin verbreiteten polemischen Broschüre (im Anhang 349–373 die deutsch publizierte Fassung mit K.s Kommentar), die zwar anonym veröffentlicht wurde, aber dem in der Türkei bekannten Autor Ömer Öngut zugeschrieben werden kann. Es ist ein äußerst fragwürdiger Text, von geringem Bildungs-

niveau, aber gewaltigem Überlegenheitsbewusstsein und entsprechend großer Wirkung. Zu Recht vermisst der Vf. deshalb unter den häufig genannten Ebenen des interreligiösen Dialogs (alltägliches Zusammenleben, gemeinsames Handeln, akademischer Austausch und religiöse Erfahrung) die darüber hinaus erforderliche „Laiendiskussion" (23f).

Nach detaillierten Ausführungen zum Charakter und zur Unzulänglichkeit der vorgelegten Polemik begründet der Vf., warum eine Verständigung auf dem „Weg der Widerlegung" (43) nicht zu erwarten ist (einem Weg, den er zuvor seine Leser selbst anstrengend geführt hat). Die Berufung auf Offenbarung, die in beiden Religionen naheliegt, ist gerade strittig und kann nicht konfliktlösend benutzt werden, die strategische „Errichtung eines Gegengebäudes" (ebd.) würde die Entfremdung verstärken und die Fronten verhärten.

Deshalb fordert der Vf. eine „neue Grundlegung", die anthropologisch und historisch ansetzt, die sich zumutet, „in neuer Verantwortung Fundamentaltheologie zu betreiben" (43), sich dabei aber „grundsätzlich und ständig der kraftvollen Schwäche des Argumentes" (46) bewusst bleibt; denn der Glaube begreift Geschichte und Gegenwart im Vorgriff auf eine Wirklichkeit, die noch nicht als ganze offenbar geworden ist. Solange das Ende der Zeiten aussteht, muss als Kriterium genügen: „Der wahre Glaube ist der mit dem höchsten Deutungsvermögen." (49) Oder anders gesagt: „Welches Modell kann alle menschlichen Erfahrungen am besten in einen Zusammenhang bringen, in dem sie sinnvoll erscheinen?" (155) Dabei räumt der Autor selbst ein, dass eine so ansetzende Argumentation „allerdings ihre eigenen Schwierigkeiten" mit sich bringt (49). Doch auch später wird nicht absehbar, wie dieses so umfassende und auf eschatologische Verifikation hin offene Kriterium bei Menschen unterschiedlicher, sozial und geschichtlich begrenzter Glaubensvoraussetzungen faktisch weiterführen soll.

Das zweite Kap. (51–115) legt dar, welches Bild des Christentums türkische Multiplikatoren häufig verbreiten, mit welchen theologischen Interpretationen sie es in den Islam zu vereinnahmen suchen, welche politischen Bedenken sie ihm gegenüber hegen und welche Selbstkorrekturen sie von ihm erwarten. Vorgestellt werden ein umfangreicher, formal an Christen gerichteter Fragebogen, der Vortrag eines Vertreters der Religionsbehörde, Freitagspredigten, Abhandlungen dreier Theologen der „Ankaraner Schule" und Presse-Artikel verschiedener Organe. Unverkennbar haben die hier herangezogenen Äußerungen ungleichen Rang; alle aber geben auf ihre Weise christlich-islamische Gegensätze zu erkennen und bestärken die Herausforderung zu geistiger Auseinandersetzung.

Das dritte Kap. (117–157) stellt (nach der Formulierung der Überschrift) „Anfänger" aus der lateinischen Christenheit vor, die über die bloße Konfrontation mit dem Islam hinauszukommen versuchten und sich um wenigstens „gedachte Dialoge" bemühten. Die Reihe reicht von Petrus Venerabilis im 12. Jh. über Thomas von Aquin, Ramon Lull und Nikolaus von Kues bis zu Pius II. im 15. Jh. und, in dieser Folge verwunderlich, Richard Heinzmann, einem Theologen unserer Tage. – Mit Schriften christlicher Theologen, die „unter Muslimen" auf anstehende Fragen Antwort zu geben versuchen, (zunächst einiger „Klassiker", allen voran Johannes von Damaskus, dann verschiedener protestantischer Missionare des 20. Jh.s, des Erzbischofs von Canterbury Rowan Williams und zeitgenössischer katholischer Autoren, nämlich der Jesuiten Thomas Michel, Salah Aboujaoudé und Christian W. Troll sowie des Dominikaners und marokkanischen Bischofs Pierre Clavérie) befasst sich das spätere sechste Kap. (237–330).

Im Rückblick auf die erste Reihe dieser unterschiedlichen Verständigungskonzepte gewinnt der Vf. das „überraschende Ergebnis": „Je mehr die genannten christlichen Denker aufs Ganze gehen, je radikaler nämlich ihre Bekehrungsabsicht zu Bekenntniseinheit ist, desto treffender gelingt ihnen auch die theologische Fassung des Christlichen." (340) Auch wenn der folgende Satz nur noch auf die „Wahrnehmung des anderen als anderen" abzielt, so ist diese doch deutlich umgriffen von einem Missionswillen in der Hoffnung auf konfessionelle Übereinkunft, auf die Hinwendung der Muslime zum christlichen Glauben. Dementsprechend kann der Vf., mit einer Klasse 13-jähriger türkischer Schüler in der Kirche vor einem Marienbild sitzend, sich unbefangen fragen (und diesen Gedanken in den „Epilog" seiner theologischen Abhandlung einbeziehen): „Wann werden diese Jugendlichen das wahre Antlitz Christi sehen können? [...] Wie kann Maria den Jugendlichen das Angesicht des Herrn zeigen?" (347)

Ausführlich und mit guten Gründen legt der Vf. dar, warum dem religiösen Zeugnis und dem interreligiösen Dialog notwendigerweise eine missionarische Dimension zukommt und warum dies der Freiheit und Würde andersdenkender Menschen nicht entgegensteht. Dabei greift er zurück auf die Philosophie lebensweltlicher Argumentation nach Aristoteles' Topik, fortgeführt in der Diskurstheorie von Rüdiger Bubner (4. Kap., 159–180), und transformiert diese im Blick auf religiöse Verständigung. Kritisch berücksichtigt er dabei verschiedene theologische Bestimmungen dessen, was es bedeutet, vom Glauben Zeugnis zu geben (5. Kap., 181–236, mit Bezug auf J. Beutler, K. Kienzler, P. Hünermann, E. Arens, A. Steinke, K. Rahner, B. Hallensleben). Alles kirchliche Handeln, damit auch die Theologie und der interreligiöse Dialog, muss nach dem Vf. sechs Kriterien genügen: Es muss bezeugend, bekennend, begründend, befreiend, bekehrungsfähig und beziehungsstiftend sein. Für „das rechthaberische Gewinnenwollen", „die selbstbestätigende Erfolgsorientierung" ist dabei kein Raum (221). Bekehrungsstrategien und Überzeugungseifer liegen diesem Konzept des missionarischen Zeugnisses fern; Aufdringlichkeit ist ihm fremd. Doch unter anderen Gesichtspunkten löst es Bedenken und Einwände aus:

1. Nachdrücklich betont der Vf. den Bezug des Glaubens zur „Wirklichkeit", die „keine nur satzhafte Wahrheit ist" (223), setzt sich aber nur unzulänglich und vorwiegend in Abwehr damit auseinander, dass wir diese immer als kommunikativ vermittelte, sprachlich angeeignete und konstruktiv gedeutete haben. Behauptungen wie die, dass der Glaube, „durch den die Wirklichkeit zur Deutung kommt", „eine Sicht auf diese Wirklichkeit selbst ist" (321), klingen gut, tragen aber zur Klärung wenig bei. So gerät der Einspruch gegen die „kommunikative Handlungstheorie" von Edmund Arens (190–200) zwar positionell scharf, aber nicht überzeugend.

Selbst im exegetischen Detail wird die Frage nach dem Verhältnis von Faktum und Deutung leicht zur Fußangel. Der Vf. hält dafür, dass sich „die Jungfrauengeburt Jesu mit größerer Wahrscheinlichkeit als Legende, seine Auferstehung aber als tatsächlich geschehenes Ereignis erweisen" lässt (294), denn: „Die Entdeckung, dass sich Jesu Leichnam nicht mehr in seinem Grab befindet, verstehen die Zeugen als Beleg der Tatsächlichkeit ihrer Begegnungen mit dem auferstandenen Jesus." (290) Kundige Muslime werden leicht einwenden können, dass mit dieser Berufung auf Faktizität auch christliche Exegeten ihre Schwierigkeiten haben dürften.

Um den Bezug zur „Wirklichkeit" geht es dem Vf. auch dort, wo er sich vehement dagegen wendet, dass man die Rede von Gott als „Vater" und Jesus als „Sohn" „metaphorisch" nennen könne (167). Darin vermag er nicht mehr zu erkennen, als dass „der christliche Dialogpartner [...] reflexartig einen neuen Konsens herzustellen" bemüht sei (167), durch den jedoch nur die islamische Position bekräftigt werde. Somit erübrigt sich dem Vf. jede weitere Überlegung zum Status religiöser Sprache und zur Bedeutung anthropomorpher Elemente in der Rede von Gott. Apodiktisch behauptet er: „Wird die Gottessohnschaft Jesu für metaphorisch erklärt, so verliert sie ihre Produktivität" (ebd.) – eine angesichts der reichen Literatur zur Eigenheit und Leistung von Metaphern erstaunliche, letztlich unverständliche Feststellung, es sei denn, man engt von vornherein seinen Blick ein auf die Rezeption des Begriffs „metaphorisch" bei türkischen Theologen, die von pluralistischer Religionstheologie angetan sind (vgl. 111–113 mit Bezug auf Mahmut Aydyn, John Hick und Paul Knitter). Aber damit begibt man sich eines für das interreligiöse Gespräch wichtigen Themas.

2. Zu Recht sieht der Vf. die entscheidende Differenz zwischen christlichem und islamischem Glauben in der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt: dass Gott seiner Schöpfung nach christlichem Glauben nicht in der Distanz des gänzlich Anderen gegenübersteht, sondern sich selbst in die Welt und die Geschichte hinein vermittelt, den Menschen als Ort seiner Gegenwart erwählt und in ihm erfahrbar wird. Aber diese Einsicht steigert der Vf. zu der für sein Werk grundlegenden, in Variationen wiederholten Aussage: „Gott stellt seine Gottheit in der Geschichte aufs Spiel", „riskiert seine Gottheit", „riskiert sich in der Geschichte", „[...] in die Geschichte hinein" (172; 328f; 331; 346). Dies bedeutet, im Anschluss an Hegel, „faktisch die Überantwortung der Gottheit Gottes an den Verlauf der Geschichte" (292). Damit wird aber zum einen in die biblische Verkündigung von Gottes Königsherrschaft ein Gedanke eingetragen, der ihr selbst fremd ist, zum anderen wird das die christliche Theologiegeschichte durchziehende Problem, wie Gottes Macht und die gefährliche Freiheit des Menschen zusammengedacht werden könnten, zugunsten menschlicher Entscheidung und deren Folgen überspielt (wenn auch in der „glaubenden Hoffnung", dass Gott sich schließlich doch „am Ende der Geschichte als Gott erwiesen haben wird", 329). Es ist kaum anzunehmen, dass dieser pathetische Gedanke in Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit so einhellig als das Wesentliche des christlichen Glaubens anerkannt werden wird, wie der Vf. ihn als „einleuchtend" (172) ausgibt.

3. Die „Laiendiskussion" wird in diesem Werk als die besondere Weise des interreligiösen Dialogs gesehen, bei der „jeder Christ [...] ein Dienstamt wahrnimmt, zu dem er beauftragt ist und für das er

sich auch seiner Übereinstimmung mit der Kirche immer wieder vergewissern muss" (16), als Repräsentant einer Position, die „dem Zugriff des einzelnen Darstellenden entzogen" ist (179), und einer Vollmacht, die ihm „von der beauftragten Gemeinschaft übertragen werden muss" (180). Dies mag man unter bestimmten ekklesiologischen Voraussetzungen so sagen, aber von den realen gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen, unter denen heute Christen zu ihrem Glauben stehen und ihn vielleicht gegenüber anderen darlegen, ist es weit entfernt. Zwar ist in der hier entfalteten Theologie des interreligiösen Zeugnisses die Rede auch von der Unsicherheit des Glaubens, die in der Geschichtlichkeit und Vorläufigkeit menschlicher Existenz gründet, und davon, dass in wechselnden Lebenssituationen „je unterschiedliche Einwände und Diskrepanzen auftreten" (179); dennoch scheinen die neuzeitlich anstehenden Formen von Skepsis, Aporien und Religionskritik, die irritierenden Erfahrungen der Subjektivität des Glaubens und der Pluralität an Kirchlichkeit nicht der Wahrnehmung wert. Kann man interreligiöse Verständigung erörtern, ohne die weitreichenden Plausibilitätsverluste von Religion, v. a. in ihrer kirchlichen Gestalt, mitzubedenken? Diese Frage stellt sich hier umso mehr, als die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexte von Christen und Muslimen in der Türkei und im Maghreb deutlich beachtet und argumentativ berücksichtigt werden.

So trägt die Studie trotz ihres nachdrücklichen Plädoyers für Offenheit auch theologisch introvertierte Züge. Dennoch ist sie alles in allem ein anspruchsvoller und herausfordernder Beitrag zum Verhältnis von Christen und Muslimen, ja zu Ekklesiologie und Fundamentaltheologie überhaupt.

Kaarst Hans Zirker

Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber / Abdullah Takım. – Regensburg: Pustet 2008. 276 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), kt € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2113–2

Der mittlerweile fünfte Bd des christlich-islamischen Dialogforums stellt die Frage nach dem Leid aus Sicht der beiden Religionen, ihrer heiligen Schriften, theologischen Traditionen und angesichts heutiger Herausforderungen durch kritische Infragestellungen des Glaubens. Dabei ergeben sich höchst interessante Überschneidungen und Gewichtungen, die nicht selten quer zu der Religionszugehörigkeit stehen.

Peter Antes betrachtet die heiligen Bücher der monotheistischen Religionen und ihre Ansätze zum Umgang mit der Frage nach dem Warum des Leids. Er sieht in der – nach einiger Entwicklung aufkommenden – Form der Klage in der Hebräischen Bibel sowie der besonderen Betonung des Mitleidens Christi eine Besonderheit der jüdisch-christlichen Tradition, die es im Koran in dieser Form nicht gebe. Tahsin Görgün zeigt anhand von Wortbedeutungen wichtiger im Zusammenhang mit Leid und Ungerechtigkeit verwendeter koranischer Termini, inwieweit die Frage nach Leid für den Koran weniger eine theoretisch-theologische als vielmehr eine praktisch-ethische sei, die sich nicht so sehr angesichts der Möglichkeiten Gottes als vielmehr angesichts des Verhaltens der Menschen stelle. Stefan Schreiner verweist demgegenüber darauf, dass die Theodizeefrage auch in ihrer theoretisch-intellektuellen Fassung sehr wohl Teil der Tradition islamischer Theologie sei. Sehr aufschlussreich sind seine Anmerkungen zu unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Hiobrezeption, die in beiden Theologiegeschichten zu manchen Zeiten stärker den Dulder, zu anderen Zeiten stärker den (an-)klagenden Hiob in das Blickfeld gerückt habe. Einer bisweilen anzutreffenden vorschnellen Identifikation eines grundlegenden Religionsunterschiedes, die sich gerade auf die – vermeintlich – unterschiedliche Rolle des Hiob stützt, wird hier differenziert begegnet. Arnulf von Scheliha gibt einen Überblick über sechs unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Leid, wie sie in der christlichen Theologiegeschichte vertreten wurden. Bülent Ucar legt in seiner Erwiderung aus muslimischer Sicht stärkeres Gewicht auf Frömmigkeit, Vertrauen und Religiosität als Alternative zum Versuch des intellektuellen Verstehens von Leiderfahrungen.

Der Themenkomplex der menschlichen Reaktion auf die Leiderfahrung (Protest, Ergebung, tatkräftiges Überwinden) steht im Mittelpunkt mehrerer Aufsätze. So reflektiert Hüseyin Inam Alltagserfahrungen von Leid und Glück in muslimischen Kontexten und ihre Konnotationen für ein theologisches Verständnis von Leid und den Gründen für Leidenserfahrungen. Karl Federschmidt betrachtet Wege, wie Schwerkranke vor dem Hintergrund ihrer christlichen Sozialisation mit ihrem Leid umgehen, und verweist darauf, dass sich jedenfalls beim Vergleich der Leidverarbeitungen von schwerkranken Christen und Juden zeigen lasse, wie die dogmatischen Unterschiede der Religionen zurücktäten zugunsten einer existentiellen Auseinandersetzung mit Gott. Dževad Hodžić erwägt, ausgehend vom Umgang vieler Muslime mit dem leidvollen Blick auf die der Erfolgsgeschichte des frühen Islams widerständige jüngere Geschichte des Islams und seiner Rolle in der heutigen Welt, die Möglichkeiten, im Rahmen einer islamischen Theologie des Leidens auch von einem leidenden Gott sprechen zu können. Christine Lienemann-Perrin verweist in ihrem Beobachterbericht auf unterschiedliche Akzentuierungen bei der Frage nach der Möglichkeit der Klage und der Freiheit des Menschen nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen. Ferner unterstützt sie nachdrücklich die starke Beachtung des kulturellen Faktors bei der Ausgestaltung religiöser Überzeugung.

Dem Leid wurde – zumindest in Teilen der theologischen Traditionen – auch eine heilsvermittelnde Funktion zugesprochen. In diesem Zusammenhang geht Martin Karrer in seiner Betrachtung über das Leiden Jesu für andere auf den neutestamentlichen Befund ein – lange bevor die theologische Rede von der Stellvertretung einsetzte – und erhebt diesen vor dem Hintergrund antiker Wertzuschreibungen an das Leid, das für andere/viele auf sich genommen werde, und der Auswirkungen, die dieses Leid für den Leidenden wie für diejenigen, für die es durchlitten wurde, haben konnte. Nader Purnaqcheband behandelt die Rolle des Leidens der Imame aus Sicht der Zwölferschia mit der besonderen Rolle des 12. Imams, des verborgenen und wiederkommenden Mahdī. Dabei wehrt er sich – bei aller Nähe zu christlichen Vorstellungen von der Rolle und den Auswirkungen des Leidens Jesu – gegen eine Interpretation der muslimischen Überlieferung mithilfe der Topoi ‚Erlösung' oder ‚stellvertretendes Leiden'. Wie in den meisten Fällen ist der Beobachterbericht – hier verfasst von Hans Zirker, der die Diskussionen zu diesem Themenkomplex auf der dem Sammelband zugrundeliegenden Tagung bündelt – eine gute, strukturierende und die Linien der Diskussion aufzeigende Hilfe.

In den mystischen Traditionen beider Religionen erhält das Leid eine spezielle Bedeutung, da es als Zeichen einer besonderen Nähe des Mystikers zu Gott, aber auch Gottes zum Mystiker gesehen werden kann. Nimetullah Akın betont die Handlungsorientierung der Beschäftigung der Mystiker mit Leid. Nicht die Frage nach dem Wieso, sondern die nach dem eigenen Verhalten angesichts des (eigenen aber auch fremden) Leids stehe im Vordergrund. Dabei betont er das mystische Verständnis des Leids als Prüfung und hauptsächlich als Zeichen besonderer Gottesliebe, wenn der Mensch sich aus seinen Verstrickungen in das rein Irdische gelöst habe. Ulrich Schoen versucht dem Leid und seinen Interpretationen im Spannungsfeld zwischen christlicher Mystik, naturwissenschaftlichem Arbeiten und mystischen Formen anderer Religionen nachzuspüren. Wolfram Reiss verweist in seinem Beobachterbericht auf die theologisch-soteriologische Dimension des Mitleidens im Christentum, die im Islam nur wenig prominent vertreten sei.

Der stärker als Anfrage an die Intelligibilität und Stringenz theistischer Rede von Gott verstandenen Frage nach dem Leid widmen sich aus Sicht der beiden Religionen Ömer Özsoy und Anja Middelbeck-Varwick. Özsoy beschäftigt sich zuerst mit traditionellen islamischen Ansätzen einer Beschäftigung mit der als theoretisches Problem verstandenen Frage, die das Leid dem Glauben stellt, und entwirft anschließend ausgehend von der koranischen Erzählung von Mose und seinem Begleiter eine islamische Antwort auf die Theodizeefrage. Middelbeck-Varwick stellt die als Apologien der Möglichkeit des christlichen Glaubens verstandenen Antworten der christlichen Tradition auf die Theodizeefrage vor und stellt diesen islamische Konzepte der Tradition entgegen. Bei dem Versuch, die jeweiligen Antworten miteinander ins Gespräch zu bringen, verweist Middelbeck-Varwick die christliche Theologie besonders auf das Kreuzigungsgeschehen, dessen besonderer Ertrag für eine christlich formulierte Theodizee stärker in den Blick zu nehmen sei. Zekirija Sejdini empfiehlt in seinem Beobachterbericht auch dem Islam eine verstärkt auf rationale Argumentation ausgerichtete Auseinandersetzung um die die Grundlagen der Religion selbst in Zweifel ziehende Frage nach dem Leid, dies auch angesichts der Beobachtung, dass das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer bewusst rational verfassten Argumentation im Islam weniger stark verbreitet sei als im Christentum.

Michael Bongardt liest die verschiedenen in der Tradition vertretenen Theodizeeversuche des Menschen neu als Einübung ins Menschsein an der Grenze zwischen Gott und Mensch. Der Mensch solle eine Theodizee im Rahmen der eigenen Beschränkungen der Vernunft versuchen, aber gleichzeitig um diese Grenzen wissen und daher keinen Beweis Gottes anstreben. Die Grenze zwischen Gott und Mensch werde so z. B. dort bedacht, wo Leid und Übel nicht einfachhin Gott als von ihm verhängte Strafen für Übertretungen angelastet würden – und somit ein allzu menschlich-begrenztes Bild von Vergeltung ohne Barmherzigkeit auf Gott übertragen würde –, sondern die primäre Verantwortlichkeit des Menschen für Übel beachtet werde. Das Konzept von Leid als Prüfung liest Bongardt als Herausforderung des Menschen zur wahrhaftigen Humanität. Eine so verfasste, um ihre eigene Begrenztheit wissende Vernunft könne dann auch wichtige Impulse beim Dialog mit Nichtglaubenden auf der Suche nach dem wahren Menschsein liefern.

Andreas Renz, Abdullah Takım und Klaus Hock bündeln die verschiedenen auf der Tagung diskutierten Theodizeeansätze der beiden Religionen, verweisen auf die großen Gemeinsamkeiten (alle vorgestellten Ansätze hatten in jeweils beiden Religionen Vertreter) sowie die Unterschiede in der Akzentsetzung bei manchen Ansätzen der einzelnen Religionen, etwa in der soteriologischen Bedeutung des Leidens, speziell des Leidens Christi, oder in der stärkeren Betonung der Anklage gegen/vor Gott als legitimer Form der Reaktion auf widerfahrenes Leid in manchen christlichen Positionen.

Das Theologische Forum bietet mit diesem Bd einen hoch spannenden Einblick in ein theologisches Terrain, auf dem sich im Spannungsfeld von höchster persönlicher und existentieller Betroffenheit einerseits und dem Anspruch auf logische Stringenz andererseits theologische Grundfragen artikulieren, denen sich beide

monotheistische Religionen auf dem Hintergrund ihrer theologischen Traditionen, aber auch der Unabweisbarkeit der Frage nach dem Warum stellen. Insgesamt verstärken die Beiträge den Eindruck, dass die Unterschiede, die sich zwischen den unterschiedlichen Ansätzen in der Beschäftigung mit der Leidproblematik innerhalb einer Religion aufweisen lassen, sicher nicht geringer sind als die Unterschiede, die bei unterschiedlichen Ansätzen zwischen den beiden Religionen aufscheinen. Die Dokumentation der Diskussionen auf der dem Sammelband zugrundeliegenden Tagung lässt erkennen, wie sich die jeweiligen Unterschiede nicht als religionstrennende Widersprüche, sondern als je kontextbezogene Aktualisierungen der in den jeweiligen Religionen angelegten Antwortoptionen gegenseitig zu bereichern beginnen. Den Blick für die größeren Gemeinsamkeiten, die traditionsspezifischen Akzentsetzungen und die sich beiden Religionen bietenden Antwortmöglichkeiten geschärft zu haben, ist als wertvolles Verdienst des Sammelbandes hervorzuheben.

Lüdinghausen Christian Heller

Tautz, Monika: **Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht**. Mensch und Ethos im Islam und Christentum. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 480 S. (Praktische Theologie heute, 90), kt € 39,00 ISBN: 978-3-17-020101-9

Mit der religionspädagogischen Diss. von Monika Tautz liegt erstmals eine Einzelstudie zum interreligiösen Lernen in Bezug auf Christentum und Islam vor.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: Teil I stellt eine religionspädagogische und theologische Grundlegung interreligiösen Lernens dar (19–165), Teil II führt einen christlich-islamischen Vergleich zur Gott-Mensch-Beziehung und zum Ethos durch (167–290), während Teil III religionsdidaktische Überlegungen für einen interreligiös ausgerichteten Religionsunterricht umfasst (291–417). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (419–470) und ein hilfreiches Sachregister schließen sich an (471–480).

Wenn es um interreligiöses Lernen geht, stellen sich v. a. drei Fragen, anhand derer Ergebnisse der Arbeit vorgestellt und kritisch diskutiert werden sollen:

(1) Wer sind die Lernenden?

Ein handlungsorientierter Ethos-Dialog (vgl. 237), wie ihn die Vf.in entwirft, ist gerade nicht nur Theologen, sondern auch in der Gemeinde und im Religionsunterricht möglich (284). Dort sind in erster Linie Schüler die Lernenden – begleitet von Lehrkräften, denen eine vielfältige Vermittlerrolle zukommt (146). Um interreligiöse Lernprozesse, die noch relativ selten in Bildungsplänen verankert sind (353), begleiten zu können, ist es erforderlich, dass sich Lehrkräfte bereits im Studium mit anderen Religionen befassen (165). In Bezug auf die Schüler hebt die Vf.in die Pluralität der Schülerschaft hervor, die auch im konfessionellen Religionsunterricht inhomogene Lerngruppen zur Folge hat (118f, 144). Sodann wird im Rahmen einer entwicklungspsychologischen Grundlegung interreligiösen Lernens begründet, dass erst in der Sekundarstufe 2 eine aktive Beteiligung am interreligiösen Dialog möglich ist (345). Bereits ab dem Alter von 14 Jahren sei es jedoch für Schüler möglich, Perspektivwechsel und Bezugnahmen auf Argumente anderer vorzunehmen. Zu frühes interreligiöses Lernen stellt eine Überforderung dar, die die Vf.in ausschließen möchte (346f). Der islamische Religionsunterricht wird als möglicher Kooperationspartner vorgestellt (130–142), für dessen Schüler die universal angelegten entwicklungspsychologischen Stufenmodelle ebenfalls Gültigkeit haben (339).

Asymmetrien, die dem berechtigten Anspruch, „andere Religionen als gleichberechtigte Partner im Dialog ernst zu nehmen" (61), entgegenstehen, werden nicht thematisiert: So ist das Lernen vom Anderen leichter aus der Sicht einer etablierten Mehrheit als aus der einer Minderheit, die ihr Profil und ihre Strukturen erst noch entwickeln muss (vgl. dazu *Christoph Bochinger*, Zwischen Begegnung und Vereinnahmung. Interreligiöses Lernen in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: Praktische Theologie 38 [2003], 86–96). Ein weiterer Faktor sind mögliche Generationenkonflikte, die gerade im Migrationskontext zwischen muslimischen Schülern und ihren Eltern besonders massiv auftreten und sich auch auf interreligiöses Lernen auswirken. So wäre zu fragen, ob trotz aller in dieser Arbeit angedeuteten Kontextualisierung (in Bezug auf die gesellschaftliche Situation insgesamt [148f], die plurale und säkulare Welt [284], den Bosnienkrieg und den Nahostkonflikt [286f]) interreligiöses Lernen hier nicht doch idealisiert dargestellt wird.

(2) Wie wird interreligiöses Lernen konzipiert und konkret durchgeführt?

Die Vf.in versteht interreligiöses Lernen als „Lernen im und am Dialog" (160, vgl. 61). Aufgrund vielfältiger Inkulturationen von Religionen ist ein Miteinander von interkulturellem und interreligiösem Lernen sinnvoll – und das mit Relevanz über den Religionsunterricht hinaus (60–63). Eigens wird auf die Komplexität der entsprechenden Lernprozesse hingewiesen (414). Interreligiöses Lernen als „durchgängige Dimension bei jedem Lernprozess" (150) findet im Rahmen eines „interreligiös ausgerichteten Religionsunterrichts" (149) statt. Dabei bevorzugt die Vf.in ein ökumenisch-kooperatives Modell (156), da die innerchristliche Kooperation eine interreligiöse Kooperation bereits vorbereitet (163f). Als Grundlegung in Bezug auf das Thema „Menschen und Ethos" führt die Vf.in einen „vorsichtigen Vergleich" durch (235–290). Die Vorsicht kommt besonders dadurch zum Ausdruck, dass die Vf.in im Vergleichsteil stets von der ihr fremderen Religion und deren theologischer Logik ausgeht (168f). So führt der Weg zunächst vom Verständnis von „Islam" über den Menschen im Gegenüber zu Gott zur *Umma* (169–182). Damit wird eine unangemessene Verwendung christlicher Kategorien in Bezug auf den Islam vermieden. Bevor verglichen wird, wird jeweils ein größerer Zusammenhang innerislamisch nachgezeichnet, anstatt sich auf einzelne isolierte Begriffe zu beschränken. Mit dieser Methode gelangt die Vf.in zu einem ausgewogenen Urteil hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede, welche sie besonders im Sündenverständnis und im Bereich der Christologie erkennt. Auf der anderen Seite steht eine „gemeinsame Ethik gerade im zwischenmenschlichen Bereich" (201) – trotz jeweils unterschiedlicher Begründung (vgl. 231 „Gemeinsames ethisches Handeln ist davon allerdings nur indirekt, eben in der dem Handeln zugrunde liegenden Begründung, betroffen [...]"). Nicht in jedem Fall sind die Vergleiche jedoch überzeugend und die Vergleichsgegenstände angemessen. So liegen die fünf Säulen des Islams und der Dekalog sowie das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die einander gegenübergestellt werden (238–260), nicht auf einer Ebene. Damit es nicht zu schiefen Vergleichen kommt, wären hier zusätzliche hermeneutische Reflexionen notwendig.

(3) Was wird gelernt und worin besteht der Mehrwert gegenüber Erkenntnissen aus der eigenen Religion?

Das übergeordnete Ziel interreligiösen Lernens ist für die Vf.in nicht spezifisch theologisch, wenn sie davon spricht, „Wege zu einem offenen, von aktiver Toleranz geprägten Miteinander von Menschen verschiedener Herkunft, Kultur und Religion auf[zu]zeigen" (414). Zunächst geht es darum, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten (197). Das „Lernen an Differenzen" (73) und eine „Hermeneutik des widerständigen Fremden" (364ff) nehmen breiten Raum ein, so dass Unterschiede keinesfalls neutralisiert werden. „Dass mit dieser Sonderstellung [des Menschen in der Schöpfung Gottes, H. S.] ein dem Mitmenschen, allen Kreaturen Gottes, ja seiner gesamten Schöpfung geschuldetes verantwortliches Verhalten verbunden ist" (282), stellt die Basis für eine Suche nach gemeinsamen Handlungsfeldern dar (283). Interreligiöses Lernen wird somit in erster Linie im Sinne eines Kennenlernens des Anderen verstanden, das zu gemeinsamen Handlungsorientierungen führt. Eine experimentelle Übernahme von Denkfiguren aus der anderen Religion auf die eigene oder eine Relecture eigener Positionen aufgrund islamischer Anfragen findet nicht statt (vgl. *Hans Zirker*, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* [Hg.], Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart ^{2}2005, 27–50).

Die Studie macht deutlich, dass interreligiöses Lernen alle Beteiligten vor hohe fachwissenschaftliche und methodische Anforderungen stellt, die noch weiterer Diskussion bedürfen. Hierfür sollen abschließend noch zwei Anfragen formuliert werden:

(1) Die islamische Anthropologie wird ausgewogen dargestellt – so u. a. mit dem Hinweis, dass Islam nicht als Unterwerfung, sondern als „Hinwendung des Menschen zu Gott" (175) zu verstehen ist. Allerdings wird die Vf.in der Vielfalt islamischer Ethik nicht an allen Stellen gerecht. Teilweise unterliegt sie dem Klischee einer rein gesetzesorientierten Ethik (235–237). Die in Bezug auf christliche Ethik zu beobachtende Verschiebung „von der Norm zur Verantwortung der handelnden Person hin" (287) weist auch Analogien im Islam auf (vgl. *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Abdullah Takım / Bülent Ucar* [Hg.], Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 52–72, 255 u. ö.). Es trifft also nicht zu, dass im Islam keine Verantwortungsethik existiert (235). Zugespitzt formuliert die Vf.in, dass es im Islam keine Trennung von Staat und Religion gebe, was sie in einer Fußnote wieder etwas relativiert (233 mit Anm. 165). Dass die Einteilung der Welt in *dār al-Islām* (Haus des Islams) und *dār al-harb* (Haus des Krieges) auf den Koran zurückgehe (263), ist unzutreffend. Hier wäre hinzuzufügen, dass diese Begriffe selbst von konservativen islamischen Theologen im europäischen Kontext weitgehend abgelehnt werden. All diese Punkte sind von höchster Relevanz für konkretes interreligiöses Lernen im europäischen Kontext, sodass sich hier jede Akzentuierung besonders stark auswirkt.

(2) Ein methodisches Problem besteht darin, dass die Vf.in in Teil II den Vergleich auf der Grundlage fachtheologischer Positionen durchführt und die religiösen Vorstellungen der Schüler hierbei nicht berücksichtigt werden (nur 220f wird auf Religionsunterricht Bezug genommen). Was passiert beispielsweise, wenn muslimische Schüler einen Sachverhalt ganz anders bewerten als die Lehrkraft? Ist der christliche Religionslehrer dann der bessere Kenner des Islams? Welche Relevanz haben Fragen muslimischer Schüler (z. B. was soll ich als Muslim in dieser Gesellschaft?) für das Thema „Menschen und Ethos"? Ist eine rein aus der Tradition heraus formulierte Anthropologie nicht letztlich lebensfern? Welche Anknüpfungspunkte würden hier sozialwissenschaftliche Untersuchungen zu konkreten Glaubenswelten junger Muslime und die noch junge islamisch-religionspädagogische Debatte in Deutschland bieten? Wie ist mit der inneren Pluralität der Religionen (168) und den verschiedenen Ebenen von der hohen Theologie bis zum Kinderglauben umzugehen, von woher

sich die Rede von „dem Islam" oder „dem Christentum" (200) quasi verbietet? Wie mit Ungleichzeitigkeiten und Veränderungsprozessen auf beiden Seiten? Auch wenn in Teil III einige Ergebnisse von Teil II weitergeführt werden (363–413, besonders 388–396 – nicht alle hier dargestellten Unterrichtsthemen sind klar auf Anthropologie und Ethos fokussiert, so z. B. das Lehrplanthema Moschee), sind Theologie und Religionspädagogik doch insgesamt wenig ineinander verschränkt, sondern fungieren vielmehr als zwei Stufen. So umfasst der Bd letztlich zwei Arbeiten: eine religionspädagogische Grundlegung in den Teilen I und III und einen systematisch-theologischen Vergleich in Teil II. Positiv gesprochen bedeutet dies, dass hier eine Religionspädagogin Ergebnisse systematischer Vergleiche nicht selektiv rezipiert, sondern trotz einiger Mängel solide Grundlagen selbst erarbeitet. Dennoch fehlt es an Vermittlungsleistungen zwischen Theologie und schulischer Wirklichkeit. Außerdem gewinnt so die kognitive Ebene interreligiösen Lernens gegenüber anderen Dimensionen wie Spiritualität oder Ästhetik ein Übergewicht.

Als Fazit kann festgehalten werden, dass die Vf.in mit ihrer Arbeit solide Fundamente für interreligiöses Lernen gelegt hat. Hervorzuheben ist die breite Rezeption und Diskussion von Literatur inklusive einiger türkischer Titel, wobei die teilweise sehr langen und exkurshaften Fußnoten die Lektüre eher erschweren. Der Bd ist ein Beleg dafür, dass interreligiöses Lernen vielfach noch am Anfang steht, wie die Vf.in im Übrigen abschließend selbst bemerkt (416). Während die religionspädagogische Konturierung des Lernens mit der hier besprochenen Arbeit einen guten Stand erreicht hat, geht es in der Zukunft v. a. um die konkrete Ausführung beispielhafter Lernprozesse. Schließlich zeigen sich auch die Grenzen eines von einer Person durchgeführten Forschungsprojekts. Postulat wäre daher ein in muslimisch-christlicher Kooperation durchgeführtes Projekt zum interreligiösen Lernen unter Beteiligung von Religionspädagogen und systematischen Theologen.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Kurzrezensionen

Religionsmethodik. Handbuch für die Sekundarstufe I und II, hg. v. Ulrike Baumann. – Berlin: Cornelsen Scriptor 2007. 272 S., kt € 19,95 ISBN: 973–3–589–22233–9

Angesichts der von evangelischen und katholischen Lehrplänen empfohlenen Bandbreite von Methoden für den Religionsunterricht versucht vorliegender Bd eine Antwort auf die Frage zu geben, wie sich Lernprozesse methodisch so anregen lassen, dass Schülerinnen und Schüler die unterrichtlichen Inhalte möglichst selbstständig erschließen.

Gegliedert in vier größere Teile (ästhetische Formen des Lernens, meditative Formen des Lernens, handlungsorientierte Formen des Lernens sowie sprachbezogene Formen des Lernens), werden die wesentlichen Formen des Lernens im Religionsunterricht wissenschaftlich fundiert und zugleich überaus praxisorientiert, mit zahlreichen Anregungen (auch unter Verweis auf das Internet) und Materialien für die eigene unterrichtliche Praxis versehen, beschrieben. Hervorzuheben sind wohl die handlungsorientierten Formen des Lernens, von denen im Religionsunterricht eine „motivierende Kraft" (7) ausgehe. Unter Berücksichtigung der curricularen Vorgaben geben hier z. B. die Beiträge von Annika von Busekis („Projektorientiert lernen – Fächer verbinden") und Harald Bredt („Bibliodrama erproben") wertvolle unterrichtspraktische Impulse. Erfreulich ist auch die dialogische Ausrichtung des Handbuchs, in dem die aus beiden Konfessionen stammenden Autorinnen und Autoren sich in ihren Beiträgen stets offen für die jeweils andere Konfession zeigen und somit zu konfessioneller Kooperation ermutigen. Abgerundet von einem erfreulich umfangreichen Sach- und Personenregister sowie einem aktuellen Literaturverzeichnis kann dieser Bd nicht nur allen Referendar/inn/en, sondern auch gestandenen Lehrer/inne/n dringend zur Anschaffung empfohlen werden. T. A.

Kiel, Albrecht: **Die Sprachphilosophie Karl Jaspers.** Anthropologische Dimensionen der Kommunikation. – Darmstadt: WBG 2008. 317 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–21957–5

Das Buch des pensionierten Richters Kiel stellt Jaspers' Sprachphilosophie in den Zusammenhang heutiger Linguistik und der arg knapp skizzierten vier sprachphilosophischen Paradigmenwechsel von der klassischen Antike bis zum *pragmatic turn*, wobei insbesondere auf Artikel des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie" und der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" zurückgegriffen wird. Der Bd bietet v. a. mit Bezug auf Jaspers' Arbeiten zur „Philosophischen Logik" eine detaillierte, aber wenig systematisierte Wiedergabe und Zusammenfassung dessen, was Jaspers in seiner anthropologisch fundierten Sprachphilosophie über Methoden der Sprachtheorie, Leistungen und Täuschungen der Sprache, Wahrheitsstufen der Kommunikation und die drei Sprachen der Transzendenz ausgeführt hat. E. A.

Kutschera, Franz von: **Was vom Christentum bleibt**. – Paderborn: Mentis 2008. 147 S., kt € 22,80 ISBN: 978–3–89785–609–7

Ausgehend vom Diktum Bonhoeffers einer schon eingetretenen und sich weiterhin verstärkenden „religionslosen Zeit" untersucht K. das geschichtliche Christentum unter den beiden Aspekten von *mythischen* Gehalten und einer *mündigen Vernunft*. Dies wird zentral an der jesuanischen Botschaft mit ihrem Liebesgebot dargestellt, ohne messianische oder göttliche Ansprüche i. S. einer ewigen Sohnschaft oder Logoshaftigkeit historisch-exegetisch aufrechterhalten zu können. Vom Christentum bliebe daher nur dieses Liebesgebot, insofern der „Glaube" an Jesus auch bei Sinnverlust und Tod das Festhalten an einer auf Gott hin offenen Zukunft der Menschen ermögliche. Da K. seinen eigenen Vernunftbegriff nicht phänomenologisch radikal hinterfragt (sondern nur als eine aufklärerische Selbstbewährung bei notwendiger Eigenkorrektur postuliert), tritt der Sachverhalt der Zugehörigkeit der absoluten Selbstoffenbarungsrealität Gottes in Jesus Christus zu einer *anderen* Phänomenalisierungsweise als der Weltvernunft nicht in den Blick. Eine solche fundamentale Korrektur bietet etwa M. Henry, ‚Ich bin die Wahrheit'. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997. Eine Zukunft des Christentums auf der Ebene eines Humanismus nach K. ist daher mehr als fraglich, weil eine autonome Selbstgründung des Menschen durch Vernunft an der Faktizität eines *rein vor-gegebenen Lebens* scheitert, welches die hermeneutische und reflexive Dichotomie von Mythos/Vernunft immer schon hinterschritten hat (vgl. auch R. Kühn, Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie, Würzburg 2004). R. Kü.

Matter, Christine: **New World Horizon**. Religion, Moderne und amerikanische Individualität. – Bielefeld: transcript 2007. 257 S., kt € 25,80 ISBN: 3–89942–625–8

Wer die Moderne verstehen will, muss sich mit ihrem Individuum befassen. Fragen nach amerikanischer Moderne sind damit auch Fragen nach Besonderheiten amerikanischer Individualität, die, wie der vorliegende Bd zeigt, in spezieller Weise mit Religion und Religiosität zu tun hat. Deutlich mehr als im europäischen Fall fallen sogenannte ‚große' Transzendenzen in das innerweltliche Leben des ‚amerikanischen' Individuums und seiner Gesellschaft ein und stiften ungleich mehr Sinnorientierung. Die weitgehend ungebrochene Geltung religiöser Mentalitäten und Semantiken in den USA verweist damit auf die Möglichkeit der Herausbildung unterschiedlicher Modernen und damit einmal mehr auf die Unzulässigkeit, Moderne ‚strukturell' mit einem Bedeutungsverlust von Religion einhergehen zu sehen.

Säkularisierungstheoretisch gehören diese Einsichten inzwischen zum festen Forschungsbestand. Sie dienen auch als forschungsleitende Grundlage des Bdes. Sein spezieller Wert liegt v. a. in der Präsentation empirischer Daten, die aus den Gesprächen mit Amerikaner/inne/n aus unterschiedlichen religiös-weltanschaulichen Gruppierungen qualitativ gewonnen wurden. Im Alltag des ‚amerikanischen' Individuums bleibt, so das Grundergebnis der Befragungen, ein ‚Heiliges' stets präsent – in welcher Form auch immer. Bo. K.

„Mein Sohn bist du" (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen, hg. v. Eckart Otto / Erich Zenger – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2002. 258 S. (SBS, 192), pb. € 23,90 ISBN: 3–460–04921–9

Die Beiträge gehen auf ein Symposium aus dem Jahr 2000 in München zurück und beschäftigen sich anhand der biblischen Königspsalmen mit dem Spannungsfeld zwischen der Verwurzelung dieser Texte in der altorientalischen Tradition einerseits und ihrem spezifisch israelitisch-theologischen Profil auch in ihrer kompositorisch-programmatischen Funktion für den Psalter andererseits.

Für Ps 2 weist Eckart Otto die Nähe zur neuassyrischen Königsideologie nach; mit Klaus Koch ist er sich bzgl. der Übernahme des Motivs der göttlichen Sohnschaft aus dem altägyptischen Sakralabsolutismus einig. Wo Koch die spezifisch israelitische Wendung

dieses Motivs in seiner messianisch-eschatologischen Deutung für den Psalter sieht, formulieren Erich Zenger und Bernd Janowski für die Verwendung der altorientalisch beeinflussten Königsideologie von Ps 72 aus für Ps 2–89 weitergehend ein dynamisiertes und universalisiertes Königsbild, das die Frage nach der Realität gerechter Herrschaft mit einer Heilsvision beantwortet, die Gesellschaft und Natur umgreift.

Während Frank-Lothar Hossfeld die expositorische Funktion von Ps 89 für das vierte Psalmenbuch aufweist, versucht Hans-Ulrich Steymans anhand dieses Psalms das oben skizzierte Spannungsfeld auszuloten und kommt dabei zu dem Schluss, dass eine genauere Bestimmung der altorientalischen Einflüsse letztendlich oft im Bereich der Spekulation bleibt und sich nur zusammen mit einer plausiblen literarischen Deutung im Kontext des Psalterumfelds argumentativ untermauern lässt. C. B.

Rose, Christian: **Theologie als Erzählung im Markusevangelium**. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 312 S. (WUNT II/236), pb. € 69,00 ISBN: 978–3–16–149512–0

„Wie stellt sich die Theologie des MkEv dar, wenn man die Christologie als ihren Schlüssel betrachtet?", wenn man also „von Christus zu Gott" vordringen und damit „Theologie von unten" her betreiben will (21)? Mit dieser Frageperspektive beschäftigt sich R. in seiner nun veröffentlichten Diss. (Kiel, WiSe 06/07). Er versteht das MkEv als Form einer narrativen Theologie (44) und nimmt dabei insbesondere den Anfang des Evangeliums, Mk 1,1–15, in den Blick. Ausgehend von dieser Perikope, die nach einem eigenen Gliederungsversuch (94f) abschnittsweise analysiert wird, werden weiterhin die mit Mk 1,1 kompositorisch eng verbundenen Passagen Mk 9,2–13 sowie 15,33–41 untersucht; hinzu kommen Mk 1,21–28 und 2,1–12. Methodisch hat sich der Vf. dezidiert dem Programm einer synchronen, vor allem auch rezeptionsästhetisch orientierten Exegese verschrieben. Entsprechend analysiert er die Textstellen in einem durchgehenden Zweischritt: Auf die Übersetzung eines Abschnitts folgt zunächst die (synchron-narratologische) Analyse der jeweiligen Verse, der sich rezeptionsästhetische Beobachtungen anschließen. Auch wenn man dem Vf. nicht in allen Schlussfolgerungen wird folgen können, so macht er doch für die weitere Forschung zum MkEv anregende Beobachtungen. M. La.

Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, hg. v. Lucia Scherzberg. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008. 256 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76501–7

Der Bd dokumentiert mit 13 Beiträgen eine Fachtagung, zu der auf Initiative des Leiters der Abteilung Saarbrücken der kath. Akademie Trier, Werner Müller, und der Hg.in im Januar 2007 Historiker und Theologen aus Frankreich, den USA und Deutschland zusammenkamen, um aus internationaler Perspektive der Frage der Vergangenheitsbewältigung des französischen Katholizismus und des deutschen Protestantismus nachzugehen. Hierbei wird insbesondere die Zeit zwischen 1930 und 1950 in den Fokus genommen.

Im zweiteilig aufgebauten Bd wird zunächst der französische Katholizismus dargestellt (17–152), wobei u. a. der Frage nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Reformtheologien in Deutschland und Frankreich nachgegangen wird oder Facetten der sogenannten „resistance spirituelle" und auch nationalsozialistische Elemente französischer Theologen untersucht werden.

Der zweite Teil (155–249) enthält 6 Beiträge, u. a. zur historischen Auseinandersetzung und Aufarbeitung der NS-Zeit, dem Mythos des arischen Jesus oder zur Rolle der disziplinverwandten Religionswissenschaft im genannten Zeitraum.

Der Bd ist ein insgesamt interessanter und informativer Beitrag zur fortdauernden zeit- und (kirchen)geschichtlichen Aufarbeitung während und nach der Zeit des Nationalsozialismus. T. F.

Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi. – Regensburg: Friedrich Pustet 2007. 262 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2065–4

Die Publikation verfolgt zwei Leitfragen: Gibt es Alternativen zu einer auf der Leitkategorie der Differenz aufbauenden Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum? Inwieweit sind Abgrenzungen für die beiden Religionen konstitutiv und wie können sie ohne Übergriffe auf die Identität des Anderen vorgenommen werden?

In sehr klarer Struktur werden komplexe Einzelbeiträge ausgewiesener Expert/inn/en inhaltlich miteinander verbunden und durch eine fundierte Einführung sowie Abschlussreflexion der Hg. gerahmt. In Kap. I („*Hermeneutik und Theologie der Abgrenzung*") folgt jedem Beitrag eine Entgegnung aus einer anderen fachwissenschaftlichen bzw. konfessionellen Perspektive. Die Kap. II–IV widmen sich koranischen, biblischen, historischen und fundamentalistischen Abgrenzungsdiskursen und versuchen in ihren jeweiligen Konkretisierungen die eingangs formulierten Fragen zu beantworten. Hierzu tragen auch die eingefügten Beobachterberichte bei. Kap. V stellt schließlich neue Perspektiven für die o. g. Verhältnisbestimmung vor.

Der Tagungsband besticht durch seine thematische Stringenz. Er vermittelt auf differenzierten theologischen Denkwegen kluge Einsichten in die aktuelle Debatte und stellt einen gelungenen Beitrag zu einer Kultur des Umgangs mit Differenzen dar. Insbesondere die Beiträge von Jacques Waardenburg und Assaad Elias Kattan, die dafür plädieren, neue Wege einer dynamischen Identitätsbestimmung in Islam und Christentum zu wagen, belegen dies. Durch die niveauvolle Fokussierung auf *theologische* Fragen wird der Dialog der beiden Religionen ein kleines Stück weiter fortgeschrieben. A. M.-V.

Skeb, Matthias: **Exegese und Lebensform**. Die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare. – Leiden: Brill 2007. (XIX) 450 S. (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi, 5), geb. € 137,00 ISBN: 90–04–15333–0; ISSN: 1568–9999

Ausgehend von den Proömien antiker griechischer Bibelkommentare, deren Aufbau und Inhalt vor dem Hintergrund einer zuvor erarbeiteten allgemeinen Topik der Vorrede in der zeitgenössischen paganen Literatur diskutiert werden, untersucht die vorliegende Studie das Selbstverständnis christlicher Exegeten.

Mittels der Unterscheidung zwischen einem frei gestalteten und einem erst in der Platon- und Aristoteleskommentierung des 5. und 6. Jh.s mit Sicherheit fassbaren strikten Proömienschema widerlegt S. die *communis opinio* der bisherigen Forschung, nach der die Proömien christlicher Bibelkommentare anhand eines fest gefügten Topos-Kataloges schulphilosophischer Prägung verfasst wären. Bei allem Anspruch philologischer Gelehrsamkeit ist das Selbstverständnis des Exegeten Origenes und der nachfolgenden Bibelausleger der alexandrinischen und antiochenischen Schule daher auch nicht von einer tatsächlichen oder literarisch fingierten Schulsituation her zu begreifen. Eine Lektüre der erhaltenen Proömien griechischer Kirchenväterkommentare erweist ihre Selbstdeutung vielmehr als heilsökonomisch-existentielle: Eingefügt in einen christlichen Lebensentwurf und in die pastorale Seelenführung, ist die Auslegung für die griechischen Väter konkrete Fortsetzung der Heilsgeschichte von Gott und Mensch.

Trotz einiger Längen – ohne beigegebene Übersetzung zitiert, wird das umfangreiche pagane und christliche Quellenmaterial stellenweise Satz für Satz paraphrasiert – bietet die vorliegende Studie nicht nur grundlegende Einsichten hinsichtlich des literarischen Genus des Kommentarprooms, sondern auch (insbesondere im Kapitel zu Origenes) eine Fülle sehr erhellender Einzelbeobachtungen zu Themen der altkirchlichen Bibelauslegung. Ch. H.

Zulehner, Paul M.: **GottesSehnsucht**. Spirituelle Suche in säkularer Kultur. – Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 116 S., geb. € 13,90 ISBN: 978–3–7966–1379–1

Werden, was ich bin. Ein spirituelles Lesebuch, hg. v. Paul M. Zulehner. – Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 160 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–7966–1380–7

Der renommierte Pastoraltheologe Paul M. Zulehner untersucht in dem Büchlein „GottesSehnsucht" das Phänomen eines neuen Spiritualitäts-Booms in unserer „säkularen Kultur", die heute scheinbar nicht mehr durch einen Bruch, sondern durch eine bemerkenswerte Kontinuität des Religiösen gekennzeichnet ist. Ohne die möglichen Gefahren einer spätmodernen Vereinnahmung des Christentums zu übersehen, weist Z. eindringlich auf das Paradox hin, dass diese „Respiritualisierung" an den hierzulande erfahrensten „Anbietern", den großen Kirchen, offenkundig vorbeigeht. Jedoch bleibt der Autor nicht bei dieser Analyse stehen, sondern liefert Impulse, um die gegenwärtige „spirituelle Erschöpfung der Kirchen" zu überwinden. Einer davon wäre, auch innerkirchlich den literarisch überlieferten geistlichen Erfahrungsreichtum verstärkt den Suchenden als Orientierung anzubieten. In einem parallel zu diesem Büchlein zusammengestellten „spirituellen Lesebuch" unter dem Titel „Werden,

was ich bin" scheint Z. selbst dafür einen Ansatzpunkt bieten zu wollen. Hier wird man aber wohl bemerken müssen, dass zumindest in diese Richtung bereits vieles vorliegt, insbesondere solche Lesebücher, die wegen ihres praxisnahen Aufbaus noch mehr dazu geeignet sind, Menschen auf ihrem geistlichen Weg zu begleiten.

M. A. S.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich, hg. v. Andreas R. Batlogg / Melvin E. Michalski. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 377 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–29096–1.

Liebe bewegt ... und verändert die Welt. Programmansage für eine Kirche, die liebt. Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus Caritas est", hg. v. Peter Klasvogt / Heinrich Pompey. – Paderborn: Bonifatius 2008. 495 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–89710–378–8.

Spes Nostra Firma. Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag, hg. v. Thomas Marschler / Christoph Ohly. – Münster: Aschendorff 2008. 463 S., geb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–00437–1.

Biblica Vol. 89 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 457–476: Aletti, J.-N.: La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1–7. Validité des arguments paulinien?; 477–504: Balogh, C.: "He Filled Zion with Justice and Righteousness". The Composition of Isaiah 33; 505–525: Van Rooy, H. F.: The Headings of the Psalms in the East Syriac Tradition Reconsidered; 526–554: Kierspel, L.: "Dematerializing" Religion: Reading John 2–4 as a Chiasm; 555–575: Paschke, B. A.: Die damnatio und consecratio der zwei Zeugen (Offb 11).

Biblica Vol. 90 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–175: Williamson, H. G. M.: Do We Need A New Bible? Reflections on the Proposed Oxford Hebrew Bible; 176–187: Kilgallen, J.: Acts 28,28 – Why?; 188–202: Granerod, G.: Melchizedek in Hebrews 7; 203–223: Marulli, L.: A Letter of Recommendation? A Closer Look at Third John's "Rhetorical" Argumentation; 224–236: Kellenberger, E.: Gottes Doppelrolle in Ijob 16; 237–256: Ziegert, C.: Die großen Zahlen in Num 1 und 26: Forschungsüberblick und neuer Lösungsvorschlag.

Neues Testament

Doglio, Claudio / *Ghiberti,* Giuseppe / *Manicardi,* Ermenegildo: Rivisitare il Compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. Atti del VI Seminario biblico di Teologia del Libro 22 marzo 2005. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. – Milano: Glossa 2006. (XXXI) 283 S. (Biblica, 3), kt € 32,00 ISBN: 88–7105–206–4: 3–40: Manicardi, E.: Modelli sinottici di compimento delle Scritture: l'impeto kerygmatico di Marco e le riletture midrashiche di Matteo; 41–74: Tremolada, P.: „Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi" (Lc 24,44); 75–90: Ghiberti, G.: „La Scrittura – la Parola di Dio – non pùo essere annullata" (Gv 10,35). La Scrittura sacra nel vangelo Giovanneo; 91–120: Romanello, S.: „Christo ‚fine' della legge" (Rm 10,4). Ragioni di una comprensione dialettica delle Scritture d'Israele in Paolo; 121–182: Manzi, F.: „Dio, dopo aver parlato mediante i profeti, parlò mediante il Figlio" (Eb 1,1). Il compimento christologico dell'Antico Testamento nella Lettera agli Ebrei; 183–230: Doglio, C.: Il Libro dolce-amaro. L'Apocalisse assimila es metabolizza L'Antico Testamento; 231–260: Söding, T.: Il Canone Biblico. Storia e Teologia; 261–283: Vignolo, R.: Conclusioni.

Delorme, Jean: L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile I. – Paris/Montreal: Cerf 2007. 574 S., kt € 39,00 ISBN: 978–2–204–08583–0.

Fischer, Cédric: Les disciples dans l'évangile de Marc. Une grammaire théologique. – Paris: Gabalda 2007. 231 S. (Études Bibliques, Nouvelle Série, 57), kt € 40,00 ISBN 2–85021–180–X.

Kirchengeschichte

Weihbischof Josef Maria Reuß (1906–1985) zum 100. Geburtstag, hg. v. Peter Reifenberg / Annette Wiesheu. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2007. 216 S., kt € 12,80 ISBN: 978–3–934450–28–8.

Walter, Peter: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe. – Münster: Aschendorff 2008. 82 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–402–11086–7.

Friedrich Schneider. Ein Mainzer Kulturprälat (1836–1907), hg. v. Helmut Hinkel. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2008. 237 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–934450–34–9.

Madrigal, Santiago: Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier. – Madrid: San Pablo / Universidad Pontificia Comillas Publicaciones 2008. 334 S., brosch. € 20,00 ISBN: 978–8428–53259–4.

Philosophie

Tillich und Nietzsche, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler / Erdmann Sturm. – Wien: Lit 2008. 225 S. (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd 3/2007), kt € 19,90 ISBN: 978–3–8258–1077–1: 9–24: Schüßler, W.: Zur Gottesfrage in Nietzsches reszendenter Metaphysik; 25–34: Ledure, Y.: Nietzsche e Tillich. Vers une philosophie de l'existence; 35–50: Kleffmann, T.: Aufnahme des Dionysischen in die christliche Dogmatik. Evangelische Nietzsche-Rezeption der 20er Jahre am Beispiel Paul Tillichs; 51–60: Dreisbach, D. F.: Will to Power vs. Agape; 61–82: Danz, C.: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben." Nietzsche, Troeltsch und Tillich über Auswege aus der Krise des Historismus; 83–102: von Scheliha, A.: Luther und Nietzsche. Verborgene Kontinuitäten in der Sicht Paul Tillichs und Emanuel Hirschs; 103–120: Ristiniemi, J.: Democracy and the Ethical Self. Nietzsche and Tillich on Citizenship in Modern Society; 121–139: Figl, J.: Wiederkunftslehre und „Tod Gottes". Zur Bedeutung von Grundgedanken Nietzsches angesichts der neuen religiösen Situation; 141–173: Raatz, G.: Kulturwissenschaft oder Sinnlehre? Zur Genese von Paul Tillichs wissenschaftssystematischem Begriff der Theologie zwischen 1917 und 1923.

Dogmatik

Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte. Internationales Kolloquium zum 1650. Geburtstag Augustins vom 25. bis 27. November 2004 im Erbacher Hof zu Mainz, hg. v. Cornelius Mayer / Andreas E. J. Grote / Christof Müller. – Mainz: Franz Steiner Verlag 2007. 152 S. (Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 2007, 3), kt € 22,00 ISSN: 0002–2977: 25–40: Drecoll, V. H.: „Ungerechte Gnadenlehre" – Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluss auf seine Gnadenlehre; 41–72: Schindler, A.: „Rechtfertigung bei Augustinus und im reformatorischen Streit; 73–94: Lehmann, K. Kardinal: Augustinus als „Lehrer der Gnade" – Ein Blick auf Wirkung und Rezeption in der Gegenwart; 95–122: Lamberigts, M.: Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?; 123–146: Fischer, N.: Zur Gnadenlehre in Augustins Confessiones – Philosophische Überlegungen zu ihrer Problematik.

Dekker, Willem Maarten: De relationaliteit van God Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turettini en Eberhard Jüngel. – Zoetermeer: Boekencentrum 2008. 440 S., pb. € 32,50 ISBN: 978–90–239–2281–0.

L'invention chrétienne du péché, hg. v. Benoit Bourgine / Joseph Famarée / Paul Scolas. – Paris: Cerf 2008. 128 S., € 18,00 ISBN: 978–2–204–08531–1.

Fundamentaltheolgie

Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion, hg. v. Jan-Heiner Tück. – Ostfildern: Grünewald Verlag 2007. 200 S., geb. € 17,90 ISBN: 978–3–7867–2696–8: 13–20: Neusner, J.: Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs – auf der Suche nach theologischer Wahrheit; 21–30: Stuhlmacher, P.: Joseph Ratzingers Jesus-Buch – ein bedeutsamer Wegweiser; 31–56: Pesch, R.: „Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus". Anmerkungen zum Konstruktionspunkt des Jesus-Buches; 57–79: Söding, T.: Notwendige Geschichtswahrheiten. Ratzingers Hermeneutik und die exegetische Jesusforschung; 80–93: Buckenmaier, A.: Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zum „Gespräch" zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger; 94–103: Jüngel, E.: Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes; 104–128: Verweyen, H.: Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodologischen Ort des Jesus-Buches; 129–142: Striet, M.: Subtext Neuzeitkritik. Zur Jesus-Wahrnehmung Joseph Ratzingers; 143–154: Zaborowski, H.: „Historische Vernunft". Jesus von Nazareth – jenseits der Dialektik von „Kampf gegen die Geschichte" und „Auslieferung an die Geschichte"; 155–181: Tück, J.-H.: Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Das Jesus-Buch Joseph Ratzingers als Anti-These zu Adolf von Harnack.

Being the Church in the Midst of Empire. Trinitarian Reflections, hg. v. Karen L. Bloomquist. – Minneapolis: Lutheran University Press 2007. 284 S., $ 18,00 ISBN: 978–1–932688–33–7: 9–12: Bloomquist, K. L.: Preface „Theology in the Life of the Church"; 13–22: Bloomquist, K. L.: Introduction: Being the Church in the Midst of Empire; 25–42: Amjad-Ali, C.: Empire and Its Religious Legitimation: Betrayed by a Companion; 43–54: Nelson-Pallmeyer, J.: Faith and Empire: Some Biblical Perspectives; 55–67: Strehlow, W. R.: The Knot: Autobiographical Reflections on Citizenship; 71–90: Peterson, C. M.: The Church as Confessing Koinonia of the Spirit; 91–106: Philip, M.: The Space in Between Spaces: The Church as Prophetic Pest/Parasite; 109–124: Hoy, M.: Confession and Empire: How the Gospel is at Stake; 125–146: Hoffmeyer, J. F.: Desire in Consumer Culture: Trinitarian Transformations; 163–177: Jorgenson, A. G.: Mutuality, Kenosis and Spirited Hope in the Face of Empire; 181–192: Lugazia, F. K.: Empire's Export of Prosperity Theology: Its Impact on Africa; 193–206: Thompson, D. A.: The Cross, Friendship and Empire; 209–222: Swart, J. G. J.: An Ecclesiology of Belonging Through Otherness; 223–238: Simpson, G. M.: Ecclesial Communio, God's Publicity and Global Citizenship; 241–256: Deifelt, W.: Some

Fundamental Lutheran Problems with Fundamentalism; 257–281: Hansen, G.: Tolerance and Democracy Instead of Fundamentalism and Empire.

Honnefelder, Ludger: Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld. – Berlin: Berlin University Press 2007. 155 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–940432–10–0.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Rai, Bassem: Le pacte National libanais de 1943 et la genèse de l'identité et de la démogratie libanaises. – Laer: Oros Verlag 2007. 339 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 70), € 40,00 ISBN: 978–3–89375–215–7.

Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, hg. v. Wolfgang Palaver / Roman Siebenrock / Dietmar Regensburger. – Innsbruck: Innsbruck University Press 2008. 291 S. (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt, 2), pb. € 21,90 ISBN: 978–3–902571–59–5: 17–28: Kallscheuer, O.: Zwischen Empire und Diaspora. Acht Fragen zum religionspolitischen Ort Europas; 29–58: Scheffler, T.: Kränkung und Gewalt. Ehre und Blasphemie als Sicherheitsprobleme der Weltgesellschaft; 59–76: Manemann, J.: Monotheismus und Demokratie. Eine Standortbestimmung; 79–106: Angenendt, A.: Heiliger Krieg und heiliger Frieden; 107–126: Gerl-Falkovitz, H.-B.: Nicolaus Cusanus, De pace fidei (1454); 127–148: Auer, S.: Gewalt, Transzendenz und Vatergott. Patriarchatskritische Fragen zum „Anderl von Rinn", einer Ritualmordlegende aus der Retorte; 151–176: Palaver, W.: Im Zeichen des Opfers. Die apokalyptische Verschärfung der Weltlage als Folge des Monotheismus; 177–196: Oberprantacher, A.: Religiöser Eifer und „reinigende" Gewalt. Zur Dynamik kollektiver Passionen; 197–212: Siebenrock, R. A.: Allmacht und andere Mächte und Gewalten. Skizze eines systematisch-theologischen Projektes zum Verhältnis von Gott und politischem Diskurs in einer „postsäkularen" Zeit; 231–249: Prenner, K.: Legitimiert das Gottesbild des Korans Gewaltanwendung?; 253–256: Dörler, E.: Voraussetzungen und Stolpersteine für den interreligiösen Dialog. Eine Praxisbeobachtung aus christlicher Sicht in Österreich; 257–266: Aslan, E.: Gewalterfahrungen muslimischer Kinder und Stellung der Gewalt im islamischen Religionsunterricht (IRU); 267–287: Scharer, M.: Welchen Frieden schafft der Religionsunterricht? Schulische Gewalt und Friedensfähigkeit als Herausforderung des katholischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Moraltheologie

Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Abdullah Takım / Bülent Ucar. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 277 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), kt € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2186–6: 11–18: Schmid, H. / Mutulu, K.: Christen und Muslime in ethischer Verantwortung. Zur Einführung; 21–45: Baranzke, H.: Vor Gott – für die Geschöpfe. Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung; 46–51: Takim, A.: Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam. Eine Erwiderung auf Heike Baranzke; 52–72: Adanali, A. H.: Was wir tun können, aber nicht tun sollen. Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie; 73–80: Bechmann, U.: Verantwortung setzt die Anerkennung der Anderen als Andere voraus. Eine Erwiderung auf Ahmet Hadi Adanali; 83–97: Mohagheghi, H.: Partnerschaft; Familie und das Verhältnis der Generationen aus islamischer Sicht; 98–109: Krohn, W. / Von Scheliha, A.: Liebe als Kriterium von Partnerschaft, Ehe und Familie aus evangelischer Perspektive; 110–114: Öztürk, H.: Beobachterbericht; 117–128: Bogner, D.: Vom Glauben zur Politik – natürlicher Weg oder innere Verdrehung für Christen?; 129–145: Purnaqcheband, N.: Einige historische Vorüberlegungen zur politischen Ethik im Islam (7.–11. Jahrhundert); 146–150: Basol-Gürdal, A.: Beobachterbericht; 153–167: Frühbauer, J. J.: Freiheit in den Grenzen der Gerechtigkeit? Wirtschaftsethische Überlegungen aus der Sicht der Christlichen Sozialethik; 168–180: Bahadir, S. A.: Islamische Wirtschaftsethik – eine kritische Bestandsaufnahme; 181–186: Rappel, S.: Beobachterbericht; 189–202: Herberhold, M.: Individual- und sozialethische Aspekte der Biomedizin. Ein Beitrag aus christlicher Sicht; 211–214: Eich, T.: Beobachterbericht; 217–228: Al-Faruqi, M.: Islam, Christentum, Säkularismus: Haben sie gemeinsame Werte?; 229–248: Ucar, B.: Wie bringen die Religionen ihre ethische Botschaft in die gesellschaftliche Situation ein? Ein Beitrag aus muslimischer Sicht; 249–254: Dehn, U.: Die ethische Botschaft der Religionen zwischen sozialem Gewissen und gesellschaftlicher Integration. Ein Beitrag aus christlicher Sicht; 255–275: Renz, A. / Takim, A.: Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen.

Christliche Sozialethik

Einst Staatsaffäre – dann Privatsache – heute ein Politikum. Die Gretchenfrage der Religion, hg. v. Claude Ozankom. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 175 S. (Salzburger Theologische Studien, 30), kt € 17,90 ISBN: 978–3–7022–2806–4.

Theologie in Politik und Gesellschaft. hg. v. Alexander Filipovic / Konstantin Lindner / Hanspeter Schmitt. – Berlin: Lit 2006. 105 S. (Bamberger Theologisches Forum, 10), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–9934–9: 13–43: Zenger, E.: Gott und Gesellschaft. Zur politischen Provokation der Bibel; 45–65: Manemann, J.: Wozu Politische Theologie?; 67–81: Mertin, K.: In God we Trust. Religiöse Formeln in der Politik – Fluch oder Segen?; 83–94: Süssmuth, R.: Religion, Politik und Gesellschaft; 95–105: Ertl, H. / Roth, M. / Zintl, R.: Sich einmischen!? Wie lassen sich Glauben und Politik verbinden. Statements einer Podiumsdiskussion.

Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Wolfgang Palaver / Andreas Exenberger / Kristina Stöckl. – Innsbruck: Innsbruck University Press 2007. 445 S. (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt, 1), pb. € 24,50 ISBN: 978–3–902571–41–0: 23–39: Schwager, R.: Aufgeklärte Apokalyptik. Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung – Religion – Gewalt"; 43–66: Dietrich, W.: Wessen Frieden? Zur Frage nach der Transrationalität in der Friedensforschung; 67–84: Lohlker, R.: Islam und Gewalt; 85–108: Delgado, M.: Theologie und Volkssouveränität oder vom Nutzen der Theologie für die Politik; 109–134: Rebitsch, R.: Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei Hussiten und in der New Model Army; 135–164: Hartmann, S.: Globalisierung von Ausbeutung(ssystemen) im Kongo. Akteure und Beziehungen im Kontext „gewalttätigen Handelns"; 165–198: Exenberger, A.: Organisation des Hungers. Ein apokalyptischer Reiter im Lichte von Weltordnungs- und Globalisierungsprozessen; 199–228: Becker, J.: Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder. Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung; 229–249: Dupuy, J.-P.: Die Ethik der Technologien im Zeitalter der drohenden Apokalypse; 253–278: Assmann, A.: Gewalt und das kulturell Unbewusste. Eine Archäologie des Abendmahls; 279–320: Siebenrock, R. A. / Palaver, W. / Sandler, W.: Wandlung. Die christliche Eucharistiefeier als Transformation der „kotigen Wurzel unserer Kultur." Eine Antwort auf Aleida Assmann; 321–354: Guggenberger, W. / Palaver, W. / Sandler, W. / Steinmair-Pösel, P.: Ursprünge und Gewalt. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie matriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie; 355–390: Werlhof von, C.: Satanologie angesichts der Apokalypse. Wovon René Girard (nicht) spricht und was daraus folgt; 391–434: Hinterhuber, H.: Besessenheit und Exorzismus. Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema; 435–445: Siebenrock, R. A.: Zur Rede vom Bösen, Dämonen und dem Teufel in der Theologie. Eine theologische Orientierung zum Text von Hartmann Hinterhuber.

Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien, hg. v. Peter Hünermann / Joachim Schmiedl. – Berlin: Lit 2007. (III) 304 S. (Theologie Ost – West, 8), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8258–0489–3: 3–8: Hünermann, P.: Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien; 11–18: Weninger, M.: Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften; 19–22: Rolfes, H.: Nüchterne Bilanz und Anfragen; 23–36: Conway, E.: Die Einbeziehung der Theologien in die Universitäten; 37–52: Birmelé, A.: Die Trennung von Kirche und Staat und die Theologien; 53–72: Schmiedl, J.: Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der modernen staatlichen Ordnung; 73–78: Hoping, H.: Einspruch: Anmerkungen zur Ambivalenz der Aufklärung; 79–91: De Wall, H.: Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht zum Grundgesetz; 95–112: Siebenrock, R. A.: Glauben in Freiheit. Pluralismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils; 113–132: Schröder, W. M.: Religionen und Religionsrecht im demokratischen Leben der EU: Maßgaben im „Vertrag über eine Verfassung für Europa" (VVE); 133–142: Schäuble, W.: Gehört Religionspolitik zur europäischen „Staatsräson"?; 143–154: Grabus, N.: Die Herausforderungen im interreligiösen Dialog aus islamischer Sicht; 155–176: Homolka, W. / Bomhoff, H.: „Durch Wissen zum Glauben". Die Wissenschaft des Judentums im Kontext der modernen Rabbinenausbildung; 177–180: Talabardon, S.: (K)ein Abgesang auf die Wissenschaft des Judentums; 181–192: Larentzakis, G.: Die orthodoxen Fakultäten und theologischen Ausbildungsstätten in der Europäischen Union; 193–206: Bechina, F.: „Theologie dient zu nichts, wenn sie nicht dient." Vatikanische Wahrnehmungen und Szenarien zur Lage der konfessionellen Theologie; 207–220: Juhant, J.: Fehlentscheidungen muss man büßen; 221–222: Kattan, A. E.: Statement zum Vortrag von Prof. Janez Juhant; 223–228: Larcher, G.: Die Grazer Europäische, Ökumenische, Theologische Konsultation; 231–244: Mieth, D.: Die Herausforderungen für die theologischen Wissenschaften auf nationaler und europäischer Ebene; 245–256: Müller, K.: Nachdenken über Religion im Kreuzfeuer von Wissenschaft, politischem Interesse und theologischem Selbstverständnis; 257–260: Sander, H.-J.: Statement zum Vortrag von Klaus Müller.

Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz, hg. v. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood. – Mödling: Verlag St. Gabriel 2007. 224 S. (Vienna International Christan-Islamic Round Table, 4), kt € 13,80 ISBN: 978–3–85264–616–9.

Missionswissenschaft

Weisheit in Vielfalt / Sagesse dans la pluralité. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog / L'Afrique et l'Occident en dialogue. Festschrift für Bénézet Bujo, hg. v. Claudius Luterbacher-Maineri / Stephanie Lehr-Rosenberg. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2006. 286 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–7278–1560–7: 21–32: Afan, M. R.: Reconnaissance des cultures et dialogue interculturel (Anerkennung der Kulturen und interkultureller Dialog); 33–44: Siller, H. P.: Erneuter Anlauf zu einer interkulturellen Hermeneutik (Nouvel essai d'une herméneutique interculturelle); 45–62: Arens, E.: Gemeinschaftsdenken. Euro-amerikanische und afrikanische Zugänge (La penseé communautariste. Approches euro-américaines et afri-

caines); 63–86: Luterbacher-Maineri, C: Europa und Afrika im Dialog. Ein Versuch über Verantwortung (L'Europe et l'Afrique en dialogue – essai sur la responsabilité); 87–108: Ohlig, K.-H.: Religionswissenschaftliche Erwägungen zur inkulturierten schwarzafrikanischen Theologie (La théologie négro-africaine inculturée. Considérations du point de vue de la science des religions); 109–128: Soéde, N. Y.: Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence (Anthropologie und Ethik des „Lebens-Wesens". Afrikanisch-christlicher Zugang zur Existenz); 129–142: Mbiti, J. S.: Theologische Zusammenarbeit zwischen dem Norden und dem Süden: Realität, Traum oder Hoffnung? (Collaboration théologique entre le Sud et le Nord. Réalité, rêve ou espoir?); 143–152: Tshibangu Tshishiku, T.: Les grandes tâches théologiques après le Synode Africain (Die großen Aufgaben nach der Afrikanischen Synode); 153–168: Kayandakazi, L.: Le Sage vétérotestamentaire et le Sage burundais (umushingantahe) (Der Weise im Alten Testament und der Weise in der burundischen Tradition); 169–184: Ngoyi, A. T.: Famille africaine et mutations socio-culturelles. Hommage au Prof. Bénézet Bujo (Afrikanische Familie und sozio-kulturelle Veränderungen. Hommage an Prof. Bénézet Bujo); 185–206: Mitendo, H. N.: Vieillissement de la population africaine et problème social (Alterungsprozesse und ihre sozialen Probleme in Afrika); 207–222: Koller, F.: „Hexerei" und ihr europäisches Äquivalent (La sorcellerie et son équivalent européen); 223–240: Hoffmann, J.: Handlungsmächtig in Ohnmacht – eine Option gegen Ausbeutung (Etre capable d'agir dans l'impuissance. Une option contre l'exploitation); 241–256: Lehr-Rosenberg, S.: „Le feu dévore la brousse / mais pas les racines" (Ewe) – Etre chrétien en Afrique Noire sous le signe d'une rencontre de violence avec l'Europe („Feuer verschlingt das Gras / doch nicht die Wurzeln" (Ewe). Afrikanisches Christsein unter dem Vorzeichen der gewaltsamen Begegnung mit Europa); 257–266: Banga Bane, J.: Un regard d'eglise sur la situation de crise en Afrique des Grand Lacs (Die Krisensituation im Afrika der Großen Seen. Eine kirchliche Perspektive); 267–284: Sayer, J.: Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und Frieden (Coopération dans le développement de l'Eglise et de la Paix).

Fornet-Betancourt, Raúl: Interkulturalität in der Auseinandersetzung. – Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2007. 166 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 27), kt € 14,60 ISBN: 978–3–88939–8.

Identität – Integration, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verlag 2007. 117 S. (Akademie Völker und Kulturen. Vortragsreihe 2006/2007, 30), kt € 14,80 ISBN: 978–3–0549–4: 9–26: Gephart, W.: Narrative Identitäten. Wie Kollektive sich ihr Selbst erzählen; 27–38: Thoma, C.: Das Judentum zwischen Identitätsbewahrung und Integration; 39–56: Hutter, M.: Identität und Religion: Was bindet und trennt „deutsche" Buddhisten von „asiatischen" Buddhisten in Deutschland?; 57–84: Rödlach, A.: Kulturelle Identität: Zwischen Beharren und Wandel. Ethnologische Perspektiven; 85–100: Höhn, H.-J.: In allem eins? Christliche Identität im interreligiösen Dialog.

Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, hg. v. Joachim G. Piepke. – Nettetal: Steyler Verlag 2007. 207 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 56), kt € 25,00 ISBN: 978–3–8050–0544–9: 3–30: Quack, A.: Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden. Eine Einführung in die Thematik; 31–46: Marschall, W.: Kulturwandel: Elemente – Prozesse – Strukturen; 47–74: Berner, U.: Synkretismus – Begegnung der Religionen; 75–96: Lang, B.: Abgrenzung oder Öffnung? Kriegergeist oder Schreibergeist? Zwei Modelle des biblischen Israel; 97–112: Hock, K.: Afrikas traditionelle Religionen und der Islam; 113–178: Dedenbach-Salazar Sáenz, S.: Andine traditionelle Kulturen und das Christentum; 179–200: Schröter, S.: Adat und die katholische Mission auf Flores, Indonesien.

Liturgiewissenschaft

Das koptische Antiphonar. M 575 und P 11967, hg. v. Maria Cramer / Martin Krause. – Münster: Aschendorff 2008. 388 S. (JThF, 12), kt € 51,00 ISBN: 978–3–402–11018–8.

Ubbiali, Sergio: Il Sacramento Cristiano sul simbolo rituale Leitourgía: theological section. – Assisi: Citadelle 2008. 235 S., kt € 19,50 ISBN: 978–88–308–0928–4.

Kirchenrecht

Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa. – Münster: Aschendorff 2007. (X) 257 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 40), kt € 36,80 ISBN: 978–3–402–04371–4: 5–26: Durand, J.-P.: Das französische Trennungsgesetz von 1905 und seine Folgen; 13–26: McClean, D.: Kirche und Staat im Vereinigten Königreich; 41–80: Mückl, S.: Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland; 109–124: Juros, H.: Derzeitige Beziehungen von Staat und Kirche in Polen; 127–145: Roca, M. J.: Über die gegenwärtigen Beziehungen von Staat und Kirche in Spanien; 151–155: Schanda, B.: Staat und Kirche in Ungarn; 157–171: Antoniou, T.: Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Griechenland; 189–190: Genn, F.: Schlusswort.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Wolfgang Baum, Helmholtzstr. 10, D-01069 Dresden
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg i. Br.
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, D-22609 Hamburg
Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin
Dr. Stefan Böntert, Universitätsstr. 150, GA 6/147, D-44801 Bochum
Prof. Dr. Michael von Brück, Ludwigstr. 31/II, D-80539 München
Prof. Dr. Albert Franz, Helmholtzstr. 10, D-01069 Dresden
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München
Prof. Dr. Walter Groß, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda
Susanne Hegger, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum
Dr. Christian Heller, Käthe-Kollwitz-Str. 9, D-59348 Lüdinghausen
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin
Dr. Michael Kappes, Domplatz 27, D-48143 Münster
Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, D-33824 Werther
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
Dr. Siegfried Kleymann, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster
Dr. Jutta Koslowski, Engelenweg 68, D-47608 Geldern
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena
Prof. Dr. Wolfgang Müller, Postfach 7763, CH-6000 Luzern 7
Sr. Dr. Michaela Puzicha OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8-10, D-48149 Münster
Prof. Dr. Dr. h.c. Horst Schwebel, Schuhmarkt 3, D-35037 Marburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn
Matthias Vonarburg, Postfach 7455, CH-6000 Luzern 7
Dr. Margit Wasmaier-Sailer, Johannisstr. 1–4, D-48143 Münster
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München
Dr. Stephan Winter, Postfach 13 80, D-49003 Osnabrück
Prof. em. Dr. Hans Zirker, Blumenstraße 29, D-41564 Kaarst

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Felix Krause, Doris Kreutzmann, 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 2009
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

© 2009 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



Johannes J. Frühbauer
Michael Hörter
Anna Noweck (Hgg.)

Freiheit – Sicherheit – Risiko

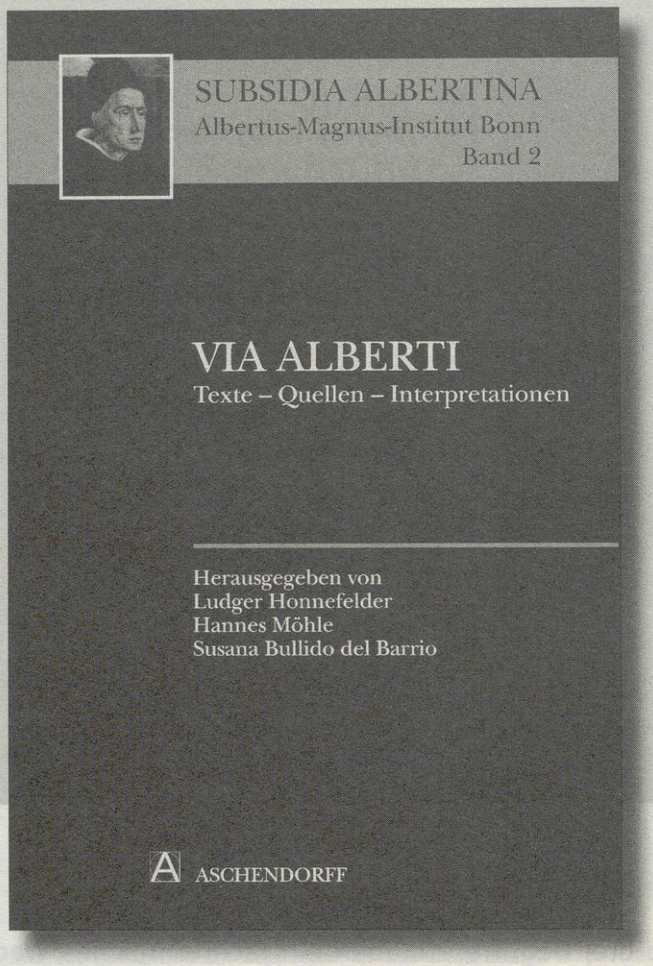
Christliche Sozialethik
vor neuen Herausforderungen

2009, 223 Seiten, kart. 24,80 € /
sFr 43,50. ISBN 978-3-402-10632-7
Forum Sozialethik, Band 6

Freiheit – Sicherheit – Risiko. Diese drei Begriffe erlauben ein facettenreiches Wechselspiel an Zuordnungen und lassen sich auf eine ganze Reihe sozialethischer Kontexte beziehen. Neben ihrer begrifflichen und ideengeschichtlichen Grundlegung steht im Zentrum dieses Tagungsbandes die kontextuelle Ausformung von *Freiheit – Sicherheit – Risiko* in den Bereichen der politischen Ethik, der Medizinethik und der Wirtschaftsethik. Die Beiträge geben Einblick in die Bandbreite der gesellschaftlichen Fragen, die heute mit der brisanten Diskussion um Freiheit – Sicherheit – Risiko verbunden sind und als solche Thema der Christlichen Sozialethik sein müssen.

„Mit den Begriffen *Freiheit, Sicherheit und Risiko* nimmt das Forum Sozialethik Schlagworte in den Blick, denen nahezu täglich – in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen und Lebensbereichen – die gesellschaftliche und politische Aufmerksamkeit gilt. (...) Die Beiträge dieses Bandes (...) leisten nicht nur eine Sichtung aktueller Problemlagen, sondern wagen sich mitunter auch in den Bereich normativer Orientierung vor. Sie lassen sich daher als wichtige Impulse für die jeweils einschlägigen Diskurse lesen."
Erzbischof Dr. Reinhard Marx

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Ludger Honnefelder
Hannes Möhle
Susana Bullido del Barrio

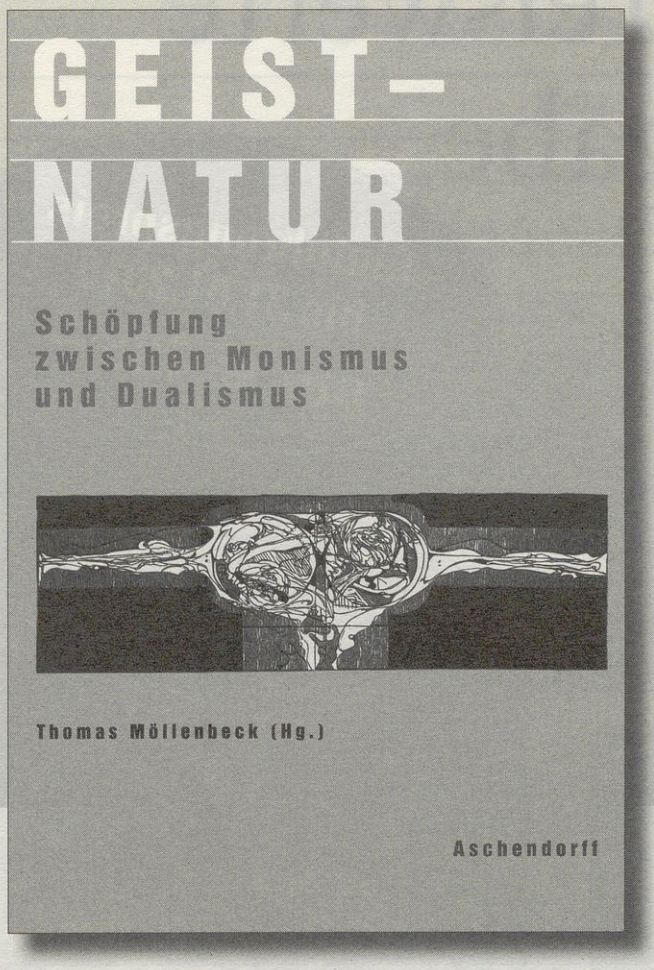
VIA ALBERTI

Texte – Quellen – Interpretationen

2009, 608 Seiten, kart. 72,– € /
sFr 121,–. ISBN 978-3-402-11715-6
Subsidia Albertina, Band 2

Der vorliegende Band dokumentiert mit seinen Beiträgen einen weiteren Schritt in der Forschung zum Werk Alberts des Großen. Mit jedem Schritt im Fortgang der Edition seiner Werke und mit jeder Studie zu den gesicherten und aus ihren Quellen sichtbar gemachten Texten gewinnt die Bedeutung Alberts für die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens an Tiefenschärfe.
Wie wenige andere der großen Theologen und Philosophen hat sich Albert einer Scheidelinie gegenüber gesehen. Welchen Weg Albert in Antwort auf diese Herausforderung einschlägt – man könnte ihn die Via Alberti nennen – ist geradezu minutiös an seinen Werken ablesbar: Er besteht zum einen darin, das neue Gedankengut intensiv zu studieren. Zum anderen besteht sein Weg darin, die Auseinandersetzung mit den neuen Lehren zu suchen, sie nicht nur zu kommentieren und selektiv zum Bekannten hinzuzufügen, sondern sie kritisch einzuordnen und ihre inhaltlichen und formalen Strukturelemente für eine zu suchende neue wissenschaftliche Weltdeutung fruchtbar zu machen, einer Weltdeutung, die die problematischen Engführungen der rezipierten Weltsicht sprengt und zugleich deren wichtige Einsichten aufgreift und nutzt.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Thomas Möllenbeck (Hg.)

GEIST – NATUR

Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus

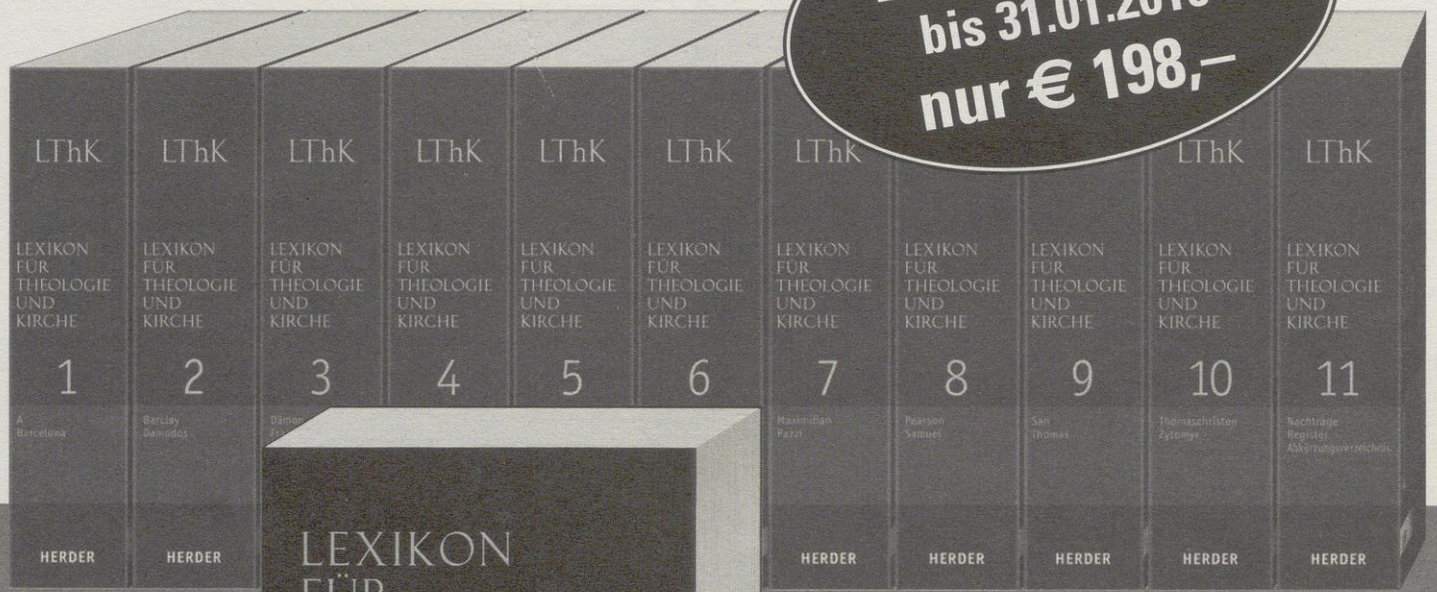
2009, 236 Seiten, kart. 19,80 € / sFr 34,80. ISBN 978-3-402-12807-7

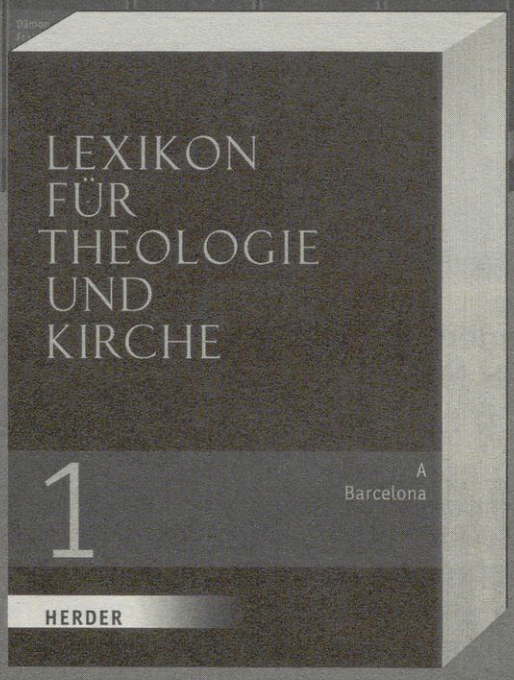
„Warum ist Denken, eine Absonderung des Gehirns, mehr verwunderlich als Schwerkraft, eine Eigenschaft der Materie?“
Charles Darwin rührt mit dieser Frage an ein altes Problem, das unter neuem Namen immer wieder auftaucht:
Wie ist der Geist des Menschen zu denken? Als intelligente Freiheit, die in Materie eingelassen und leibhaft verfasst ist? Oder ist Geist ein Trick der Natur und Freiheit, wie manche Neurowissenschaftler nahelegen, eine bloße Illusion?
Der vorliegende Band bietet interdisziplinäre Zugänge: Physiker räumen vermeintlich naturwissenschaftliche Hindernisse aus dem Weg und kritisieren einen Naturalismus, der oft – unaufgeklärt – die öffentliche Diskussion bestimmt. Philosophen legen Engführungen offen, die in einen unhaltbaren Dualismus von Geist und Natur oder eine monistische Verschmelzung der beiden Größen führen. Theologen fragen im Kontext der christlichen Glaubenslehre danach, unter welchen Voraussetzungen der Evolutionsgedanke das Verhältnis von unendlichem Geist und geschaffener Freiheit aufklären kann.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Einmalig preiswerte Sonderausgabe

Einführungspreis bis 31.01.2010 nur € 198,–





Lexikon für Theologie und Kirche
3. Auflage
Sonderausgabe der 11 Bände in Paperback
Herausgegeben von Walter Kasper mit
Konrad Baumgartner, Horst Bürkle,
Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff
und Peter Walter
Format der Bände je 14,8 x 21,0
Insgesamt 8.292 Seiten
Einführungspreis bis 31.01.2010:
€ 198,– /SFr 315.– /€[A] 204,–
Ab 01.02.2010: € 248,– /SFr 315.– /€[A] 255,–
ISBN 978-3-451-22100-2

Eine großartige Summe theologischer Forschung –
das unübertroffene Standardwerk

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de

Theol

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

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

Nummer 6 | 2009 | 105. Jahrgang

Abstieg ins Tal von Elah – Kompetenz, Kanon und religiöse Bildung (Clauß Peter Sajak) . . . . . Sp. 441

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 453

Gillmayr-Bucher, Susanne / Meurer, Thomas / Rahner, Johanna / Söding, Thomas / Weihs, Alexander: Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Matthias Blum)

Blanco Wißmann, Felipe: „Er tat das Rechte …". Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 (Jakob Wöhrle)

Haarmann, Volker: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (Ulrich Berges)

Holtz, Gudrun: Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus (Michael Tilly)

Wolter, Michael: Das Lukasevangelium (Rainer Dillmann)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 461

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden, Band 2: Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Peter Dinzelbacher (Hubertus Lutterbach)

Jung, Martin H.: Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler (Volker Leppin)

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien (Hans-Christian Maner)

de Marchi, Giuseppe: Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi, 13), Roma 1957: Ristampa anastatica

Filipazzi, Antonio G.: Rappresentanze e Rappresentanti Pontifici dalla seconda metà del XX secolo (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 467

What is "Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding, hg. v. Mikołaj Olszewski (Klaus Unterburger)

Tück, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin (Karl-Heinz Menke)

Krienke, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini (Markus Lersch)

Krienke, Markus: Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis (Markus Lersch)

Christophersen, Alf: Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik (Erdmann Sturm)

Laube, Martin: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs (Christian Polke)

Pilosophie . . . . . Sp. 482

Schaeffler, Richard: Philosophische Einübung in die Theologie – Studienausgabe (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 2004)
1. Bd: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre
2. Bd: Philosophische Einübung in die Gotteslehre
3. Bd: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie (Eberhard Tiefensee)

Hindrichs, Gunnar: Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik (Kurt Appel)

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Julian Nida-Rümelin / Elif Özmen (Michael Groneberg)

Girard, René / Vattimo, Gianni: Christentum und Relativismus, hg. v. Pierpaolo Antonello, übers. v. Christine Boesten-Stengel (Simone Furlani)

Kühnlein, Michael: Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor (Christian Polke)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 492

Knapp, Markus: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie (Florian Bruckmann)

„Jesus von Nazareth" in der wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. Hermann Häring (Detlev Dormeyer)

Thiele, Martin H.: Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel (Gotthard Fuchs)

Dogmatik . . . . . Sp. 499

Schulze, Markus: Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Herbert Vorgrimler)

Fungula Kwilu, Frédéric: Präexistenz Christi. Zur aktuellen Bedeutung einer christologischen Grundmetapher im Licht der Strukturontologie (Karl-Heinz Menke)

Lorenz, Dominik: Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive (Markus Lersch)

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen Sp. 504

Oberdorfer, Bernd: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems

Gemeinhardt, Peter: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Stephanie van de Loo / Thomas Bremer)

Dörr, Elfriede: Lernort Weltgebetstag. Zugänge zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag der Frauen (Jutta Koslowski)

Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph Auffahrt / Hans G. Kippenberg / Axel Michaels (Christoph Elsas)

Michael, Robert: A History of Catholic Antisemitism. The Dark Side of the Church (Rainer Kampling)

Ethik / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 512

Ernst, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung (Herbert Schlögel)

Römelt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. 1 Grundlagen (Gerhard Stanke)

Handbuch der katholischen Soziallehre, hg. v. Anton Rauscher (Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle) (Christoph Goldt)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 517

Demel, Sabine: Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats (Thomas Schüller)

Martínez Sistach, Lluís: Die Vereine von Gläubigen (Thomas Schüller)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 523

Bibliographie . . . . . Sp. 525

Abstieg ins Tal von Elah[1] – Kompetenz, Kanon und religiöse Bildung

von Clauß Peter Sajak

1. Einstieg: Eine erste Bestimmung des Bildungsbegriffs

„Aufwachen, die Bildung ruft", mahnte die Frankfurter Allgemeine Zeitung mit ironischem Unterton zum Jahresbeginn auf ihrer Titelseite und sie fuhr fort: „Wenn die Konjunktur schlapp macht, blüht die Bildung auf – jedenfalls in politischen Reden."[2] Und tatsächlich ist in der Diskussion um die konjunkturpolitischen Maßnahmen gegen die Folgen der Weltwirtschaftskrise ganz unerwartet die Bildung in den Fokus der Politik geraten, sodass nun das Geld des Steuerzahlers in die Bildung investiert werden soll – freilich um den heimischen Mittelstand zu fördern und damit Arbeitsplätze zu sichern. Gegen eine solche und andere ökonomische Funktionalisierungen von Bildung wendet sich in eben jenem Zeitungsartikel der Frankfurter Allgemeinen Zeitung der Wissenschaftsjournalist Jürgen Kaube. Allerdings gewinnt man bei der Lektüre seines Essays eher den Eindruck, Adorno, Horkheimer oder Heydorn zu lesen, wenn Kaube etwa mahnt: Bildung ist „weniger das Vermögen mitzumachen, als

[1] Überarbeitete Druckfassung meiner Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster am 14. Januar 2009. Für hilfreiche Hinweise danke ich Günter Lange, Thomas Lentes, Ann-Kathrin Muth, Wilhelm Wittenbruch und Bernd Trocholepczy.

[2] Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. Januar 2009, 1.

ZID

dasjenige einen Schritt zurückzutreten".[3] Denn mit dieser kurzen – vielleicht etwas unterkomplexen, aber doch pointierten – Definition markiert Kaube genau die Anschlussstelle zwischen der idealistischen Bildungsidee des Bürgertums und dem Bildungsbegriff der Frankfurter Schule: War bei Wilhelm von Humboldt Bildung noch geleitet von der Idee individueller Selbstkonstitution und Entfaltung, so postulierte die Frankfurter Schule – exemplarisch bei Theodor W. Adorno –, geprägt durch den Zivilisationsbruch im 20. Jh., eine Bildung, deren Kern die „Kraft zur Differenz, zur Unterscheidung und Entschiedenheit, die im Widerstand reift"[4], ausmacht. Analog zu diesem kritischen Bildungsbegriff formuliert Jürgen Kaube weiter: Bildung heißt „sich gegenüber seiner Umwelt eigensinnig zu verhalten, um Schwierigkeiten und Möglichkeiten zu sehen, die anderen nicht auffallen".[5] Verbunden wird dieser Bildungsbegriff mit einer ausführlichen Polemik gegen alle Reformen, die mit den italienischen Namen PISA und Bologna verbunden sind, und v. a. natürlich mit einer ausführlichen Kritik des Kompetenzbegriffs: „Das Wort Kompetenz hieß früher einmal Zuständigkeit, ist aber inzwischen als betriebswirtschaftlich-erziehungswissenschaftlicher Doppelbalg zum geschwollenen Ersatzbegriff für ‚Können' geworden. In der Folge gibt es nichts mehr, wozu man nicht mehr kompetent gemacht werden kann."[6]

Auch wenn Kaubes Polemik gegen den Kompetenzbegriff in ihrer Pauschalität natürlich zu kurz greift – wie übrigens auch manche fachliche Kritik in der geisteswissenschaftlich orientierten Pädagogik[7] –, so scheint doch die oben zitierte Definition recht hilfreich: *Bildung zielt auf das Vermögen, einen Schritt zurückzutreten und sich in Differenz zu setzen.* Was aber bedeutet dann *religiöse* Bildung?

Der Bildungswissenschaftler Jürgen Baumert hat im Kontext der PISA-Studie vier „Modi der Weltbegegnung" identifiziert, welche als grundlegende Wirklichkeitszugänge die Voraussetzung individueller Bildung darstellen und die jeweils eigenständig wie unersetzbar sind: die kognitiv-instrumentelle (Mathematik, Naturwissenschaften), die moralisch-evaluative (Geschichte, Wirtschaft, Sozialkunde/Politik, Recht), die ästhetisch-expressive (Sprache, Literatur, Kunst, Musik) und die konstitutive Rationalität (Religion, Philosophie).[8] Konstitutiv ist diese Rationalität, weil sie Grundkategorien (z. B. Gott) sowie Erklärungs- bzw. Deutungsmuster (z. B. Schöpfung) liefert, mit denen der Mensch über die Totalität von Wirklichkeit reflektieren und sich selbst mit dieser produktiv auseinandersetzen kann. In diesem Referenzrahmen formuliert, zielt *religiöse Bildung auf das Vermögen, das Ganze von Wirklichkeit in den Blick zu nehmen und sich dann zu diesem Ganzen in ein Verhältnis zu setzen.*

Im Folgenden soll an einem Beispiel geprüft werden, inwieweit diese Definition religiöser Bildung auf religiöse Prozesse anwendbar und damit praxistauglich ist. Im Anschluss daran wird dieser Bildungsbegriff in die fachwissenschaftliche Debatte um den Begriff der religiösen Bildung eingetragen und verortet. Schließlich muss in einem dritten Schritt gefragt werden, wie dieser Bildungsbegriff in die inzwischen maßgeblich durch die empirische Bildungsforschung geprägte Debatte um Problemlösefähigkeit und Nachhaltigkeit, in die Diskussion um Kompetenz und Kanon hineinpasst und in welchem Maße er in diesem Kontext überhaupt hilfreich ist.

2. Abstieg: Hinunter ins Tal von Elah

Wer Bildung ermöglichen will, wer andere bilden will, der muss hinabsteigen: zu dem oder der, die sich bilden lassen will oder soll, hinunter in Kinderzimmer, Jugendkeller, Klassenzimmer oder Hörsäle. Wie so vieles finden wir auch dieses Motiv bereits bei Platon: Wer die Menschen befähigen will, sich aufzurichten, aufzusteigen und die ganze Wirklichkeit zu sehen, der muss hinunter in die Dunkelheit der Höhle.[9]

Von der Dunkelheit spricht auch das folgende Beispiel, an dem der oben gewonnene Bildungsbegriff angewendet werden soll. Es stammt aus dem Film „In the Valley of Elah"[10], mit dem der amerikanische Regisseur Paul Haggis ein erschütterndes Antikriegsdrama inszeniert hat, das ohne eine einzige Kampf- oder Gefechtsszene den Schrecken des Irakkriegs allein dadurch sichtbar werden lässt, dass es die seelischen Verwüstungen von heimgekehrten amerikanischen Soldaten zeigt.

Tommy Lee Jones ist in diesem Film Hank Deerfield, ein feiner, überaus korrekter Militärveteran, der selbst für sein Land in Vietnam gekämpft hat, der seinen ältesten Sohn im ersten Irakkrieg verloren hat und der nun erfahren muss, dass sein zweiter Sohn kurz nach seiner Rückkehr aus dem zweiten Irakkrieg in Fort Rudd, seiner Heimatgarnison, ermordet worden ist. Um den Fall aufzuklären und seinen toten Sohn heimzuholen, fährt Hank hinunter nach New Mexiko und lernt dort die junge, engagierte Polizistin Emily Sanders kennen – gespielt von Charlize Theron –, die als alleinerziehende Mutter in der Männerwelt der Polizei tagtäglich ihren eigenen Kampf führen muss. In ihrer empathischen Art nimmt sich Emily bald schon des verzweifelten Vaters an und beginnt, mit diesem gemeinsam den mysteriösen Tod des Sohns aufzuklären. Dabei lädt sie ihn zum Abendessen nach Hause ein, sodass Hank Emilys sechsjährigen Sohn David kennenlernt. Anschließend bietet sich Hank an, David eine Gutenachtgeschichte vorzulesen, allerdings legt er das Buch mit den Monstergeschichten, aus dem Emily David sonst vorliest, rasch weg. Er erzählt David stattdessen eine Geschichte aus der Bibel:

Hank: Weißt du, wo dein Name herkommt?
David: Von meiner Mutter.
Hank: Nein, ursprünglich. Da gab's einen König David, aber das hat sie dir nicht gesagt? Hätte ich mir denken können.
Also zwei große Armeen standen sich gegenüber, die Israeliten und die Philister – und zwar oben auf den Bergen. Zwischen denen gab's das Tal Elah irgendwo in Palästina. Weißt du, wo das ist?
David: Nein.
Hank: Das macht nichts. Aber weiter: Die Philister hatten einen tollen Kämpfer, einen großen Riesen namens Goliath.
David: Wirklich? Ich kenne einen Roboter namens Goliath.
Hank: Das ist ein anderer Typ. Also, an jedem Tag, vierzig Tage lang, ging Goliath von der einen Seite ins Tal hinab, um einen der Gegner herauszufordern, aber niemand wollte kämpfen. All' die mutigsten und stärksten Krieger des Königs hatten Angst vor ihm.
David: Aber die hätten ihn doch erschießen können.
Hank: Sie hatten keine Schusswaffen. Sie hatten Pfeile – es gab aber auch Kampfregeln: Keiner hätte auf jemanden geschossen, der mit dem Schwert kämpfen wollte. So war das damals. – Eines Tages kam ein Junge, er war kaum größer als du. Er kam und brachte den Israeliten Brot. Er sagte zum König: Ich kämpfe gegen Goliath.
David: Nein! Das glaube ich nicht!
Hank: Das ist eine wahre Geschichte! Der König steckte David in seine eigene Rüstung, aber die Rüstung ist viel zu groß und viel zu schwer. Und David legt sie ab, schaut zu Boden und findet fünf glatte Steine im Sand, ungefähr so groß. Und dann geht er hinaus ins Tal mit seiner Steinschleuder in der Hand. Goliath kommt angelaufen, er stößt einen furchtbaren Schrei aus und David schleudert einen Stein auf ihn. Er trifft ihn mitten auf die Stirn, zertrümmert seinen Schädel und Goliath fällt zu Boden: tot.
David: Er hat ihn erschossen.
Hank: Mit einem Stein, das ist nicht dasselbe!
David: Phhh …
Hank: Und wie hat er ihn besiegt?
David: Wie denn?
Hank: Erst einmal hat David gegen seine eigene Angst kämpfen müssen. Er besiegte sie und so besiegte er Goliath. Als Goliath gerannt kam, ist David einfach stehengeblieben und hat gezielt und gewartet. – Weißt du, wie viel Mut dazu gehört? Nur ein paar Schritte weiter und Goliath hätte ihn zerquetscht! Aber dann schoss er den Stein ab.
Tja, so kämpft man gegen Monster: Die lässt man ganz nah' herankommen, dann schaut man ihnen in die Augen und macht sie fertig.
[– längere Pause –]
David: Haben Sie auf viele Monster geschossen?
Hank: *[gepresst]* Ja.
David: Und gewonnen?
Hank: Wenn nicht, hätten sie mich erledigt, oder *[beide lachen gequält].*

[3] Jürgen Kaube, *Bestanden? Aber wir haben doch gar nichts gelernt*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. Januar 2009, 29.
[4] Klaus Pongratz, Art. *Bildung*, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd 1, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 192–198, 197.
[5] Kaube 2009 [Anm. 3].
[6] Ebd.
[7] Vgl. exemplarisch die Artikel von Jochen Krautz und Klaus Pongratz im Themenheft *Kompetenz*, in: Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 3 (2007), 211–227.
[8] Jürgen Baumert, *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich*, in: Nelson Killius / Jürgen Kluge / Linda Reisch (Hg.), Die Zukunft der Bildung, Frankfurt a. M. 2002, 100–150, 106f.
[9] Vgl. das sogenannte „Höhlengleichnis" in Platons Dialog „Der Staat", Buch VII, 514a–521a. „Darum muss nun jeder der Reihe nach in die Behausung der anderen hinabsteigen und sich daran gewöhnen, das Dunkle zu betrachten. Denn seid ihr einmal daran gewöhnt, so werdet ihr tausendmal besser sehen als die Bewohner dort und werdet erkennen, was alle die Bilder sind und wovon die Bilder sind, weil ihr das Schöne und Gerechte und Gute, die Wahrheit geschaut habt." (520c).
[10] *In the Valley of Elah*, USA 2008, Regie: Paul Haggis, Darsteller: Tommy Lee Jones, Susan Sarandon, Charlize Theron u. a.

David: Ja.
Hank: Tja, das war's: Gute Nacht.
David: Gute Nacht.
Hank: *[zieht die Kinderzimmertür zu]*
Emily: Äh, David schläft gern bei offener Tür.
Hank: Das macht ihm nichts.
David: *[nach einigen Sekunden]* Tür!!
[Mutter öffnet die Tür wie sonst]
David: Nicht so weit!

Es ist offensichtlich, dass sich in dieser kurzen Sequenz des Films ein exemplarisches Moment religiöser Bildung finden lässt, das einlädt, etwas genauer hinzuschauen: Was kann man von Emily, Hank und David über religiöse Bildung lernen?

Religiöse Bildung ist ein Prozess, der sowohl Elemente von Erziehung und Sozialisation wie auch von Lehren und Lernen integriert. Hierzu gehören Menschen, die Bildung dadurch ermöglichen, dass sie Arrangements für Bildung schaffen und selber als Arrangeure (i. e. Lehrende, Moderatoren, Vorbilder, Zeugen) den Vorgang begleiten. Den Prozess selbst durchläuft ein Mensch, der durch diesen eine Entwicklung erfährt, die ihn mehr Person sein und mehr zum Subjekt werden lässt als vor diesem Geschehen. Zum Prozess selbst gehört schließlich ein Gegenstand der Bildung, ein Inhalt, der zur Auseinandersetzung einlädt und damit zur Entwicklung des Subjekts beiträgt. Diese Elemente gilt es genauer zu betrachten.

2.1. Die Bildenden

Hank und Emily – beide tragen zur religiösen Bildung von David bei, freilich in ganz unterschiedlicher Weise. Und das hängt natürlich mit ihrer eigenen, ganz verschiedenen religiösen Bildung zusammen: Kann man Emily als religiös gebildet bezeichnen? Das Tal von Elah ist ihr sicher kein Begriff und sie weiß auch nicht, dass dieses Tal bei Luther „Eichgrund" bzw. in der Einheitsübersetzung „Terebinthental" heißt und dass sich die Geschichte von David und Goliath im 1. Buch Samuel 17,1–58 findet. Auf religiöse Rituale wie das Tisch- oder Abendgebet legt sie offensichtlich auch keinen Wert, stattdessen liest sie ihrem Sohn abends am Bett Monstergeschichten vor. Auf der anderen Seite erscheint sie nicht nur in dieser Szene als liebevolle und fürsorgliche Mutter, für die ihr Sohn trotz der vielfältigen Belastungen als alleinerziehende, berufstätige Frau immer die erste Priorität hat. Und: Wer den ganzen Film kennt, der weiß, dass Emily eine große Seele ist, die für Gerechtigkeit kämpft und die sich um die Schwachen und Ausgeschlossenen sorgt – nicht zuletzt deshalb kümmert sie sich ja auch um Hank, der allen anderen Polizisten gleichgültig ist: Ist das nicht auch eine Form religiöser Bildung?

Hank dagegen entspricht sicher eher den gängigen Vorstellungen von einem religiös gebildeten Menschen: Er pflegt Gebet und Ritual, er kennt die Bibel und legt Wert darauf, statt Monstern Helden und Heilige ins Kinderzimmer einzuführen. Man kann sich vorstellen, wie Hank seine beiden Söhne erzogen hat. Allein eine Kleinigkeit stört den Zuschauer: David und Goliath hält er für eine „wahre" Geschichte. Und es ist klar, Hank versteht unter „wahr" nicht den Wahrheitsbegriff, der in Religionsunterricht und Theologiestudium den Schülerinnen und Schülern wie auch den Studentinnen und Studenten in der Auseinandersetzung mit der Bibel nahegebracht wird: wahr nämlich in dem Sinne, dass es sich hier um eine existentielle Wahrheit handelt, etwa wie: In der Geschichte kommt zum Ausdruck, dass die Israeliten sich als kleines Volk gegen das mächtige Volk der Philister durchgesetzt haben. Nein: Hank versteht diese Geschichte historisch. Für ihn als konservativen und bibeltreuen Südstaatler hat sich diese Geschichte so vor 3000 Jahren ereignet, deshalb ist sie wahr! Lässt sich das heute noch als religiös gebildet qualifizieren? Entsprechend den Standards religiöser Bildung in Schule und Hochschule sicher nicht.[11]

2.2. Der Zu-Bildende bzw. Sich-Bildende

David bedarf religiöser Bildung, er befindet sich in einer Not. Auch dieses Moment ist exemplarisch: Wer die Abgründigkeit von Wirklichkeit erlebt, der vermag sich wahrscheinlich in besonderer Weise für religiöse Bildung zu öffnen. Und die Erfahrung von Alleinsein und Dunkelheit kann für ein Kind durchaus zu Not und Bedrohung werden: „Vielleicht kennen Sie irgendwelche Geschichten?" fragt David Hank, als der etwas ratlos an seinem Bett sitzt. Es ist die höflich formulierte Bitte eines wohlerzogenen Kindes, das eigentlich sagen will: „Du, bitte erzähl mir eine Geschichte, die mir Mut macht!" Indem Hank im Folgenden nun von David und Goliath erzählt, liefert er David eine Folie, in der dieser durch einen Akt der Spiegelung seine eigene Angst bewältigen kann. So wie David dem Goliath mutig gegenübertritt, ihm in die Augen schaut und dann den Kampf aufnimmt, um ihn zu töten, so kann nun auch David die Monster der Dunkelheit „ganz dicht ranlassen", ihnen „tief in die Augen schauen" und sie schließlich „fertigmachen" – wie Hank es formuliert.[12] Am Ende der Geschichte ist David zwar noch nicht in der Lage, die Finsternis ganz auszuhalten, aber er kann schon mehr Dunkelheit ertragen. Die Auseinandersetzung mit dem Ganzen von Wirklichkeit, mit Bedrohung, Angst, Kampf und Tod gelingt nach diesem Bildungsgeschehen ein kleines Stückchen besser als bisher: Die Tür kann ein bisschen mehr geschlossen werden als vorher.[13]

2.3. Der Bildungsgegenstand

Religiöse Bildung findet eben nicht an Monster- oder Horrorgeschichten statt: Diese scheinen die Angstbewältigung Davids ja bisher eben nicht gefördert zu haben. Auch die allein affirmative, fürsorgliche Förderung der Mutter reicht nicht aus, um David stark zu machen für die Widrigkeiten des Lebens. Komplementär bedarf es einer Intervention, wie Hank sie vornimmt: Er fordert David geradezu kämpferisch-konfliktbejahend heraus: In der alttestamentlichen Geschichte von David und Goliath konfrontiert er David – und wir dürfen sicher auch sagen: sich selbst – mit einer elementaren Wahrheit, die dieser nun sich anverwandeln kann und durch die er seine elementaren Nöte, Zweifel und Unsicherheiten besser bewältigen lernt. David, der Gottes Segen und Sendung auf sich weiß, kann seine Angst besiegen und sich dem Kampf mit dem scheinbar übermächtigen Gegner stellen. Der kanonische Text religiöser Überlieferung wird so in glücklicher Weise zu einer lebensbedeutsamen Geschichte, die Bildung ermöglicht. Das hat auch etwas mit Zumutung und Zutrauen zu tun, die jedem Bildungsgeschehen inne sind.

Zusammengefasst: Im vorliegenden Beispiel erschließt sich David durch seine kompetente Auseinandersetzung mit einem klassischen Text der Bibel eine elementare Wahrheit, die ihn von nun an besser und produktiver mit der Wirklichkeit umgehen lässt: Man muss die Angst erkennen und akzeptieren, um sie dann auch besiegen zu können. In diesem Sinne illustriert unser Beispiel den eingeführten Bildungsbegriff.

3. Aufstieg: Religiöse Bildung im Kontext der Begriffsgeschichte von Bildung

Heinz-Elmar Tenorth hat im jüngst erschienenen Lexikon Pädagogik vier Thematisierungsweisen des Bildungsbegriffs unterschieden: Bildung als Selbstkonstruktion von Menschen, Bildung als gesellschaftliche Organisation des Lehrens und Lernens, Bildung als Selbstthematisierung von Gesellschaft und Bildung als kategoriale Orientierung für die Humanwissenschaften.[14] Gerade die ersten beiden Thematisierungsweisen – Bildung als Selbstkonstruktion von Menschen und Bildung als gesellschaftliche Organisation des Lehrens und Lernens – scheinen in unserem Zusammenhang hilfreich, benennen sie doch zwei Traditionslinien der Begriffsgeschichte, die durchgängig von der Antike bis zur Gegenwart vorzufinden sind.[15] So lässt sich das Motiv, Bildung als Selbstentfaltung, Selbstentwurf oder Selbstkonstruktion zu verstehen, bereits bei Augustinus finden, allerdings

[11] So heißt es z. B. in den Einheitlichen Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung (EPA) in Katholischer Religion: Schülerinnen und Schüler können „– religiöse Sprachformen analysieren und als Ausdruck existentieller Erfahrungen deuten; – biblische, lehramtliche, theologische und andere Zeugnisse christlichen Glaubens methodisch angemessen erschließen", vgl. *Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung in Katholischer Religion*, Berlin 2006, 7.

[12] Die Geschichte von David und Goliath spiegelt auch Hanks Kampf um die Aufklärung der Umstände, die zum Tod seines Sohns geführt haben, seinen schier aussichtslosen Kampf gegen einen kalten und übermächtigen Militärapparat, in dem die abgründige Wirklichkeit des Irakkriegs deutlich wird. Wohl auch deshalb hat Paul Haggis dem Film den Titel „In the Valley of Elah" gegeben.

[13] In Hank und Emily zeigen sich auch zwei exemplarische und komplementäre Formen bildender Intervention: Hank mit seiner schroffen und manchmal rau anmutenden Form in einer ermutigenden und fordernden Weise, Emily als Mutter dagegen eher in einer beschützenden, fürsorglich fördernden Form. Beide Erziehungsstile sind für Davids Bildung komplementär, konstitutiv und nicht substituierbar.

[14] Heinz-Elmar Tenorth, Art. *Bildung*, in: Ders. / Rudolf Tippelt (Hg.), Lexikon Pädagogik, Weinheim 2007, 92–95, hier 92.

[15] Vgl. zusammenfassend und im Überblick Dietrich Benner / Friedhelm Brüggen, Art. *Bildsamkeit/Bildung*, in: Dietrich Benner / Jürgen Oelkers (Hg.), Historisches Wörterbuch der Pädagogik, Weinheim/Basel 2004, 174–215.

in einer theologisierten Form unter Rückgriff auf neuplatonische Vorstellungen: „Über die Dinge in ihrer Gesamtheit aber, die wir verstehen sollen, befragen wir nicht eine von außen her zu uns dringende, sondern die von innen her unseren Geist regierende Wahrheit, und Worte können uns höchstens zu dieser Befragung anleiten. Jener aber, der da befragt wird, lehrt, und das ist der, von dem es heißt, dass er im inneren Menschen wohnt, ist Christus, das ist [...] die ewige Weisheit Gottes."[16] Begriffsbildend für den Sprachgebrauch im Deutschen ist dann das Bildungsverständnis der spätmittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler geworden: Der „Mensch muss entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christus und überbildet werden in Gott."[17] Damit will Seuse in ähnlicher Weise wie Augustinus zum Ausdruck bringen, dass Christus das Formprinzip der menschlichen Seele ist und der Mensch da seine vollste Entfaltung und Gottesebenbildlichkeit findet, wo er im Bildungsprozess den göttlichen Geist in sich selbst zur Geltung und Entfaltung kommen lässt, sodass er als Ab-bild dem göttlichen Ur-bild möglichst nahe kommen kann.[18] – Vor allem im angelsächsischen Kontext, der ja nur den weiten Begriff der „Education" kennt, wird gerne auf diese spezifische deutsche Variante und ihre lange, eben religiöse Tradition im Begriffsfeld hingewiesen. – Diese religiöse Bedeutung von Bildung geht in der Reformation und Renaissance verloren, der Bildungsbegriff wird säkularisiert und profanisiert. So heißt es bereits im Humanismus in einer berühmt gewordenen Formel bei Pico della Mirandola, der Mensch müsse durch Bildung „aus der Haft ins Freie geführt werden"[19]. Damit ist in einem zweiten Schritt jene Bedeutung der Emanzipation und Autonomie in den Bildungsbegriff eingetragen worden, der dann über die europäische Philosophie der Aufklärung, über Humboldt und den Neuhumanismus bis in das 20. Jh. hinein wirksam geblieben ist, bevor ihn Horkheimer, Adorno und die Kritische Theorie in der oben beschriebenen Weise modifiziert haben. Entfaltet wird nun nicht mehr eine göttliche Idee oder ein göttlicher Geist, sondern das Potential, das in jedem Menschen angelegt ist. Und da dies allen Menschen ermöglicht werden soll, findet sich hier in der Profanisierung auch die Pädagogisierung des Bildungsbegriffs: Es ist die Geburtsstunde der Pädagogik als Erziehungswissenschaft.

Die zweite Thematisierungsform von Bildung nach Tenorth ist die von Bildung als gesellschaftlicher Organisation von Lehren und Lernen. Auch zu diesem Verständnis von Bildung lässt sich eine lange Traditionslinie in der abendländischen Wissensgeschichte finden. Angefangen von Platon über Aristoteles bis hin zum Aristoteliker Thomas von Aquin zeigt sich immer wieder eine Vorstellung von Bildung, die durch die Befähigung und Anleitung zur Aneignung von Wirklichkeit gekennzeichnet ist. Auch in dieser Linie gilt: Bis zu Reformation und Renaissance war diese Wirklichkeitserschließung Teil eines religiösen, respektive metaphysischen Programms. So verstand Platon im Kontext seiner Ideenlehre Bildung als einen Aufstieg von der Ebene des Vermutens hin zur Ebene gültigen Wissens, Aristoteles diese dagegen als einen Weg der Seele von der Erfahrung der Einzeldinge hin zur Erkenntnis der verschiedenen Form- und Zweckursachen. Bei Thomas im Mittelalter diente dann das dem Menschen von Gott gegebene Licht der Vernunft dazu, sich ein Wissen um die Ordnung des Seienden anzueignen. Auch hier ist der eigentliche Lehrer Gott selbst: „Da nun keine menschliche Unterweisung ohne die Kraft jenes Lichtes wirksam sein kann, ist es offenbar nur Gott allein, der innerlich und in erster Linie lehrt."[20] Und auch in dieser Traditionslinie findet mit dem Beginn der Neuzeit eine radikale Profanisierung statt: Schon Johann Amos Comenius sieht das Ziel aller Bildung in der Aneignung der Welt durch eine kollektive Vernunft: „Omnes omnia omnino" – „Allen alles ganz lehren" heißt es in der Didactica magna von 1638, die nicht nur bezeichnenderweise das erste Grundlagenwerk der Didaktik, also der Unterrichtswissenschaft, wird, sondern in der sich auch ein neues, säkulares Verständnis von Bildung artikuliert, das bis in die heutige Bildungswissenschaft mit ihrem empirischen Paradigma hinein gültig geblieben ist: Ziel von Bildung ist nun, durch umfassende Wirklichkeitsaneignung ein Ordnungswissen in den Subjekten aufzubauen, das ihnen erlaubt, in den Lauf der Dinge ordnend einzugreifen.[21]

Zurück in die Gegenwart und zum aktuellen Diskurs: Rudolf Englert hat in einem Beitrag zum Bildungswert religiösen Lernens eine hilfreiche Zuordnung der beiden so traditionsreichen Thematisierungsformen von Bildung vorgenommen.[22] Er spricht von *Indukation* und *Edukation*, um jene beiden Momente zu systematisieren, die sich im Gang durch die Geschichte gezeigt haben. Bildung ist zum einen immer Indukation, „Hineinführung", weil sie mit den verschiedenen Modi der Erschließung von Wirklichkeit vertraut macht. Religiöse Bildung ermöglicht eine bestimmte, tradierte Sehweise auf das Ganze von Wirklichkeit: „Sie entfaltet sich wesentlich am Material der Vorgaben einer konkreten Religion – an bestimmten Glaubensüberzeugungen, bestimmten Institutionalisierungsformen, bestimmten rituellen Vollzügen, bestimmten Formen alltagsweltlich wirksamer Frömmigkeit usw."[23] Edukation, „Herausführung", bezeichnet dagegen jenes Element im Bildungsprozess, das ein Subjekt befähigen soll, einen eigenen Standpunkt einzunehmen, der dann auch in Differenz zu Erwartungen der Gesellschaft stehen kann. Für die religiöse Bildung bedeutet dies, dass sie nur gelingen kann, „wenn dem einzelnen Subjekt die Freiheit eröffnet wird, sich die in religiösen Traditionen ‚auf-gehobene' Sinnsicht auf eine mit seiner jeweiligen biographischen Problemlage korrelierende Weise anzueignen; dies gilt speziell auch für die Erschließung des christlichen Glaubens". Dies bedeutet aber auch: „Auf diese Weise kommt es notwendig zu einer Pluralität von Realisationsformen."[24] Für die Religionspädagogik, die ja immer auch im Rahmen ihrer konfessionellen Verortung um Tradition bemüht ist, ergibt sich damit als grundsätzliche Problemstellung eine folgenreiche Dialektik: Sie schafft durch die Edukation die Fähigkeit zu Distanz und Differenz und damit Pluralität, welche stets neue Problem- und Aufgabenstellungen schafft, wenn es um die Indukation in eine spezifische Tradition und damit ja auch um deren Bewahrung geht. Versteht man aber religiöse Erziehung als *Bildung* im aufgezeigten Sinne, kann man eine ständige Pluralisierung im Bereich von Religion und Glaube ironischerweise gar nicht verhindern!

Lässt sich dieses bei Rudolf Englert gewonnene Instrumentarium nun auch auf unser Beispiel anwenden? Wir hatten Davids Bildungsprozess als eine Auseinandersetzung mit der Totalität von Wirklichkeit verstanden, die ihn zu einem produktiven, weil lebensfördernden Umgang mit der Angst befähigen konnte. Tatsächlich finden sich auch hier Indukation und Edukation: Das indukative Moment besteht hier darin, dass David in den Traditionszusammenhang der biblischen Geschichten hineingeführt und über eine elementare Zugangsweise – das Erzählen – zur Auseinandersetzung mit der überlieferten Wahrheit befähigt wird. Das edukative Moment zeigt sich dagegen in der konkreten Auseinandersetzung mit dem Text, die ja in einer „biographischen Problemlage" korrelierend geschieht: David liest die Geschichte nicht als historischen Bericht und auch nicht als Glaubenszeugnis Israels, er hört die Erzählung vielmehr als Trost- und Mutmach-Geschichte in seiner eigenen Not. Beide Momente sind die zwei Seiten eines Bildungsgeschehens, das zu einem Zustand führen will, in dem – mit den Begriffen Englerts gesprochen – das Subjekt durch das Maßnehmen an verbindlichen Wahrheiten zur Erlangung größerer Freiheit die Bereitschaft zur Verantwortung zeigt. In diesem Sinne lässt sich unser Begriff von religiöser Bildung in Verknüpfung mit Rudolf Englerts Analyse präzisieren und weiterführen.

4. Ausstieg: Religiöse Bildung zwischen Kompetenz und Kanon

Es scheint fast paradox, dass in den immer wieder neu ventilierten bildungspolitischen Debatten um die Organisation unseres Bildungssystems Problemstellungen als Aufgabe beschrieben werden, die doch offensichtlich das Ergebnis von einst fruchtbaren Bildungsprozessen sind. So ist die seit den späten sechziger Jahren des 20. Jh.s dauernde Debatte zwischen Vertretern materialer und formaler Bil-

[16] Augustinus, *Der Lehrer (De magistro liber unus)*, Paderborn ^{2}1964, 46.

[17] Übersetzt nach Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, 168.

[18] Zu den Bildtheorien des Spätmittelalters vgl. Thomas Lentes, *Inneres Auge, äußerer Blick und Heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*, in: Klaus Schreiner in Zusammenarbeit mit Marc Müntz (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, 179–220.

[19] Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen* (De hominis dignitatae, 1496), Zürich 1988, 10f.

[20] Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, Übertragen v. E. Stein, Louvain/Freiburg 1952, 284.

[21] Zu Johann Amos Comenius vgl. Pongratz 2001, [Anm. 4], 194.

[22] Rudolf Englert, *Zur Aufgabe religiöser Bildung*, in: Ders., Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2007, 161–172, hier 163–167.

[23] Ebd., 165.

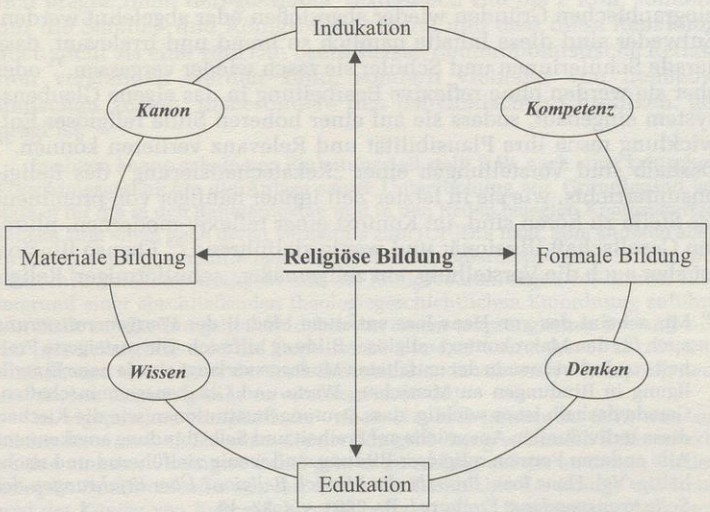
[24] Ebd., 166.

dungstheorien ja nicht zuletzt ein Ergebnis von Autonomie und Partizipation in Schule und Wissenschaft. Denn erst emanzipatorische Entwicklungen ließen Schülerinnen und Schüler, Studierende und Lehrerinnen und Lehrer fragen, warum man die *Ilias*, die Gedichte Walters von der Vogelweide oder den Katechismus auswendig lernen sollte. In der Kritik an einer auf bloße unreflektierte Aneignung von wissens- oder kulturgeschichtlichem Material ausgerichteten Bildungsidee zeigte sich auch ein Stück Widerständigkeit und Differenz, die ja gerade in der Kritischen Theorie als Ziel von Bildung postuliert worden war. Die Engführung der formalen Bildungstheorie, sich dann v. a. auf Schlüsselkompetenzen, also auf für das weitere Leben notwendige elementare Fähigkeiten zu konzentrieren, führte zum anderen Extrem in der Bildungspolitik, der Aufgabe normativer Lehrpläne zugunsten unverbindlicher Richtlinien und dem weitgehenden Verzicht auf jegliche Inhaltlichkeit. Auch dieser Ansatz kann insofern als Ergebnis eines Bildungsprozesses verstanden werden, als dass man mit der Konzentration auf Kompetenzen und Methoden eine Antwort auf die ungeheure Wissensexplosion gefunden zu haben glaubte. Damit wurde die Erschließung von Wirklichkeitsbereichen zugunsten einer rein am Instrument und Weg des Lernens orientierten Engführung aufgegeben, die lediglich an die Wirklichkeit heranführen konnte, nicht aber in diese hinein.

Der Streit zwischen formaler und materialer Bildungstheorie schien eigentlich durch die Intervention von Wolfgang Klafki überwunden. Dieser hatte bereits in den 1960er Jahren mit dem Ansatz der kategorialen Bildung versucht, ein bildungstheoretisches Integrativum zu schaffen, in dem sich materiale und formale Elemente des Bildungsprozesses in der Dimension des Exemplarischen zusammenbinden ließen. Gegenstände von Bildungsprozessen sollten exemplarisch sein, d. h. sie sollten elementare und repräsentative Inhalte materialer Natur wie für die Schülerinnen und Schüler fundamentale und grundlegende Einsichten formaler Natur verbinden. Eine solche Bildung nannte Klafki kategorial.[25] Am gewählten Beispiel durchgeführt, hätte Hank vor der Auswahl der Geschichte von David und Goliath prüfen müssen, ob diese biblische Geschichte im Kontext des Kanons jüdisch-christlicher Überlieferung grundlegende Wahrheiten enthält, die auch in anderen biblischen Büchern eine wichtige Rolle spielen. Und er hätte mit Blick auf seinen ‚Schüler' David reflektieren sollen, ob dieser an der konkreten Geschichte vom Kampf im Tal von Elah wichtige Kompetenzen im Umgang mit biblischen Texten entwickeln und durch die Auseinandersetzung mit diesem Text eine lebensbedeutsame Erkenntnis gewinnen kann. Es muss offen bleiben, ob Hank in der Phase des Nachdenkens, die in der Filmsequenz deutlich zu identifizieren ist, diese beiden Reflexionsschritte wirklich durchführt oder nicht: Ohne Frage findet er aber mit der Geschichte von David und Goliath eine exemplarische Glaubensgeschichte und ermöglicht dadurch kategoriale Bildung – damit handelt er wahrscheinlich genauso intuitiv wie viele Lehrerinnen und Lehrer im Unterrichtsalltag.

Wolfgang Klafki hat sein Modell der bildungstheoretischen Didaktik in den 1970er und -80er Jahren im Diskurs mit den lehr-/lerntheoretischen Modellen von Wolfgang Schulz und Paul Heimann und dem prozessorientierten Ansatz von Hartmut von Hentig stetig weiterentwickelt bis hin zum Konzept einer kritisch-konstruktiven Didaktik.[26] Sein Anliegen gewinnt nun aber dadurch neue Aktualität, dass mit der Debatte um die Einführung von Bildungsstandards im deutschen Bildungswesen das alte Paradigma formaler Bildung ein erfolgreiches Comeback zu feiern scheint: „Bildungsstandards legen fest, welche Kompetenzen die Kinder oder Jugendlichen bis zu einer bestimmten Jahrgangsstufe mindestens erworben haben sollen", heißt es in der Expertise der Klieme-Kommission, die der Einführung von Standards zugrunde liegt.[27] Und unter Kompetenzen werden „kognitive Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen", verstanden „sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten". Bildungsstandards beschreiben folglich grundlegende (in der Sprache der Bildungsforscher: ‚basale') Fähigkeiten, mit denen Schülerinnen und Schüler die typischen Problem- und Aufgabenstellungen eines Faches bewältigen können, also Elemente formaler Bildung. Entsprechend heftig reagieren Erziehungswissenschaftler – und eben auch Journalisten –, die Bildungsprozesse material, kategorial oder prozessual gestalten wollen. Dabei übersehen sie allerdings, dass auch der Erwerb von basalen Kompetenzen an die Auseinandersetzung mit exemplarischen Inhalten gebunden ist – was auch von Seiten der Standard-Vertreter nicht bestritten wird. Es braucht also neben Kompetenzen auch einen Kanon. Dabei ist allerdings die schulpolitische Ausgestaltung dieser Kanonkonstitution völlig ungeklärt und natürlich föderal äußerst divergierend. Während die Klieme-Kommission die Auswahl von exemplarischen Inhalten den Lehrerinnen und Lehrern selbst, in der konkreten Bildungsarbeit also den Fachschaften an einer Schule überlassen wollte – der Kanon wäre hier also ein fachbezogenes Curriculum, z. B. für die 5. bis 6., die 7. und 8. wie auch die 9. und 10. Jahrgangsstufe einer Schule im Fach Katholische Religion –, haben die meisten Bundesländer die Hoheit über die Inhaltsauswahl natürlich nicht Lehrerinnen und Lehrern überlassen wollen. Hier existieren im Dschungel des bundesdeutschen Föderalismus verschiedenste Modelle einer angestrengten „Educational Governance", vom abgespeckten G8-Lehrplan für die verkürzte Gymnasialzeit, der zugleich auch Kerncurriculum sein soll, bis zu sogenannten Themenbereichen, welche die inhaltlichen Felder für den Kompetenzerwerb umreißen wollen.[28] Auch für die religiöse Bildung im Bereich des schulischen Religionsunterrichts wird es in Zukunft darauf ankommen, auf Länderebene reduzierte und kondensierte Kerncurricula zu erstellen, damit die Arbeit mit Bildungsstandards im Religionsunterricht überhaupt fruchtbar werden kann.[29]

Wie fügt sich unsere Definition von religiöser Bildung mit ihren Dimensionen der Edukation und Indukation in das aktuelle Spannungsfeld von Kompetenz und Kanon? Vielleicht kann folgendes Schaubild hilfreich sein:



Religiöse Bildung will in das Ganze von Wirklichkeit einführen und muss deshalb eine indukative Dimension aufweisen, in der Kinder, Jugendliche und auch Erwachsene angeleitet werden, sich mit Hilfe von grundlegenden Fähigkeiten die elementaren Inhalte einer

[25] Vgl. zusammenfassend Wolfgang Klafki, *Die bildungstheoretische Didaktik im Rahmen kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft*, in: Herbert Gudjons / Rita Tseke / Rainer Winkel (Hg.), Didaktische Theorien, Hamburg [8]1995, 11–27.

[26] Vgl. in Werner Jank / Hilbert Meyer, *Didaktische Modelle*, Berlin [7]2005, 131–179. Zum Zusammenhang von Fachdidaktik und Erziehungswissenschaft im Kontext der Bildungstheorie vgl. Wilfried Plögger, *Allgemeine Didaktik und Fachdidaktik*, München 1999 und Markus Brenk, *Kunsterziehung als pädagogisches Problem der Schule*, Frankfurt a. M. 2003.

[27] Jürgen Klieme et al., *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, Berlin [2]2003, 9.

[28] Mit „Themenbereich" wird im Bildungsplan des Landes Baden-Württemberg ein Kerncurriculum bezeichnet, in dem die Unterrichtsgegenstände als Themenfelder im Zweijahresrhythmus aufgeführt werden. An diesen – wenigen – Themenfeldern sind dann die ausführlich beschriebenen fachspezifischen Kompetenzen zu erwerben. Dieses Bundesland ist damit das einzige der sechzehn, das ein wirkliches Kerncurriculum im engeren Sinne für alle Fächer eingeführt und als verpflichtend geltend gemacht hat. Vgl. *Bildungsplan Baden-Württemberg 2004*, Stuttgart 2004; abzurufen unter: www.bildung-staerkt-menschen.de.

[29] Vgl. zu diesem Themenkomplex Clauß Peter Sajak, *Standardüberprüfung in Religion? Ein kompetenzorientierter Religionsunterricht verlangt neue Formen der Leistungsbeurteilungen*, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 51 (2008), 76–83; ders., *Keine Angst vor Standards*, in: Katechetische Blätter 133 (2008), 438–446; ders. u. M. v. Peter Brause und Dieter Skala, *Richtlinien – Rahmenpläne – Kompetenzen. Zum Stand der Standardimplementierung im Katholischen Religionsunterricht*, in: Ludwig Rendle (Hg.), Was heißt religiöses Lernen? Religionsunterricht zwischen den Bildungsstandards und der Unverfügbarkeit des Glaubens, Donauwörth 2007, 63–71.

religiösen Tradition selbst zu erschließen. Sie benötigen also aus dem Bereich formaler Bildung basale Kompetenzen, um im Bereich der materialen Bildung einen relevanten Kanon zu bearbeiten. Das heißt in unserem Beispiel: David hört die Geschichte von David und Goliath und ihrem Kampf im Tal von Elah, er nimmt die Erzählung auf und versteht. Religiöse Bildung will aber auch Kinder, Jugendliche und Erwachsene in ein produktives Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit führen, sie will sie befähigen, einen Standpunkt einzunehmen, der auch in Differenz zu anderen stehen kann. Sie soll also edukativ sein. Damit ist die Fähigkeit zum eigenständigen Denken als formales Element gefordert, also die Fähigkeit zur Reflexion und Selbstposition. David verarbeitet die Geschichte – man kann es ihm förmlich ansehen, in jener Sequenz, in der er Hank hinterherschaut, als dieser das Zimmer verlässt – und gewinnt aus ihr die Kraft, seine Angst anzugehen und die Tür ein wenig mehr zu schließen.

5. Abschluss: Anforderungen an eine zeitgemäße Theorie religiöser Bildung

Religiöse Bildung ereignet sich also in zwei konvergierenden Dimensionen, nämlich in der Spannung von Indukation und Edukation wie auch in der Ausrichtung zwischen einem am Kanon und einem an Kompetenzen orientierten Lernen. Welche Konsequenzen ergeben sich damit für eine zeitgemäße Theorie religiöser Bildung – zum Beispiel am Lernort Schule?

Nun, religiöse Bildung darf sich nicht auf die Einführung in die Inhalte einer Konfession oder Religion, in ihren Glauben, in ihr Ethos und in die damit verbundene Praxis beschränken. Vielmehr muss religiöses Lehren und Lernen, das den Ansprüchen und Kriterien der neuzeitlichen Bildungstheorie genügen will, Kinder, Jugendliche und Erwachsene immer auch zur Freiheit und Entscheidungsfähigkeit führen.[30] Beide Ziele sind im bildungstheoretischen Sinne interdependent: Religiöses Lernen allein als Indukation führt zur unreflektierten und wenig nachhaltigen Aneignung von theologischen Inhalten, die recht bald aus kognitionspsychologischen oder religionsbiographischen Gründen wieder abgestoßen oder abgelehnt werden: Entweder sind diese Inhalte nämlich so fremd und irrelevant, dass gerade Schülerinnen und Schüler sie rasch wieder vergessen,[31] oder aber sie werden ohne reflexive Bearbeitung in das eigene Glaubenssystem eingebaut, sodass sie auf einer höheren Stufe religiöser Entwicklung rasch ihre Plausibilität und Relevanz verlieren können.[32] Deshalb sind Vorstellungen einer „Rekatechetisierung" des Religionsunterrichts, wie sie in letzter Zeit immer häufiger von prominenter Stelle zu hören sind, im Kontext einer reflexiv-modernen, pluralen Gesellschaft illusionär und wenig zielführend.[33] Ebenso Illusion ist aber auch die Vorstellung, ein zeitgemäßer, ‚schulförmiger' Religionsunterricht komme ohne konkreten konfessionellen Bezug aus, weil er sich doch viel besser als christlich-ökumenischer oder sogar als interreligiöser Unterricht organisieren lasse, in dem es allein um den Erwerb von allgemeiner religiöser Kompetenz gehe.[34] Diese allgemeine religiöse Kompetenz lässt sich gemäß solchen Vorstellungen an religiösen Phänomenen, Themen und Problemen beliebiger Provenienz erarbeiten und entwickeln, sodass am Ende der schulischen Bildung dann die freie Entscheidung des jungen Menschen für eine der vorgestellten Konfessionen oder Religionen stehen soll. Ein solcher Unterricht setzt allerdings voraus, was er eigentlich erreichen will – nämlich Toleranz und Verständigungsfähigkeit – und wird deshalb vielmehr zu Missverständnissen, Polarisation oder auch zu Gleichgültigkeit führen.[35] Am Ende wissen Schülerinnen und Schüler nur wenig über viele andere Glaubenstraditionen statt viel über ihre eigene Religion und Zureichendes über die anderen.[36] So gesehen haben die Formulierungen, wie sie die Würzburger Synode 1974 im Beschluss über den Religionsunterricht in der Schule gefunden hat, durchaus noch Aktualität. Hier heißt es, der „Religionsunterricht soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen", er macht aber gerade deshalb „vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt"[37]. Damit wird genau jener Zusammenhang von Edukation und Indukation wie auch von Kanon und Kompetenz erfasst, der eine zeitgemäße Theorie religiöser Bildung ausmacht. Dass dies vor dem Hintergrund einer inzwischen grundsätzlich veränderten gesellschaftlichen Situation neue Wege und Perspektiven im Bereich der religionsdidaktischen Ausgestaltung von Religionsunterricht erfordert, ist wohl unbestritten. Wie diese Perspektive aussehen könnte, wird zurzeit intensiv diskutiert.[38] Aber das ist ein anderes Thema.

[30] Mir scheint das von Hans Joas entfaltete Modell der *Wertgeneralisierung* auch für den Makrokontext religiöser Bildung hilfreich: Die gesteigerte Freiheit von Individuen in der entfalteten Moderne verlangt eine je neue Einwilligung in Bindungen an Menschen, Werte und Glaubensgemeinschaften. Gerade deshalb ist es wichtig, dass Deutungsinstitutionen wie die Kirchen diese individuellen Ansprüche auf Freiheit und Selbstbindung anerkennen! Alle anderen Formen religiöser Bildung sind wenig zielführend und nachhaltig. Vgl. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004, v. a. 32–49.

[31] Vgl. zum Erkenntnisstand der Lerntheorie Gerald Hüther, *Voraussetzungen für gelingende Lernprozesse aus neurobiologischer Sicht*, in: Neues Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, hg. v. der Gesellschaft für Religionspädagogik und dem Deutschen Katechetenverein, Neukirchen 2005, 411–417; und Annette Scheunpflug, *Biologische Grundlagen des Lernens*, Berlin 2001.

[32] Zu den entwicklungspsychologischen Erkenntnissen vgl. Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindheits- und Jugendalter*, Gütersloh ^{5}2004.

[33] So hat Papst Benedikt XVI. die deutschen Bischöfe mehrfach ermahnt, den Katechismus der Katholischen Kirche wieder stärker im schulischen Religionsunterricht einzusetzen. Zu dieser Problematik vgl. B. Porzelt, *Lob des Zweifel(n)s. Ein Movens religiösen Lernens im Spiegel aktueller Herausforderungen*, in: Religionspädagogische Beiträge 59/2007, 17–27, hier 27.

[34] Einschlägig ist die Diskussion um die Organisationsform des Religionsunterrichts gesammelt in: Wolfram Weiße (Hg.), *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*, Münster / New York / München / Berlin 2002. Vgl. zu den Argumentationsmustern auch Clauß Peter Sajak, *Konfessionalität heißt nicht Konfessionalismus. Argumente für den Religionsunterricht in seiner bewährten Form*, in: Katholische Bildung 105 (2004), 241–253.

[35] Vgl. hierzu Bernhard Dressler, *Interreligiöses Lernen – Alter Wein in neuen Schläuchen? Einwürfe in eine stagnierende Debatte*, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 2 (2003), 113–124.

[36] Vgl. die ernüchternde Bilanz von Barbara Asbrand, *Zusammen Leben und Lernen im Religionsunterricht. Eine empirische Studie zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband der Grundschule*, Frankfurt a. M. 2000, hier 192.

[37] *Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1974*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, Bonn 1989, 263–303, hier Abschnitt 2.5.1.

[38] Hier hat die Debatte um den sogenannten „Performativen Religionsunterricht" ihren Ort, die im katholischen Bereich v. a. durch das jüngste Schreiben der deutschen Bischöfe zum Religionsunterricht aus dem Jahr 2005 angestoßen worden ist. Dort heißt es, dass der Religionsunterricht mit Blick auf seine Zukunftsfähigkeit drei Grundaufgaben zu erfüllen habe: Grundwissen über den Glauben der Kirche zu vermitteln, mit Formen gelebten Glaubens vertraut zu machen und die Dialog- und Urteilsfähigkeit zu fördern. Vgl. *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005; hier 18 u. ö. Während die Vermittlung von Grundwissen [= Indukation!] und die Befähigung zur Urteilsfähigkeit [= Edukation !] bereits in der Erklärung der Würzburger Synode einen prominenten Platz hatten, ist die Aufgabe des Vertrautmachens mit Formen gelebten Glaubens ein neues Element, das bisher eher in der Katechese verortet gewesen ist. Vgl. zur Debatte den Tagungsband des Forums Donauwörth 2006: Ernst-Ludwig Rendle (Hg.): *Mehr als reden über Religion …*, Donauwörth 2006 und das Themenheft *„Mehr als reden über Religion …". Perspektiven für einen performativen Religionsunterricht*, in: Religionsunterricht heute 34 (2006), Heft 3–4. Gerade erschienen ist ein erstes Grundlagenwerk zum Performativen Religionsunterricht: Hans Mendl, *Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht*, München 2008.

Exegese / Bibelwissenschaft

Gillmayr-Bucher, Susanne / **Meurer**, Thomas / **Rahner**, Johanna / **Söding**, Thomas / **Weihs**, Alexander: **Bibel verstehen**. Schriftverständnis und Schriftauslegung. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 189 S. (Theologische Module, 4), kt € 17,95 ISBN: 978–3–451–29663–5

Intention des vorliegenden Buches ist es, „die Perspektiven Biblischer, Systematischer und Praktischer Theologie" zu verbinden (Umschlagstext). Der Bd beginnt mit einer systematischen Perspektive von Johanna Rahner über „Gotteswort und Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens". Es folgen zwei Beiträge zur Komposition und Genese des Alten Testaments (Susanne Gillmayr-Bucher) und des Neuen Testaments (Thomas Söding), ein Beitrag zu Methoden der Schriftauslegung (Alexander Weihs) sowie ein abschließender Beitrag zur Bibeldidaktik von Thomas Meurer über „Konzepte – Methoden – Ziele". Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis, das die Gliederung der einzelnen Beiträge anzeigt, findet sich unter http://wt.fba.uni-wuppertal.de/fba0021/pdf/InhaltBand4.pdf.

Der nach dem Umschlagstext als „Modulband" ausgewiesene Bd erscheint in der Herder-Reihe „Theologische Module", die sich als „studiengerecht", „praxisnah" und „kompakt" versteht. Da die Intention des Bdes jedoch nicht näher erläutert wird – ein Vorwort bzw. eine Einleitung fehlen – kann nur gemutmaßt werden, dass der Bd dem Reihentitel nach („Module") für BA-Studierende bzw. MA-Studierende konzipiert ist. BA-Studierenden kann man diesen Bd jedoch schon allein deshalb nicht empfehlen, weil nicht alle Beiträge aus sich heraus verständlich sind. So liest sich der erste Beitrag von Johanna Rahner eher wie ein überarbeitetes Vorlesungsmanuskript, welches der weiteren Erläuterung durch die Autorin bedürfte, weil vieles ansonsten äußerlich bleibt und nicht tatsächlich verstanden werden dürfte. Dieser Beitrag bietet eher Anregungen für Lehrende als für BA-Studienanfänger/innen. Der Beitrag über die Methoden der Schriftauslegung bietet nur einen rudimentären Überblick über die Methodenvielfalt in der Exegese, tatsächlich werden nur die Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese vorgestellt. Allerdings fehlen hier konkrete Beispiele, so dass der Beitrag ganz auf der deskriptiven Ebene verbleibt. Vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Methoden- und Arbeitsbüchern stellt sich somit die Frage, was diesen Beitrag eigentlich lesens- und damit empfehlenswert macht. Dass der den Bd abschließende Beitrag zur Bibeldidaktik die von Thomas Ruster im Jahr 2000 angestoßene Debatte um den „Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis" als Diskurspunkt wählt, verwundert nicht, da der Artikel auf einem bereits 2002 in „Kirche und Schule" (Nr. 121, 1–15) erschienen Beitrag basiert, wie der Autor, Thomas Meurer, selbst anmerkt. Empfehlenswerte Einführungen bieten allein die Beiträge zum Alten und Neuen Testament, wobei insbesondere Susanne Gillmayr-Bucher ein überaus anregender und lesenswerter Überblick gelungen ist.

Der Anspruch dieses „Modulbandes", die „Perspektiven Biblischer, Systematischer und Praktischer Theologie" zu *verbinden*, wird nicht eingelöst, da die Beiträge nur nebeneinander gestellt werden, ohne aufeinander einzugehen. Wären die Beiträge aufeinander abgestimmt, wäre es etwa naheliegend, nach der Darlegung der Methodenlehre einmal ihre Bedeutung und Berücksichtigung im bibeldidaktischen Diskurs darzustellen und zu überprüfen. Ferner fragt man sich, warum die Kanonfrage sowohl im ersten Beitrag über „Die Bibel als Urkunde des Glaubens" als auch im dritten Beitrag „Neues Testament – Komposition und Genese" verhandelt wird, ohne dass die Autorin und der Autor in diesem Punkt aufeinander Bezug nehmen. Die Angabe, wann dieses Substantiv „Kanon" zur Bezeichnung für eine Sammlung unveränderbarer, normativ vorgegebener heiliger Schriften der Christen eigentlich eingeführt wurde, vermisst man in diesem Kontext ebenso wie die Anmerkung, dass jüdische Theologen diesen Begriff wegen der besonderen Autorität der Tora ablehnen.

Da die Beiträge nur nebeneinander stehen, ohne miteinander ins Gespräch gebracht zu werden, stellt sich schlussendlich die Frage, ob der Verlag hinsichtlich der eigenen Intention der Perspektivenverbindung nicht besser beraten gewesen wäre, nur eine Autorin / einen Autor mit diesem Projekt zu betrauen. Die Chance, ein den neuen Studienstrukturen entsprechend sachgerechtes Buch vorzulegen, wurde hier vergeben, so dass man besser beraten ist, auf die bekannten Einleitungswerke zu verweisen.

Berlin Matthias Blum

Blanco Wißmann, Felipe: **„Er tat das Rechte ..."**. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25. – Zürich: TVZ 2008. 293 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 93), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–290–17491–0

Die Annahme, dass die Bücher Deuteronomium bis 2 Könige in ihrer vorliegenden Gestalt das Produkt einer bewussten buchübergreifenden Gestaltung sind, die nach Maßgabe der kultischen Gebote des Deuteronomiums erfolgte und diese Bücher zu einem zusammenhängenden Erzählwerk, dem „Deuteronomistischen Geschichtswerk" (DtrG), verband, gehörte lange Zeit zu den Grundfesten der alttestamentlichen Forschung. Umstritten war dabei lediglich, ob das DtrG mit Martin Noth auf nur einen Autor zurückgeht, der dieses Werk unter Aufnahme vorgegebenen Gutes gestaltete, ob mit der „Göttinger Schule" von mehreren deuteronomistischen Redaktoren auszugehen ist oder ob das DtrG nach dem Blockmodell von Frank M. Cross und seinen Schülern zunächst nur bis 2 Kön 23,25a reichte und erst in einem zweiten Schritt bis 2 Kön 25,30 erweitert wurde. All diesen Modellen ist aber gemein, dass die vorliegende Gestalt der Bücher Dtn bis 2 Kön von einem oder mehreren deuteronomistischen Redaktor/en geschaffen wurde.

Nachdem schon in früherer Zeit etwa von Claus Westermann und in neuerer Zeit etwa von Ernst Axel Knauf kritische Anfragen an die These des DtrG gestellt wurden, hat nun Felipe Blanco Wißmann mit seiner an der Univ. Zürich bei Konrad Schmid verfassten Diss. erstmals eine umfassende Detailstudie zu den Königsbüchern vorgelegt, in der die gängige Annahme, dass die vorliegende Gestalt dieser Bücher auf eine deuteronomistische Bearbeitung zurückgeht, einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Dabei untersucht B.W. insbesondere die in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 belegten Beurteilungen der Könige, wie sie sich v. a. in den Rahmenteilen, aber auch in den Reden finden, und fragt nach dem literarischen und traditionsgeschichtlichen Horizont dieser Texte. Auf dieser Grundlage kommt er zu dem Ergebnis, dass die Redaktion, auf die die Grundschicht der Königsbücher zurückgeht und die die vorliegende Gestalt dieser Bücher ganz wesentlich prägte, nicht den gesamten Textbereich Dtn bis 2 Kön, sondern nur die Samuel- und Königsbücher betraf und dass diese Redaktion auch nicht als eine vom Dtn beeinflusste, deuteronomistische Redaktion verstanden werden kann, sondern vielmehr von neubabylonischen Texten, insbesondere den babylonischen Chroniken, geprägt ist.

In einem knapp gehaltenen Einleitungsteil stellt B.W. nach einer kritischen Forschungsgeschichte die Anlage seiner Untersuchung vor. Grundlegend ist, dass er für die in den Rahmentexten und in den Reden belegten Königsbeurteilungen zum einen nach deren Verhältnis zum (Ur-)Dtn fragt, zum anderen aber, in einem kulturgeschichtlichen Vergleich, auch außerbiblischen, v. a. mesopotamischen Parallelen nachgeht und die Königsbeurteilungen vor diesem Hintergrund einer abschließenden theologiegeschichtlichen Einordnung zuführt. Mit Blick auf das Dtn geht B.W. dabei von einem ursprünglichen Bestand aus, der (mit Eckart Otto u. a.) die Textbereiche Dtn 4,45*; 5,1a; 6,4–5; 12–26*; 28* umfasst und als eine aus der Josia-Zeit stammende subversive Rezeption neuassyrischer Thronfolgeeide zu verstehen ist (1–30).

Im eigentlichen Hauptteil der Arbeit (31–211) untersucht B.W. nun zunächst die einzelnen Elemente der die Königsbücher gliedernden Rahmentexte zu den einzelnen Königen. Dabei geht er zu Anfang auf die an diesen Stellen belegten Synchronismen ein, mit denen die Geschichte der Könige von Israel und der Könige von Juda aufeinander bezogen wird. Beachtenswert ist nach B.W., dass sich für das hier zum Ausdruck kommende Verständnis der beiden Reiche als Teile eines gemeinsamen Ganzen im Dtn keine Parallele findet. Eine deutliche Parallele zu den Synchronismen zeigt sich dagegen in den babylonischen Chroniken, in denen teils auf vergleichbare Weise die Geschichte Assyriens und Babyloniens aufeinander bezogen wird. Innerhalb des AT werden Israel und Juda sodann v. a. in den prophetischen Schriften, bei Jeremia und im Zwölfprophetenbuch, nebeneinandergestellt. Die in den Königsbüchern belegten Synchronismen sind nach B.W. also nicht vom Dtn, sondern von den neubabylonischen Chroniken und den atl. Prophetenbüchern beeinflusst (32–42).

Auch die bei den einzelnen Königen belegte Aussage, dass er „das Rechte" oder „das Böse" in den Augen JHWHs tat, ist nach den weiteren Darlegungen von B.W. nicht schon im Ur-Dtn, sondern erst in sekundären Texten des Dtn belegt. Aber auch hierzu finden sich Parallelen in neubabylonischen Texten, etwa der Weidner-Chronik. Beachtenswert ist zudem, dass sich im Richterbuch zwar vergleichbare Bewertungen finden (Ri 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). Dort sind diese Bewertungen aber nicht auf eine Einzelperson, sondern auf das ganze Volk bezogen, so dass es sich bei den betreffenden Texten nach B.W. um späte, von den Beurteilungen in den Königsbüchern beeinflusste Bildungen handelt (42–54).

Ein vergleichbarer Befund zeigt sich nach B.W. auch bei den weiteren Elementen der Rahmentexte. So findet sich mit Blick auf den in den Rahmentexten belegten Verweis auf die Väter der Könige kein entsprechender Gebrauch der Bezeichnung „Väter" im Dtn, wohl aber in den neubabylonischen Paralle-

len (54–58). Auch die in den Königsbüchern vorgebrachte Kritik an den Kulthöhen, den Bamot, ist im Dtn ohne Belang. Die damit zum Ausdruck kommende Verurteilung lokaler Heiligtümer, die neben dem Jerusalemer Tempel bestehen, entspricht aber der in neubabylonischen Texten erkennbaren Hauptstadttheologie. Zudem finden sich auch für die Kritik an den Bamot wieder Parallelen gerade in den prophetischen Texten des AT (58–91).

Mit Blick auf die in den Rahmentexten belegte Verurteilung der Verehrung fremder Götter, die nach B.W. (etwa gegen Kratz) nicht erst sekundär in die Königsbücher eingetragen wurde, sondern schon die Grundschicht dieser Bücher bestimmt, ist bedeutend, dass die Baalsverehrung im Dtn ohne Bedeutung ist und sich auch eine Kritik an der Verehrung fremder Götter im Allgemeinen erst in sekundären Texten des Dtn findet. Die in den Rahmentexten der Königsbücher belegte Verurteilung der Verehrung fremder Götter ist daher nach B.W. wiederum nicht vom Dtn her, sondern vor dem Hintergrund vergleichbarer Aussagen in den Prophetenbüchern, v. a. bei Hosea und Jeremia, zu erklären (91–116).

Mit Blick auf den in den Rahmentexten zu den Nordreichkönigen belegten Verweis auf die „Sünde Jerobeams" ist nach B.W. bedeutend, dass sich für die Darstellung, dass Jerobeam das Volk „sündigen ließ", ebenfalls keine Parallele im Dtn findet. Doch zeigt sich auch hierzu eine Parallele gerade in babylonischen Texten, in denen häufig das Motiv des „Unheilsherrschers" belegt ist (116–135).

Ein letztes Element in den Rahmentexten, das B.W. in seiner Studie heranzieht, ist schließlich der Verweis auf die Tora. Auch hier ist wieder von Bedeutung, dass der Begriff „Tora" im Ur-Dtn noch nicht belegt ist. Zudem handelt es sich nach B.W. ohnehin bei sämtlichen Stellen, an denen die Tora in den Königsbüchern erwähnt wird, um späte, wohl von verschiedenen Händen eingebrachte Nachträge (135–154).

Nach den Beurteilungen in den Rahmentexten geht B.W. noch auf weitere „Beurteilungstexte" ein. So ist seiner Ansicht nach etwa bei der in 2 Kön 17,7–20 belegten Reflexion über den Untergang des Nordreichs bedeutend, dass in diesem Text nicht, wie in den Rahmentexten, der König, sondern das Volk für seine Verfehlungen angeklagt wird. B.W. versteht diesen Text daher als einen späten Nachtrag zu den Königsbüchern, in dem auf den Untergang des Nordreichs zurück- und auf den Untergang des Südreichs vorausgeblickt wird und in dem so das Geschick von Nord- und Südreich parallelisiert wird (154–173).

Die abschließend betrachteten Bewertungen in den Reden der Königsbücher fügen sich sodann nach B.W. in den bisherigen Befund. Hier fällt etwa mit Blick auf die Reden aus dem Munde von Propheten (v. a. 1 Kön 14*; 2 Kön 9*; 2 Kön 18–19*) auf, dass die Propheten noch nicht im Ur-Dtn, sondern erst etwa in dem sekundären Text Dtn 18,9–22 genannt werden. Die in den Königsbüchern belegten Reden von Propheten, die nach B.W. zumindest zum Teil bereits zum Grundbestand der Königsbücher gehören, zeigen aber erneut die große Bedeutung, die gerade der Prophetie für die Gestaltung der Königsbücher zukam (174–211).

Die im vorangehenden Kap. vorgestellten Beobachtungen führt B.W. schließlich in einer „kultur- und theologiegeschichtlichen Rekonstruktion" der Königsbücher zusammen. Während das Dtn von neuassyrischen Traditionen geprägt ist, sind die Königsbücher v. a. von neubabylonischen Traditionen beeinflusst. Ja, nach B.W. ist sogar eine direkte Abhängigkeit der Königsbücher von den babylonischen Chroniken anzunehmen, zeigt sich doch hier wie dort ein vergleichbares Geschichtsbild, da hier wie dort v. a. die Fürsorge des Königs für den Hauptstadtkult als Grundlage für die Bewertung des Königs und die Darstellung von dessen Ergehen dient. Inneralttestamentlich sind die Königsbücher v. a. von den prophetischen Büchern beeinflusst, so in der Parallelisierung von Israel und Juda, der Ablehnung der Bamot oder der Kritik an der Baalsverehrung (213–233).

Dies alles führt B.W. zu dem Schluss, dass die Königsbücher nicht in einer als deuteronomistisch zu bezeichnenden Redaktion im Kontext eines von Dtn bis 2 Kön reichenden DtrG entstanden sind. Vielmehr wurde zunächst nur ein die Bücher Samuel und Könige umfassendes Korpus geschaffen, und die für dieses Korpus verantwortliche Redaktion war nicht vom Dtn, sondern vielmehr von neubabylonischen und prophetischen Traditionen beeinflusst. Verfasst wurde dieses Korpus nach B.W. wohl in spätexilischer Zeit in Babylon, evtl. von einem in der babylonischen Verwaltung angestellten und daher mit den babylonischen Texten vertrauten Judäer (235–261).

Mit seiner Studie zu den in den Königsbüchern belegten Bewertungstexten hat B.W. einen wichtigen Forschungsbeitrag vorgelegt. Seine Studie überzeugt durch ihre umfassende Behandlung der herangezogenen Texte, durch den kritischen Umgang mit der bisherigen Forschung, die klare Argumentation und nicht zuletzt auch durch die kenntnisreiche Heranziehung der außerbiblischen Vergleichstexte. Gerade die religions- und theologiegeschichtlichen Ausführungen sind in vielfacher Hinsicht aufschlussreich und weiterführend.

Kritisch anzumerken ist, dass B.W. von einem doch recht engen Verständnis des Phänomens „Deuteronomismus" ausgeht, indem er v. a. nach Entsprechungen zum Ur-Dtn fragt und dabei v. a. das Fehlen von direkten terminologischen Entsprechungen aufdeckt. Dies ist sicherlich ein beachtenswertes Faktum. Beachtenswert ist doch aber auch, dass etwa die in den Königsbüchern belegte Kritik an den Bamot mit der schon im Ur-Dtn geforderten Kultzentralisation in Verbindung gebracht werden kann. Und v. a. ist beachtenswert, dass sich für einige der von B.W. untersuchten Elemente in den Beurteilungstexten ja direkte Entsprechungen in den sekundären Passagen des Dtn finden. So ist in diesen Passagen ja durchaus die Formulierung „das Rechte / das Böse tun" (Dtn 4,25; 6,18; 9,18; 12,28; 13,19; 17,2; 21,9; 31,29) oder ein Verweis auf „fremde Götter" (Dtn 5,7; 6,14; 7,4; 8,19; 11,16; 13,3; 17,3; 18,20; 28,14 u. ö.) belegt. Dabei kann B.W. diese Nachträge zum Dtn teils sogar als „deuteronomistisch" bezeichnen (44). Von hier aus wäre dann aber auch der Frage nachzugehen, ob und wie die für die Königsbücher verantwortliche Redaktion mit den deuteronomistischen Passagen des Dtn in Verbindung steht. Erst wenn sich nachweisen lässt, dass auch hier keine Verbindung besteht, wäre die These, dass die Grundschicht der Königsbücher von einer vom Dtn unabhängigen Redaktion gestaltet wurde, ausreichend gesichert. Ansonsten wäre ja auch vorstellbar, dass die sekundären Passagen des Dtn und die Rahmentexte der Königsbücher auf dieselbe Hand zurückgehen und eben doch für den Kontext eines von Dtn bis 2 Kön reichenden Geschichtswerks verfasst wurden.

Ob die Annahme einer literarischen Verbindung zwischen den Königsbüchern und dem Dtn und damit auch die Annahme eines Deuteronomistischen Geschichtswerks tatsächlich aufzugeben ist, bedarf also noch weiterer Klärung. Fest steht aber, dass bei der weiteren Forschung zu dieser Frage an der gewichtigen Arbeit von B.W. kein Weg vorbeiführt.

Münster Jakob Wöhrle

Haarmann, Volker: **JHWH-Verehrer der Völker.** Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen. – Zürich: Theologischer Verlag 2008. 341 S. (Abhandlung zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 91), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–290–17492–7

Die vorliegende Monographie wurde im Wintersemester 2006/07 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. angenommen und von Prof. Erhard Blum betreut.

Sie nimmt sich eines wichtigen, in der atl. Exegese und Theologie aber noch unterbelichteten Themas an: der Hinwendung von Menschen aus den Völkern zu JHWH, dem Gott Israels. Gemeinhin wird dies in der atl. Forschung unter der Rubrik „Proselytismus" behandelt, was nach Meinung des Autors bei den meisten einschlägigen Stellen des AT eine unzulässige Einordnung darstellt.

Im ausführlichen Einleitungskapitel (17–57) werden die Auswahlkriterien für die nachfolgenden Exegesen dargelegt. Es handelt sich um Stellen über a) eine *vollzogene* Hinwendung von Nicht-Israeliten zu JHWH und b) die Hinwendung *einzelner* Nicht-Israeliten zu JHWH. Diese Auswahl hat zur Folge, dass z. B. Texte aus den Psalmen, die vom eschatologischen Gotteslob der Völker handeln, nicht zur Sprache kommen, wohl aber wird die verheißene Hinwendung aller Völker zu JHWH in Jes 2,1–5 // Mi 4,1–5 in einem Exkurs dargestellt (247–254). Hier ergeben sich für die Forschung weitere Fragen: In welcher Beziehung stehen die Einzelfälle in Erzählungen (Jitro Ex 18; Rahab Jos 2; Naaman 2 Kön 5; Seeleute Jon 1) und die Gruppenfälle in diskursiven Texten (Fremde, die zu JHWH beten 1 Kön 8,41–43; Fremde, die sich JHWH anschließen Jes 56,1–8) zu den eschatologischen Ausblicken einer gemeinsamen Verehrung durch Israel und die Völker? Ist das Thema der Verehrung JHWHs von Nicht-Israeliten wirklich erst in der nachexilischen Zeit entstanden oder hat es nicht schon in vorexilischer Zeit solche Fälle gegeben, die dann in der Zeit des Nachexils theologisch aufgearbeitet und paradigmatisiert worden sind? Dass die Erwählungstradition (vgl. Dtn 10,14f) nachexilisch stark in den Vordergrund rückte, ist sicherlich richtig (18–20), aber das bedeutet noch nicht automatisch, dass die Frage nach den Nicht-Israeliten nicht auch schon zuvor in Israel gestellt worden sein könnte. Hier gibt es gerade nach und wegen der vorliegenden Arbeit noch einiges zu tun!

Von größter inhaltlicher und hermeneutischer Bedeutung für diese Diss. ist die Unterscheidung zwischen „Proselyten" und „Righteous Gentiles" im rabbinischen Judentum, die im zweiten Teil der Einleitung (26–42) ausführlich dargestellt wird. Während der *ger zedek* der Proselyt ist, der sich einem Konversionsritus unterzieht, damit einen Identitätswechsel markiert und sich auch ethnisch in das Volk Israel integriert, ist der *ger toschab* der fromme Nichtjude, der die noachitischen Gebote hält, rituell aber weiterhin als unrein gilt und daher nicht inmitten Israels wohnen darf: „Es geht um Fremde, die nicht unter den Israeliten leben und die doch auf ihre Weise den Gott Israels verehren." (39) Im dritten Teil der Einleitung (43–57) wird vorgeschlagen, diese halachische Bestimmung des *ger*

toschab als Deutekategorie für die AT-Belege der Hinwendung Einzelner aus der Völkerwelt zu JHWH zu nutzen, weil sie die Augen für die Tatsache öffnet, dass Hinwendung und Bekenntnis zu JHWH keinesfalls mit einer Konversion und Zugehörigkeit zu Israel einhergehen müssen bzw. einhergehen. Strategisch wäre es auch möglich gewesen, diese wichtige rabbinische Unterscheidung hinter – und nicht vor – die nachfolgenden exegetischen Kap. zu stellen. Dadurch hätte der Eindruck abgeschwächt werden können, die AT-Texte würden hauptsächlich, wenn nicht gar ausschließlich unter dieser rabbinischen Distinktion gelesen und ausgelegt. Am Ende der Einleitung wird nicht nur die These, sondern auch das Ergebnis der gesamten Arbeit bereits präsentiert: Außer Rut, die als Vorläuferin des Proselytismus gilt, da sie auch ethnisch voll in Israel integriert wird, sind alle anderen in dieser Arbeit vorgestellten Protagonisten Beispiele für die spätere Kategorie der gerechten Nichtjuden, die sich zum Gott Israels bekennen und ihm auf ihre Art und Weise dienen (54–55). Nun fällt aber auf, dass in der jüdischen Tradition einige Einzelpersonen im AT, die der Autor als Vorläufer des *ger toschab* sieht, nicht als solche, sondern als wirkliche Proselyten behandelt werden, also in die Kategorie des *ger zedek* fallen. So wird Jitro zum Modell eines Konvertiten (96), Rahab zum Prototyp einer Proselytin (130), auch die Seeleute im Buch Jona gelten als Proselyten, denn sonst hätten sie JHWH keine Opfer darbringen dürfen (189), und Rut ist ohne Zweifel die Idealbesetzung für eine geglückte Konversion (273); Naaman dagegen wird auch in der rabbinischen Tradition als *ger toschab*, als gerechter Nicht-Jude gekennzeichnet, da er ja explizit in seine heidnische Heimat zurückkehrt (168). Die hermeneutische Spannung bleibt: Die halachische Differenzierung zwischen Proselyt (*ger zedek*) und nichtjüdischem Verehrer JHWHs (*ger toschab*) dient als Verständnishorizont für die biblischen Texte, obwohl die rabbinische Tradition selbst in den meisten Fällen zu anderen Zuweisungen kommt.

Die exegetischen Untersuchungen zu den ausgewählten Texten (Ex 18,1–12; Jos 2; 2 Kön 5; Jon 1; 1 Kön 8,41–43; Jes 56,1–8, [als Exkurs Jes 2,1–5 // Mi 4,1–5]; Rut 1,5–18) sind sowohl synchron als auch diachron durchgeführt und durch reichliche Sekundärliteratur bestens untermauert. Dem Genre der Diss. ist es geschuldet, dass vieles zusammengetragen wurde, was für die Zielsetzung der Arbeit eigentlich gar nicht vonnöten gewesen wäre. Erquicklich sind die jeweils am Ende der Exegesen gebotenen Überblicke über die rabbinische Rezeption der untersuchten atl. Texte. Die Übersetzungen der hebr. Zitate sind vom Autor dieser Diss. selbst verfasst, wofür ihm eigens Anerkennung und Dank gebührt. Das theologische Engagement des Autors wird nicht zuletzt im gelungenen Epilog (289–292) deutlich, in dem er die atl. Verehrer JHWHs aus den Völkern zur Kirche in Beziehung setzt. Die Beziehung von Nicht-Juden zum Gott Israels hat ihre atl. Wurzeln und nimmt dem Proprium des Gottesvolkes nichts von seiner Würde der Erwählung: „An der *Seite* Israels, nicht *als* Israel verehrt die Kirche JHWH, den Gott Israels." (290) Dem kann der Rez. nur beipflichten und gratuliert dem jungen Doktor der Theologie zu dieser wohl durchdachten, schlanken und inhaltsreichen Monographie.

Bonn Ulrich Berges

Holtz, Gudrun: **Damit Gott sei alles in allem**. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2007 (BZNW, 149), geb. € 138,00 ISBN: 3–11–019553–8

In ihrer im Sommersemester 2006 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Habil.schrift angenommenen und für den Druck überarbeiteten Studie überprüft Holtz die Berechtigung der verbreiteten Annahme eines Gegensatzes zwischen dem universalistischen paulinischen Christentum und dem partikularistischen Judentum. Im einleitenden Kap. (1–16) formuliert sie als Ziele der Untersuchung die umfassende Darstellung partikularistischer und universalistischer Aspekte in den paulinischen Briefen (sowohl im Hinblick auf die eschatologisch qualifizierte Gegenwart des antiken Autors als auch hinsichtlich der von ihm in der vollendeten Gottesherrschaft [vgl. 1 Kor 15,28] erhofften Vollendung) sowie deren Verortung im weiteren Kontext der Literatur und Religion des antiken Judentums. Als religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial zur Profilierung der paulinischen Position wählt sie zum einen das Werk des antiken jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien und zum anderen die Sektenschriften aus Qumran, die sie einem konturierbaren Trägerkreis zuordnet.

Der mit dem folgenden Kap. (17–86) beginnende erste Hauptteil des Buches dient 1. der Befragung der verschiedenen Quellen auf die Gruppen und Größen, die jeweils am eschatologischen Heil teilhaben oder von ihm ausgeschlossen werden, und 2. der Bestimmung von Gestalt und Struktur der hierin erkennbaren eschatologischen Konzeptionen. Zunächst analysiert H. eine Reihe von (mehrheitlich kollektiv ausgerichteten) eschatologischen Texten im Corpus Paulinum. Behandelt werden u.a. Röm 1,18 – 3,20; 5,12–21; 8,18–23; 9,30–10,13; 11,25–32; 15,7.8–12; 1 Kor 1,18–25; 15,20–28; Phil 2,9ff. Der Befund ist uneinheitlich. Ein Teil der Texte binde die Heilserwartung von Schöpfung und Menschheit exklusiv an das Handeln Gottes in Christus, ein anderer Teil binde das eschatologische Ergehen an das Verhältnis der Menschen zum Evangelium (50). Der Glaube „transzendiert die Grenze von Israel hin zu den Völkern, schließt dabei aber andere Menschheitsgruppen aus, den nicht an Christus glaubenden Teil Israels, der nach jüdischem Verständnis, das Paulus vor seiner Begegnung mit dem Auferstandenen teilte, im Bereich des heilvollen zukünftigen Handelns Gottes ist, aber auch diejenigen Heiden, für die das Evangelium Torheit ist" (56). Eschatologischer Universalismus und die Partikularität Israels bedingten sich dabei gegenseitig; das Gericht Gottes werde eschatologisch von seinem Erbarmen begrenzt (66). Hinsichtlich der Funktion der Aussagen lasse sich festhalten, dass Paulus v.a. dort in paränetischer Absicht vom Verlorengehen der nicht an Christus Glaubenden schreibt, wo es ihm darum geht, das Evangelium als Rettungsmacht für die Glaubenden in den Vordergrund zu stellen. Wo er hingegen das zukünftige Ergehen der Nichtglaubenden reflektiert, tendiere er zum eschatologischen Universalismus (86).

Das dritte Kap. (87–137) befragt die sachlich relevanten Texte vom Toten Meer daraufhin, welche eschatologischen Vorstellungen die „Qumrangemeinde" (88) über das endzeitliche Ergehen der verschiedenen Menschheitsgruppen hierin zum Ausdruck bringt. Am häufigsten seien dualistisch strukturierte Gerichtskonzeptionen, erkennbar in Texten wie z.B. 1QS IV, 2–14; $1QH^a$ VII, 15–24 oder 1QM I, 1–9. Neben diesen dominanten Konzeptionen sei jedoch auch die Vorstellung der Integration anderer Menschheitsgruppen in die eschatologischen Hoffnungen erkennbar, so z.B. in 11QMelch II; 1QS III, 13–IV, 26; $1QH^a$ VII, 15–24. Die messianische Erlösung könne demnach durchaus auch das Volk Israel außerhalb der eigenen Gemeinschaft einschließen (137).

Thema des vierten Kap.s (139–167) ist die Eschatologie Philons, die in seinem Werk freilich eine untergeordnete Rolle spielt. Partikularistische und universalistische Abschnitte wie Praem 79–172 einerseits und Mos 2,44; Virt 119f andererseits bezeugten keine gegensätzlichen Tendenzen im Werk des alexandrinischen Gelehrten. Vielmehr deuteten sie die endzeitliche Erneuerung im Sinne der Wiederkehr der idealen Urzeit. Dabei bedinge der eschatologische Segen über die gesamte Menschheit den Gesetzesgehorsam des ganzen jüdischen Volkes. Die Erlösung sei somit um eine nationale Achse zentriert und zugleich universal ausgerichtet. „Partikularismus und Universalismus schließen sich für Philo so nicht aus, sondern bedingen sich." (162f)

Im fünften Kap. (169–188) unternimmt H. eine erste Auswertung ihrer bisherigen Ergebnisse und arbeitet einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede der untersuchten Textcorpora heraus, um der paulinischen Gestalt des eschatologischen Universalismus ein deutlicheres Profil zu verleihen. Miteinander vergleichbar seien v.a. die Vorstellung einer Entsprechung von Urzeit und Endzeit sowie die eschatologische Transformation von Schöpfung und Menschheit als Heilsakt Gottes. „Von der christologischen Akzentuierung der Eschatologie abgesehen, fügen sich die universaleschatologischen Zukunftserwartungen des Paulus damit in das Gesamtbild des antiken Judentums ein." (187)

Der zweite Hauptteil des Buches untersucht die ausgewählten Texte hinsichtlich des jeweiligen Verhältnisses von inklusivistisch-universalistischen und exklusivistisch-partikularistischen Tendenzen der Eschatologie, um die jeweiligen Öffnungs- und Abgrenzungsbestrebungen zu identifizieren und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Das umfangreiche sechste Kap. (191–308) thematisiert die paulinische Begründung der Einbeziehung der Völker in das Heilshandeln Gottes mittels der Vorstellungen vom rechtfertigenden Glauben (Gal 2,11–18; Röm 3,21–4,12), von der Erfüllung der Abrahamsverheißung (Gal 3,6–14; Röm 4,13–17a), von der Berufung der Gemeinde (Röm 9,24–29) und von der Versöhnung der Welt (Röm 11,15; 2 Kor 5,19). H. fragt nach der Gestalt des Gesetzes, das für Paulus ein Zusammenleben von Juden und Heiden in der Gemeinde ermöglicht, und nach den soteriologisch bedeutsamen Grenzziehungen, die die Gemeinde von Israel und den Völkern scheiden. Sie merkt an, dass der Heidenapostel als Hauptmerkmal des jüdischen Gesetzesverständnisses die Identifikation von Tora und Israel bestimme, der er seine universalistische Konzeption eines Gesetzes für Juden und Heiden gegenüberstelle. Die paulinische Zuordnung der Tora zur geschichtlichen Existenz Israels und ihre prinzipielle Abgrenzung von der – für ihn entscheidenden – Dimension des Seins in Christus habe zur Folge, „dass sich der Apostel so lange nicht gegen die spezifisch jüdischen Gebote stellt, so lange sie weder im Sinne soteriologisch relevanter Werke des Gesetzes noch im Widerspruch zur Hauptsache des Gesetzes, der Liebe, praktiziert werden" (249). Wesentliche Elemente der paulinischen Vorstellung von der Nichtteilhabe Israels an der göttlichen Gerechtigkeit (vgl. Röm 11,7–10) seien sein defizitäres Verständnis von Schrift und Situation sowie seine Verhärtung durch Gott selbst. Dem jüdischen Gesetzesverständnis stelle der Apostel die Akzentuierung der universalen Dimension des Gesetzes als Mittel zur Sündenerkenntnis gegenüber. „Das im Glauben aufgerichtete, von Juden und Heiden durch den Geist in der Liebe erfüllbare Gesetz ist der paulinische Gegenentwurf zu der von ihm kritisierten Identifikation von Gesetz und Israel im Rahmen der jüdischen Bundestheologie." (292)

Um Öffnung und Abgrenzung in der Qumranliteratur geht es im siebten Kap. (309–378). Zunächst werden Grundzüge des Bundesverständnisses der Gemeinschaft dargelegt. Der von ihr errichtete Bund sei als Bund für ganz Israel

verstanden worden, obwohl sich ihm bisher nur ein kleiner Teil Israels angeschlossen hatte. Bei seiner Abgrenzung nach außen seien überwiegend konkrete Gegner und Institutionen im Blick, kaum hingegen die Gesamtheit Israels außerhalb der eigenen Gemeinschaft (344). Dieses Bundesverständnis schließe auch die prinzipielle Bereitschaft ein, sich unter bestimmten Voraussetzungen für neue Mitglieder zu öffnen (350). Der Ausschluss aus der Gemeinschaft sei mehrheitlich die Folge von Vergehen, die die Gruppenidentität bedrohen (356). Die Funktion der Gebote als Distinktionsmittel verbinde sich mit einer Ausnahme (die in CD IV, 12–V, 15; VI, 11–VII, 6 ausgeführte Bestimmung des Verhältnisses der Gemeinschaft gegenüber den „Männern des Frevels") nicht mit der Abgrenzung von bestimmbaren jüdischen Personengruppen. Sowohl in ihrem gegenwärtigen Leben als auch in ihren Zukunftshoffnungen sei demnach zwischen den eigentlichen Gegnern und der übrigen jüdischen Gesellschaft zu unterscheiden (378).

Thema des achten Kap.s (379–504) ist Philons apologetische Deutung des Judentums, als deren wesentliches Kennzeichen H. ihre „Departikularisierung bzw. Entnationalisierung von Schrift und Religion im Interesse ihrer Universalisierung" bezeichnet (379). Das universale Mosegesetz (vgl. Mos 2,48) als Plan und Wirkprinzip des Kosmos wende sich (unter Einschluss der mosaischen Kultgesetzgebung) an die Menschheit bzw. die Völker insgesamt (393). Mittels der kreativen Anwendung des exegetischen Instrumentariums der hellenistisch-alexandrinischen Textauslegung habe Philon den Wortsinn der Gebote einschließlich ihrer israelspezifischen Dimension transzendiert und ihre allgemeine Bedeutung herausgearbeitet (451). Philons (soziale und religiöse Identität stiftende und aufrechterhaltende) Betonung der Singularität des jüdischen Volkes, bedingt durch dessen Gottesverehrung und die Befolgung der Toragebote, begründe zwar die Ungleichbehandlung von Juden und Nichtjuden, nicht jedoch deren Ausgrenzung. Auch die Thematisierung des Ausschlusses aus der jüdischen Gemeinschaft habe bei Philon grundsätzlich eine paränetische Funktion vor dem Hintergrund des starken und andauernden Assimilationsdrucks seitens der nichtjüdischen Umwelt (497).

Im neunten Kap. (505–544) werden die in den vorangehenden Kap.n diskutierten Entwürfe miteinander ins Gespräch gebracht. Jedes Textcorpus habe eigene Entscheidungskriterien der Ausdehnung der Partikularität. Während Philon hier auf die Verehrung des einen Gottes aller rekurriert, beziehen sich die Qumrantexte auf das Verständnis der eigenen Toraauslegung als der einzig richtigen, dem Bund entsprechenden und ganz Israel zum Guten dienenden. Für Paulus schließlich sei allein die Selbstoffenbarung Gottes in Christus entscheidend für Öffnung und Abgrenzung (521). Insgesamt sei festzuhalten, dass der Heidenapostel hinsichtlich der Integration von Juden und Heiden in die Gemeinde an Modelle anknüpft, die er aus der jüdischen Tradition übernommen und neu fundiert hat (537). Gegenüber der von E. P. Sanders begründeten und von J. D. G. Dunn weiterentwickelten These, die soteriologische Konzeption des Paulus sei als Gegenentwurf zum jüdischen Bundesnomismus zu verstehen, merkt H. kritisch an, dass sowohl die Erwählung Israels als auch die Gabe des Gesetzes – zumindest bei Philon und in der Qumranliteratur – deutlich anders (nämlich nicht wesenhaft national bzw. ethisch bestimmt) gefasst seien als in Sanders' Modell (540).

Das abschließende zehnte Kap. (545–565) fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und profiliert sie im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage (M. Hengel, J. D. G. Dunn, G. Theißen). Der paulinische Universalismus sei weder exklusivistisch noch nichtjüdisch. Der Hauptunterschied zwischen Paulus und den universalistischen Traditionen des Judentums liege vielmehr „im Ausgangspunkt und inhaltlichen Zentrum sowie in der Methodik und der Intensität der Universalisierung, nicht aber in der Öffnung selbst" (561). Beigegeben sind Verzeichnisse der Abkürzungen (567f), Literatur (569–618), Stellen (619–638), Autoren (639–644) und Sachen (645–650).

In ihrer beachtlichen Monographie gelingt es H. überzeugend nachzuweisen, dass eine naive Gegenüberstellung von jüdischem Partikularismus und christlichem Universalismus weder Paulus noch dem Judentum in Geschichte und Gegenwart gerecht wird. Anfragen betreffen zunächst Einzelheiten: Lassen sich hellenistische und apokalyptische Traditionen im antiken Judentum (z. B. hinsichtlich der Anthropologie) trennscharf voneinander abgrenzen (11f)? Kann man davon ausgehen, dass Paulus auch der ungläubigen Heidenwelt letztendlich das Heil verspricht, oder liegt dieser Gedanke nicht außerhalb seines aktuellen Problemhorizonts, nämlich der theologischen Begründung und Apologie der beschneidungsfreien Heidenmission (71)? Wie repräsentativ für das antike Judentum sind der alexandrinische Philosoph Philon und die apokalyptisch geprägten Texte vom Toten Meer, zumal Ersterer zumeist keine unmittelbaren Adressaten in einer konkreten Kommunikationssituation anspricht und Letztere (ebenso wie äthHen und TestXII) eine dezidiert kontrapräsentische Ausrichtung und Funktion haben (187; vgl. 344)? Grundsätzlich ist zu fragen, ob die Systematisierung der paulinischen Gedankenführung dem individuellen Profil der einzelnen Briefe in jedem Fall gerecht wird. Schließlich konnte Paulus sich in unterschiedlichen Problemlagen und im Zusammenhang mit unterschiedlichen Lebensbezügen und Fragestellungen auch unterschiedlicher Teilmengen, Interpretationen und Modifikationen der ihm zugänglichen religiösen Traditionen bedienen.

Die gründliche und materialreiche exegetische Studie stellt einen wesentlichen Beitrag zur Diskussion um zentrale Aspekte der paulinischen Eschatologie und ihres religionsgeschichtlichen Kontexts im antiken Judentum dar.

Landau Michael Tilly

Wolter, Michael: **Das Lukasevangelium**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008, (XI) 798 S. (HNT, 5), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–16–14952

Der Kommentar von Wolter versteht sich als in der Tradition des HNT stehend, das LkEv traditionsgeschichtlich zu erschließen. Gegenüber dem Vorgängerkommentar von Klostermann ist er jedoch erheblich an Umfang gewachsen und berücksichtigt stärker formgeschichtliche Gesichtspunkte (vgl. Vorwort).

Bereits in den Einleitungsfragen setzt der Kommentar neue Akzente. Dass LkEv und Apg vom gleichen Autor stammen, dürfte heute weitgehend Zustimmung finden; dass die Wir-Passagen der Apg vom Autor selbst stammen, eher weniger. Allerdings räumt W. ein, dass Lukas nicht ständiger Begleiter des Paulus war. Mit der These, der Verfasser des Lukasevangeliums sei in einer jüdischen Familie aufgewachsen (9) und habe seine Sozialisation in einem jüdischen Milieu erfahren, widerspricht W. der bisherigen Mehrheitsmeinung, Lukas sei Heidenchrist und entstamme wahrscheinlich dem Kreis der Gottesfürchtigen, Sympathisanten des Judentums in den hellenistischen Städten. Auf diesen Sachverhalt weisen nach W. die Kenntnis der Septuaginta, die Darstellung der Jesusgeschichte als Fortsetzung der Geschichte Israels, die Kenntnis der Lehrdifferenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern sowie eine präzise Schilderung des jüdischen Milieus. Diese Argumente sind nicht einfach von der Hand zu weisen. Mit ihnen wird sich die Forschung auseinandersetzen müssen.

Die Abfassungszeit des Evangeliums verlegt W. auf Anfang der 80er Jahre, was eher traditioneller Auffassung entspricht. Wenn er jedoch Rom als Ort der Abfassung in Erwägung zieht, so fällt dies eher aus dem Rahmen. Der Verweis auf die Hirtenszene in Lk 2,8–14 sowie der Hinweis, dass der Autor des „Wir" mit Paulus nach Rom gelangt sei (10), für Rom als Abfassungsort sind nicht unbedingt überzeugend.

Die Gliederung des Lukasevangeliums ist weitgehend umstritten. Jeder Kommentar geht hier eigene Wege. Deshalb ist jede Gliederung, die in einem Kommentar vorgenommen wird, immer auch Bestandteil der Interpretation. Die lukanische Jesusgeschichte – so W. – wird als Abfolge von einzelnen Geschichten erzählt. Gegliedert wird die Erzählung durch Gliederungssignale, die in der Erzählung selbst enthalten sind. Als solche nennt W. insbesondere zeitliche, räumliche und personale Gegebenheiten, mit deren Hilfe die lukanische Jesusgeschichte in 12 Hauptteile strukturiert wird (ohne Proömium). Eine detaillierte Begründung erfolgt vor dem jeweiligen Hauptteil. Auch wenn man nicht allen Einzelheiten folgt, so hat die in diesem Kommentar vorgenommene Gliederung vieles für sich und ist wohl begründet und einsichtig.

Die innere Kohärenz der Einzelerzählungen wird durch „zukunftsgewisse Vorausdeutungen" und „eingeschaltete Rückwendungen" gewährleistet (19). Gleichartige Stoffe, Themen und Erzählungen werden zusammengestellt und Paarbildungen vorgenommen. Auffällig ist auch die Nachahmung von Sprache und Stil der Septuaginta.

Das Evangelium wird als erster Teil eines zweibändigen Geschichtswerkes verstanden. Es erzählt eine Episode der Geschichte Israels, ist mit dieser verknüpft und gehört zur historiographischen Gattung „Epochengeschichten" (26). Die lukanische Jesusgeschichte darf deshalb nicht aus dem literarischen und theologischen Zusammenhang des Gesamtwerkes gelöst werden. W. teilt damit die Auffassung des Vorrangs der Synchronie vor der Diachronie – eine Tendenz, die immer breiteren Boden zu gewinnen scheint und dem literarischen Werk als Ganzem wohl eher gerecht wird.

Für einen traditionsgeschichtlich orientierten Kommentar ist erstaunlich, dass er nicht mehr von Adressaten, sondern von „intendierten Lesern" spricht (22–26). Er greift damit Ergebnisse der Rezeptionsforschung auf, die zwischen realem und implizitem bzw. abstraktem Leser unterscheidet. Die Begriffe sind allerdings nicht einheitlich. Wie diese jeweils zu verstehen sind, ist oft eine Sache der Definition. W. definiert die „intendierten Leser" als „diejenigen Leser, die der Autor sich als Leser seines Textes vorstellt bzw. mit denen er als Leser rechnet und für die er seinen Text schreibt. Sie existieren im Bewusstsein des Autors und sind dort während der Niederschrift präsent" (22).

Diese Definition nähert sich der von Wolfgang Iser vorgenommenen, nach der der implizite Leser ein Produkt des Autors ist, das die intentionale Lesestrategie enthält. Der implizite Leser ist nach Iser keine Abstraktion eines idealen Lesers; er existiert lediglich in der Vorstellung des Autors und als Größe im Text.

Nach W. denkt Lukas an christliche Leser, die nicht auf eine einzige Ortsgemeinde zu beschränken sind. Lukas schreibe vielmehr für „all jene Christen und christlichen Gemeinden, aus denen die ‚ganze Herde' (Apg 20,28) des Christentums besteht" und „die mit der Geschichte Israels und seinen heiligen Schriften gut vertraut sind" (25). Diese Leserschaft stelle sich Lukas möglicherweise nicht nur als synchrone, sondern auch als diachrone Größe vor, so dass sein Werk auch für Christen zukünftiger Generationen bestimmt sei. Mit dieser

These löst W. das Evangelium aus einem engen Gemeindebezug heraus und hebt dessen Bedeutung für die Gesamtkirche hervor. Darin ist ihm zuzustimmen. Allerdings lässt seine Beschreibung des intendierten Lesers vermuten, dass er sich diesen als reale, außerhalb des Textes existierende Größe vorstellt. Damit bleibt die für jeden realen Leser entscheidende Frage nach der im Text enthaltenen Lesestrategie weiterhin offen.

Auch in der Einzelauslegung bricht W. mit manchen traditionellen Positionen. Auf alle einzugehen, ist hier kaum möglich. Pars pro toto sei lediglich auf die lukanische Kindheitsgeschichte verwiesen. W. versteht diese nicht mehr als Diptychon (71). Dies ist die vorherrschende Meinung seit Martin Dibelius. Kap. 1 wird vielmehr als Ringkomposition aufgefasst. Mit Lk 2,1 setzt die Erzählung neu ein und weitet den Horizont (119). Das zweite Kap. ist von zwei Orten bestimmt: Jerusalem und Bethlehem. Diese Struktur überzeugt. Eine ähnliche Position zu Kap. 1 hat der Rez. vor einiger Zeit bereits vorgetragen. Fraglich erscheint lediglich die Zuordnung der Wachstumsnotiz in Lk 2,40 zu der nachfolgenden Erzählung, da die Wachstumsnotiz sonst immer abschließend erfolgt (vgl. Lk 1,80; 2,52).

Besonders hilfreich ist die jeweilige Erläuterung zur Struktur einer Perikope vor der Einzelerklärung. Gut sind auch die zusammenfassenden Überblicke über den Zusammenhang von Einzelepisoden. Etwas befremdlich wirkt die Verwendung des Adjektivs „eschatisch" an Stelle des gebräuchlichen „eschatologisch".

Der Kommentar bietet eine umfangreiche Bibliographie, die sich allerdings auf deutsch-, englisch- und französischsprachige Werke beschränkt. Lediglich aus der Festschrift für Vanhoye wird auf einen italienischen Titel verwiesen.

Auch wenn in der Einzelauslegung vieles diskutabel bleibt und nicht immer jedes Detail überzeugt, besticht der Kommentar durch klare Argumentation und profunde Sachkenntnis. Mit diesem umfangreichen Kommentar wurde das HNT um einen beachtlichen Bd bereichert, der markante Akzente setzt, die die weitere Erforschung des Lukasevangeliums anregen und ihm in der Forschung einen gebührenden Platz sichern werden.

Mainz Rainer Dillmann

Kirchengeschichte

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden, Band 2: Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Peter Dinzelbacher. – Paderborn: Schöningh 2008. 554 S., geb. € 100,00 ISBN: 3–506–72021–X

Als erste Veröffentlichung seines auf sechs Bde konzipierten „Handbuchs" legt der renommierte Mediävist Dinzelbacher hier den zweiten Bd vor. Diese ambitionierte und auf das Hoch- und Spätmittelalter bezogene Publikation, die trefflicher als „Handbuch der Christentumsgeschichte in religionsgeschichtlicher Perspektive" zu bezeichnen ist (denn zu 90 Prozent geht es um christentumsbezogene Inkulturations- und Variationsprozesse), soll erstens hinsichtlich der Konzeption und in einem zweiten Schritt mit Blick auf die ‚Durchführung' gewürdigt werden.

Die Frageperspektive für seine religionsphänomenologische Analyse sieht D. – hier anknüpfend an Friedrich Heiler – in der Suche nach Manifestationen des Heiligen, denen er eher „deskriptiv und illustrativ" als analysierend nachzugehen beabsichtigt (21): „Vor allem war zu fragen", so D., „wo im Mittelalter Menschen, Institutionen, Handlungen in den Quellen als heilig bezeichnet oder begriffen werden." (14) Um dieser Zielperspektive willen grenzt sich D. von jenen durch ihn selbst als defizitär erklärten Forschungsprämissen ab, die seiner Meinung nach bislang tonangebend gewesen seien (fehlende Unterscheidung von Ideal und Wirklichkeit mittelalterlicher Religiosität; mangelnde Differenzierung zwischen einer von oben verordneten Frömmigkeit und einer ‚Basisfrömmigkeit'; bislang übergangene Manifestationen des Priesterbetrugs durch geldgierige Geistliche gegenüber unwissenden Laien [„lässt sich beliebig oft nachweisen"]; fehlende Beachtung der legislativen und exekutiven Aktivitäten der weltlichen Obrigkeiten im Zusammenwirken mit den geistlichen). In diesem Zusammenhang fällt auf, dass D. im Rahmen seiner ‚dozierend' vorgetragenen Abgrenzungen nirgends aktuelle Studien nennt, welche von derartigen Defiziten durchzogen sind. Immerhin wird sichtbar, dass er „Kirchenhistorikern" grundsätzlich vorhält, seinen Standards von historischer Wissenschaftlichkeit allzumeist hinterherzulaufen (15; 20), freilich ohne dass ihm auffällt, dass es zumindest im deutschsprachigen Raum seit 20 Jahren sowohl im evangelischen als auch im katholischen Feld fast keine Wissenschaftler mit derartigen mediävistisch ausgerichteten Qualifikationen und Publikationen mehr gibt. Und die ausdrücklich auf A. Angenendt bezogene Kritik (15) läuft ins Leere, insofern dieser die achsenzeittheoretisch rückgebundene Unterscheidung zwischen vor- und nachaufgeklärtem Religionsleben seit den 1970er Jahren zum Forschungsprogramm erhoben hat, wenn er um einer religions- und sozialgeschichtlich argumentierenden Christentumsgeschichte willen die Unterscheidung zwischen Religiosität und (Reflexions-)Theologie trifft.

Kurzum: Mit Blick auf die methodische Grundlegung seines Werkes suggeriert D., dass eine religionsgeschichtlich aufmerkende Mittelalterforschung erst mit ihm selber begonnen hätte. Freilich ist dieser – in der Sache unzutreffende – Eindruck nur deshalb möglich, weil D. keinem anderen Autor so viel Aufmerksamkeit zuteil werden lässt wie sich selbst: Während D. im Literaturverzeichnis mit 60 Werken vertreten ist, folgen in der Rangfolge als nächstes Autoren mit 7 Werken (z. B. Klaus Schreiner, Bob Scribner etc.).

Mit Blick auf die Durchführung ist die vorliegende Monographie in zwei Hauptteile untergliedert: „Historischer Teil" und „Phänomenologischer Teil".

Der erste Teil bietet eine Einführung in die Epoche zwischen 1000 und 1500, und zwar differenziert nach Hochmittelalter und Spätmittelalter. So geht es mit Blick auf das 11. und 12. Jh. u. a. um „Spirituelle Traditionen und Innovationen", „Reform- Armuts- und Frauenbewegung", „Intimisierung der Gottesbeziehung" oder „Anfänge der Desakralisierung". Mit Blick auf das Spätmittelalter berücksichtigt D. als Themen „Theologie und Frömmigkeit", „Selbstheiligung der Laien", „Quantifizierte Frömmigkeit", „Haptische Frömmigkeit", „Zunahme des Profanen im Religiösen" oder „Ende der religiösen Einheit Alteuropas".

Im zweiten Teil findet sich die jeweils weiter verfeinerte Substrukturierung unter folgenden Leitüberschriften: „Medien der Glaubensvermittlung", „Vorstellungswelt", „Heiligung des irdischen Raumes", „Heiligung der Zeit", „Heiliges Handeln", „Heiliges Wort", „Heiligkeit des Menschen" sowie – als Beitrag von Daniel Krochmalnik – „Die aschkenasische Spiritualität".

Welche inhaltlichen Einsichten präsentiert die Durchführung des vorliegenden Bdes? Der „Historische Teil" bietet eine panoramaartige Charakterisierung des Hoch- und Spätmittelalters – freilich stark konzentriert auf das religiöse Leben, wie die oben exemplarisch genannten Überschriften zu belegen vermögen. Hingegen sucht man sozialgeschichtliche Erläuterungen und deren Wirkungen auf die Frömmigkeit beinahe vergebens. So fehlt beispielsweise unter der Überschrift „Geistliche und laikale Katechisierung" eine Erklärung zur Lese- und Schreibkundigkeit der Bevölkerung, ebenso eine Erläuterung zum Schul- und Universitätswesen. Wenn D. die „Intimisierung der Gottesbeziehung" thematisiert, vermisst man die wesentlich sozialgeschichtlich mitgeprägten Gründe für das hochmittelalterliche Aufkommen dieses im Vergleich zum Frühmittelalter neuartigen Empfindens für die Nähe zu Gott und den Mitmenschen. Ob der Leser vor diesem Hintergrund wohl die auf S. 48 überraschende und nicht weiter erläuterte Rede von der „‚Achsenzeit' der europäischen Religionsgeschichte" versteht, die D. im hohen Mittelalter gegeben sieht? Kurzum: Die Perspektive der Darlegung bleibt im ersten Teil der Durchführung allzu ausschließlich auf das religiöse Leben konzentriert; dessen Wechselwirkungen mit anderen Feldern der Kultur – grundlegend für eine Religionsgeschichte – werden nur ansatzweise in Augenschein genommen, was das Verständnis dieses Teils der vorliegenden Publikation deutlich erschwert.

Mit mehr Gewinn liest man den zweiten Teil des anzuzeigenden Handbuches. Natürlich können viele Aspekte nur angerissen werden; dennoch gehört das Unterkapitel „Medien der Glaubensvermittlung" in seiner Zusammenschau zu den Höhepunkten der Monographie, insofern es sich zugleich als Überblick über die im Hoch- und Spätmittelalter gepflegten medialen Vermittlungsmöglichkeiten lesen lässt (Texte, Malerei und Skulpturen, Architektur und Musik, geistliches Schauspiel und Prozessionen). Aus der profunden Quellenkenntnis D.s schöpfen auch die übrigen Kap. dieses zweiten Teils: Sie sind geprägt durch eine derartige Fülle von Einzelbeispielen, dass sie oftmals den Leser zum Weiterlesen inspirieren, ihn bisweilen allerdings auch der Orientierungslosigkeit nahebringen mögen; denn insgesamt geht es D. mehr um den Facettenreichtum eines Phänomens in der jeweiligen Epoche als um entwicklungsgeschichtliche Zugänge. So vermittelt besonders der zweite Teil des Handbuchs tiefgehende Einblicke in die Vielfalt hoch- und spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wenn die Heiligkeit von Vorstellungswelten, Zeiten, Orten und Menschen ‚durchbuchstabiert' wird.

Grundlegend stellt sich mit Blick auf die Durchführung die Frage nach den Bewertungskategorien. Optierte D. in der Einleitung noch für einen ‚neutralen' Standpunkt („Eine wissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte kann nur heißen: eine Betrachtung ohne Bewertung" [16]), erstaunen in der Durchführung manche sei-

ner nach-aufgeklärten Kommentierungen von vor-aufgeklärten Phänomenen, nicht selten übrigens mit anti-katholischem oder anti-kirchlichem Zungenschlag.

So mögen Stichworte verwundern wie die D. als Ort „sadistischer Anregungen" geltende „Märtyrerverehrung" (99) oder seine Rede von „Reliquienjägern" im Spätmittelalter (339); doch umfassender fallen seine nach-aufgeklärten Bewertungen vor-aufgeklärter Zusammenhänge in seinen satzartigen Formulierungen aus: „Eine wesentliche Komponente der spätmittelalterlichen Frömmigkeit wurde somit der intensive Druck, sich möglichst dauernd mit den eigenen Fehlern zu beschäftigen." (51) „Für die [spätmittelalterlichen] Laien galt, sie sollten ihre Gebete ruhig ganz automatisch abspulen." (67) „Genauso funktionierte die von kirchlichen Autoren stets als Haupterrungenschaft des Christentums gerühmte sog. ‚Liebestätigkeit', das karitative Wirken von Institutionen und Einzelnen, in der Praxis weniger als spontaner Mitleidserweis denn als Tauschgeschäft mit Eigeninteresse." (205) „Quantifizierung von Frömmigkeit bedeutete in praxi v. a. abgezähltes Geld." (66) „Die Mehrzahl der mittelalterlichen Heiligen bestand aus Toten." (338) Und bezogen auf das Spätmittelalter heißt es: „Im Katholizismus war und ist der Priester ein professioneller und exklusiver Verwalter der Kultzentren in dieser und des Heils in der anderen Welt. Für seine Tätigkeit als Mittler zu Gott und Vermittler seiner Gnade ist er von den Gläubigen zu bezahlen (sic). Ideologisch ruht dieser Anspruch auf der dem Priestertum wohl aller Religionen eigenen Selbstqualifizierung einer größeren Gottesnähe und auf dem Anspruch eines esoterischen Heilswissens." (343) – Unklar bleibt schließlich D.'s Maßstab für die Bewertung der Christlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter („Durchschnittschrist" [129]; der „einfache Gläubige" [122]; das „‚einfache Volk'" [338]; „... dass das Unverständnis der Sakralsprache auch gutwillige Gläubige daran hinderte, echte Andacht zu entwickeln" [101]).

In summa: Der von D. vorgelegte Bd ist lehrreich und lesenswert, wenn man sein Augenmerk auf jene der bewundernswerten Quellenkenntnis von D. entstammenden Text- und Lebensbeispiele richtet, überdies von manchen methodischen und inhaltlichen Eigenwilligkeiten des Autors absieht. Mit Blick auf die genannten Einschränkungen spendet sich D. selbst Trost, insofern er mit Blick auf seine von den Fachkolleg/inn/en bislang längst nicht immer rezipierten methodischen und inhaltlichen Plädoyers festhält: „Aber schließlich konnte nicht einmal ein E. R. Curtius mit seiner Kritik an ‚der bequemen Ausrede von der Spezialisierung' [der historischen Disziplinen] viel erreichen." (398, Anm. 47)

Essen Hubertus Lutterbach

Jung, Martin H.: **Die Reformation**. Theologen, Politiker, Künstler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 178 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-525-55782-2

Das kleine Büchlein von Martin H. Jung macht eigentlich erst durch den Untertitel erkennbar, was es bietet. Mag man unter dem allgemeinen Titel „Die Reformation" eine historische Schilderung der Abläufe und Kontexte dieser historischen Phase erwarten, so spricht der Untertitel drei Personengruppen an: Theologen, Politiker, Künstler. Und genau das trifft den Charakter des Buches: Es versammelt Biogramme, insgesamt 22 Lebensschilderungen im Umfang von zweieinhalb bis achtzehn Seiten. Die einzelnen Stücke sind angenehm lesbar, Probleme der Forschung werden gelegentlich aufgegriffen und in den erzählenden Duktus integriert. Die Darstellung zeichnet sich durch einen unprätentiösen Stil aus sowie durch eine in der deutschen Wissenschaftslandschaft nicht selbstverständliche Bereitschaft, Begriffe und Sachverhalte in einfachen Worten zu erklären. J. hat nicht die Kollegen im Blick, sondern die Studierenden – und diese werden es ihm danken.

Gerade weil das Buch didaktisch so angemessen für eine elementare Ausbildung geschrieben ist, hätte man sich freilich gewünscht, dass es insgesamt schlüssiger angelegt wäre. Nicht alle Schwierigkeiten mögen auf den Autor selbst zurückgehen. So erstaunt es, dass aus der Trias des Untertitels zwar die Politiker und Künstler in der Gliederung wiederbegegnen, neben ihnen dann aber Kategorien wie „Wegbereiter", „Reformatoren", „Gegner" „Außenseiter", „Frauen" und „Juden" – der Begriff „Theologen" dürfte kaum die angemessene Zusammenfassung für all diese Gruppen sein. Auch die Zuordnungen im Einzelnen verwundern: Warum erscheint Balthasar Hubmaier unter den „Reformatoren", und somit auf einer Ebene mit Luther, Melanchthon, Bucer, Zwingli und Calvin, obwohl J. ihn doch explizit als „Außenseiter" bezeichnet (92) und damit eigentlich einer anderen Kategorie zuordnet? Auch die Eröffnung einer eigenen Kategorie „Künstler", die sogar in den Untertitel aufgenommen wurde, erscheint befremdlich, wenn dann hierunter ausschließlich Lukas Cranach behandelt wird.

Die Durchführung im Einzelnen bietet viele solide Informationen, aber insbesondere bei der Auswahl der Personen fehlt es oft an letzter Überzeugungskraft. Unter den „Wegbereitern" werden Erasmus von Rotterdam und Johannes Reuchlin aufgeführt. Das stellt eine Verengung auf den humanistischen Umkreis dar. Nach dem heutigen Stand der Forschung wäre auch an städtische Prädikanten wie Geiler von Kaysersberg zu denken, an Frömmigkeitstheologen wie Johannes von Paltz oder an eine so wichtige Übergangsgestalt wie Johann von Staupitz. Im Blick auf den aufgenommenen Reuchlin wird man auch trotz Verwendung seines Hebräisch-Lehrbuches (25) zu fragen haben, ob wirklich er selbst ein „Wegbereiter" war oder nicht vielmehr die sich um ihn rankende öffentliche Debatte, für die die Dunkelmännerbriefe stehen. Insgesamt ist die Einordnung der vorreformatorischen Entwicklung in mancher Hinsicht unbefriedigend: Dass „alle" „Ideen, die im 16. Jh. eine revolutionäre Kraft entfalteten", „schon früher einmal gedacht worden" waren (7), vereinfacht die differenzierten Transformationsprozesse nicht ganz angemessen. Aus ökumenischer Perspektive noch befremdlicher ist allerdings, dass mittelalterliche religiöse Praktiken, die bis heute in der römisch-katholischen Kirche erhalten sind, lediglich in der Vergangenheitsform eingeführt werden: Ein Satz wie „Priester waren zur Ehelosigkeit, zum Zölibat [...] verpflichtet" (8) signalisiert – angesichts des an anderen Stellen spürbaren Bemühens um ökumenisches Verstehen wohl unwillentlich – geringe Sensibilität für außerevangelische Kirchlichkeit. Gleichwohl bietet insbesondere die Darstellung Reuchlins eine lesenswerte Einführung in eine spezifische Diskurslage im frühen 16. Jh. Die Vereinfachungen – etwa die Charakterisierung von Reuchlins Stellungnahme zum Umgang mit den jüdischen Schriften als „judenfreundliches [...] Gutachten" (18) – sind dabei aus Sachkenntnis heraus bewusst gesetzt.

Dass in dem Teil über die „Reformatoren" der Abschnitt über Luther nach der Darstellung zweier Humanisten im vorausgehenden Kap. mit dem Satz beginnt: „Martin Luther war kein Humanist" (22), erscheint nach den Forschungen von Helmar Junghans zu humanistischen Einflüssen auf Luther doch eine arge Verkürzung, die Gegensätze konstruiert, wo von Synergien zu sprechen wäre. Auch dass man Luthers Geburtshaus noch sehen könne (23), stimmt so nicht: Es ist 1689 abgebrannt – was man heute in Eisleben sieht, ist allenfalls ein „Luthergeburtshausmuseum" (Christian Matthes). Dass „eleutheros" im Zusammenhang von Luthers Namenswechsel von Luder zu Luther ohne „th" geschrieben wird (28), ist ein unglücklicher Druckfehler; und auch die in anderem Kontext vorgetragene ansprechende Vermutung, Luther habe seine Tochter auch wegen Elisabeth von Thüringen Elisabeth genannt (141), lässt sich schwer damit in Verbindung bringen, dass Luther selbst eben nur die Mutter Johannes des Täufers als Namenspatronin nennt (WA.B 4,298,15f). Ungeachtet solcher Kritik an einzelnen Details ist es J. allerdings hoch anzurechnen, dass er in diesen Abschnitten mit großem didaktischem Gespür komplexe Sachverhalte wie die Rechtfertigungslehre oder auch die Ablasstheologie des späten Mittelalters in eine einfache, Studierenden zugängliche Sprache kleidet. Auch Melanchthon wird im Blick auf das dargestellt, was für Studierende gut und nützlich zu lesen ist. J. hebt pointiert sein Verhältnis zu Luther und drei von ihm betonte große Leistungen hervor: die Loci, weitere Lehrbücher für andere Wissensgebiete und die Confessio Augustana, auf deren ökumenische Aufnahme J. en passant auch hinweist (44). Nicht nur die Wittenberger Reformatoren behandelt er gründlich: Auch Zwingli erfährt eine umfassende Würdigung, in der seine Eigenständigkeit gegenüber Luther zum Ausdruck kommt. Freilich bleibt fraglich, ob man die Unterschiede der reformatorischen Entwicklungen beider Reformatoren wirklich so fassen kann, dass es „bei Zwingli ein Wandel von Oberflächlichkeit zur Tiefe [...], bei Luther ein Wandel in der religiösen Tiefe selbst war" (63). Gerade weil eine solche Gegenüberstellung so einprägsam ist, wäre ein Mehr an Differenziertheit hilfreich. Nicht ganz glücklich wirkt die Darstellung Calvins: Seine „subita conversio" wird heute in der Regel als unerwartete, nicht „plötzliche Bekehrung" gefasst (72), seine Abendmahlslehre als gemäßigten Zwinglianismus zu deuten (75), könnte als polemische innerevangelische Spitze verstanden werden, während umgekehrt die Genfer Kirchenzucht mit eigenartiger Zurückhaltung behandelt wird.

Die sich darin vielleicht auch ausdrückende sympathische irenische Grundstimmung durchzieht auch andere Kap. So erfährt Johannes Eck eine faire Würdigung, und für die Kritik an Leo X. beruft J. sich auf die katholische Sichtweise. Die „Außenseiter" der Reformation werden nach ihrem eigenen Verständnis dargestellt, und Frauen erfahren eine ungewöhnlich breite Würdigung, auch wo sie sich nicht der reformatorischen Partei anschlossen wie Caritas

Pirckheimer. Allerdings endet der Abschnitt über sie durch J.s Verweise auf heutiges monastisches evangelisches Leben in einem eigenartigen Schwebezustand, der nicht klar erkennen lässt, was dies in seinen Augen für die Einordnung Pirckheimers in das Reformationsjahrhundert bedeutet. Ungewohnte Aufmerksamkeit erfahren auch die Juden der Zeit mit Josel von Rosheim und Elias Levita, und so wie J. hier die biographische Miniatur nutzt, um Antijudaismen der Zeit aufzuzeigen, werden auch bei anderen Gelegenheiten, etwa in der Darstellung des Franz von Waldeck innerhalb der Kategorie „Politiker", wichtige Zusammenhänge – hier das Täuferreich von Münster – eingestreut und verständlich dargestellt.

Man kann und sollte nicht an jedes Buch ohne Weiteres die Frage „Cui bono?" stellen – für dieses Buch aber lässt diese Frage sich stellen und zielgenau beantworten: Es sind Studierende, womöglich in einem Bachelor-Studiengang, die eine erste Orientierung suchen, und zwar solche, die dabei weniger den analytisch-strukturellen als den narrativ-personalen Zugriff bevorzugen. Ihnen leistet dieses Buch ungeachtet aller vermerkten offenen Flanken einen großen Dienst.

Jena Volker Leppin

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 66), kt € 36,00 ISBN: 3–515–08617–X

Der vorliegende Bd, der – wie aus dem Nachwort hervorgeht – Beiträge von zwei Tagungen aus den Jahren 1999 und 2000 der Sektion Kirchengeschichte des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde versammelt, will erklärtermaßen den Fokus auf die ostmitteleuropäische Region Siebenbürgen legen und zugleich dieses Fallbeispiel in die europäische frühneuzeitliche Konfessionsgeschichte des 16. Jh.s einbetten. Diese Intention ist sehr zu begrüßen, zumal in den 18 Darstellungen z. T. namhafte Fachleute vertreten sind.

In seinen konzeptionellen Ausführungen, in denen Volker Leppin den Begriff der „Konfessionalisierung" und dessen Problematik aufgreift, ordnet er den Bd darin ein und betont gewissermaßen als Legitimation dafür, dass die Frage der Tauglichkeit dieses frühneuzeitlichen Paradigmas sich erst noch an weiteren Einzelforschungen erweisen müsse. L. sieht Siebenbürgen in gewisser Weise als „Paradebeispiel für ein politisches Territorium" (8), in dem mehrere offiziell anerkannte Konfessionen nebeneinander existierten. Aufgrund der herausgearbeiteten Besonderheiten in der knappen historischen Skizze der Reformationsgeschichte Siebenbürgens – die Erwähnung der vier „rezipierten" Konfessionen, der geduldeten orthodoxen Konfession, der drei Nationes, der insgesamt drei Sprachgruppen und fünf Konfessionen – kommt der Kirchenhistoriker zu dem Schluss, dass im Karpatenbogen, wo der Fürst die Sicherheit der anerkannten Konfessionen zu gewährleisten hatte und diese sich ansonsten selbst verwalteten, eine andere Situation vorlag als im Reich. Daher müsse man in Siebenbürgen weniger von „Konfessionalisierung", sondern eher von „Konfessionskulturen" sprechen, was auch einen Teil des Titels des Bdes begründet. Inhaltlich weist der Beitrag in Bezug auf die Erwähnung der orthodoxen Bevölkerung Siebenbürgens Unsicherheiten auf, wenn es heißt „die wenigen Romanen, die seit dem Hohen Mittelalter auch in Siebenbürgen Fuß gefasst" haben. Über die konzeptionell-inhaltliche Einbindung des Bdes in die übergeordnete Forschungslandschaft hinaus sagt dieser einleitende Aufsatz leider nichts über die einzelnen Beiträge, warum diese aufgenommen wurden und andere nicht.

Theoretischer und konzeptioneller Natur sind auch die reichlich belegten Ausführungen von Harm Klueting, der in seiner begriffsgeschichtlichen Klärung ähnlich argumentiert wie Leppin. In Bezug auf die Begriffe „Konfessionalisierung", „Konfessionsbildung" und „Konfessionskultur" ruft er dazu auf, dass diese in weiteren Arbeiten zu Ungarn und Siebenbürgen noch deutlicher voneinander differenziert werden müssten. Diese geradezu programmatische Forderung bezieht den vorliegenden Bd mit ein, weist aber zugleich auch darüber hinaus.

Ernst D. Petritsch skizziert ebenfalls einführend den inhaltlichen Rahmen und beschreibt Siebenbürgen als Teil des Osmanischen Reiches während der Zeitspanne der Reformation. Dabei waren folgende Ereignisse und Daten maßgeblich: 1526 markierte die Schlacht bei Mohács den Untergang des mittelalterlichen Ungarns, 1529 unterwarf sich Johann Szapolyai, der Fürst Siebenbürgens, den Osmanen und 1541 erfolgte die Dreiteilung Ungarns, die bis zur Zurückdrängung des Osmanischen Reiches Ende des nächsten Jahrhunderts Bestand haben sollte. Von besonderer Bedeutung war schließlich noch aus religiöser Perspektive, dass Christen und andere Nichtmuslime vom Sultan geschützt wurden, zugleich aber Kopfsteuer zu zahlen hatten und den Muslimen untergeordnet waren. Dennoch waren die Christen in innerkirchlichen Angelegenheiten frei von jeglicher Einmischung durch die Osmanen. Gerade diese Bestimmung ist von entscheidender Bedeutung für die Reformation und die weitere konfessionelle Entwicklung in Siebenbürgen. Krista Zach knüpft daran an, wenn sie nach Ursachen und Motiven der Konfessionalisierung in Siebenbürgen fragt und dabei die politischen Gründe als Unterscheidungsmerkmal zum Reformationsgeschehen in Mittel- und Westeuropa ausmacht. Außerdem arbeitet sie auf der Grundlage der Approbaten, einer Sammlung von rechtsverbindlichen Texten des 16. Jh.s, neben säkularen noch Glaubensmotive heraus – die Korrektur von „Irrtümern" der christlichen Verkündigung, wie es heißt. Das Ergebnis der Reformation in Siebenbürgen, die Vielfalt der konfessionellen Bekenntnisse auf engem Raum, illustriert Gedeon Borsa in seinen Überlegungen an den Druckorten und den Buchdruckern.

Auf eine besondere Problematik des Reformationsgeschehens im autonomen Fürstentum, genauer gesagt die Rezeption dieses Geschehens, macht Edith Szegedi in ihrer Betrachtung der Reformation in Klausenburg aufmerksam. Am Beispiel von Kaspar Helth / Heltai Gáspár und Franz Davidis / Dávid Ferenc werden nicht nur Anfang und Ende der Reformation in der zweisprachigen Stadt verdeutlicht, sondern auch die immer wieder erfolgte zwanghafte ethnische Interpretation eines Geschehens, das nicht in die nationalen Bahnen des 19. und 20. Jh.s eingeordnet werden kann. In einer gewissen Parallelität dazu ist der Beitrag von Ulrich A. Wien zur Stadtreformation in Kronstadt zu sehen, wobei hier die humanistischen Voraussetzungen am Beispiel von Johannes Honterus und Valentin Wagner fundiert herausgearbeitet werden. Ebenso wie Wien bleibt auch Konrad Gündisch ganz im Bereich der Reformation bei den Siebenbürger Sachsen. Zugleich knüpft er an Edith Szegedi an, wenn er fragt, warum alle Siebenbürger Sachsen, d. h. nicht nur die Siedler vom Königsboden, die Reformation in der lutherischen Variante annahmen. Die Antwort darauf ist das Wirken der „geistlichen Universität", die anders als die Nationsuniversität standesübergreifend agiert hat.

Andere Beiträge befassen sich entweder mit einer weiteren Konfession und gehen der Frage nach, ob von einer unitarischen Konfessionalisierung gesprochen werden könne, oder behandeln die konfessionellen Bekenntnisse des ungarischen Adels im 16. Jh. Zugleich bearbeiten Autoren den Einfluss des Wiener bzw. des Basler Humanismus auf das Geschehen in Siebenbürgen. Sehr zu begrüßen ist auch ein Beitrag zur Position der orthodoxen Kirche während der Reformation. Dieses Thema kann künftig durchaus noch vertieft werden.

Außerdem wird der Blick auch über Siebenbürgen hinaus geworfen, wenn die Entwicklung in der Zips behandelt wird. Hier wäre es ertragreich gewesen, wenn zusätzlich noch vergleichend Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Zips und Siebenbürgen herausgearbeitet worden wären.

Etwas aus dem Rahmen des Bdes fällt ein allgemeiner Beitrag zu Juden in Siebenbürgen bis zum 18. Jh., in dem man den Bezug zum Reformationsgeschehen vermisst.

Im Hinblick auf die Frage, ob im Fall Siebenbürgens statt von „Konfessionalisierung" eher von „Konfessionskulturen" gesprochen werden kann, wäre es hilfreich gewesen, wenn ein resümierender Beitrag die Ergebnisse des Bdes daraufhin noch einmal befragt hätte. Insgesamt bieten die z. T. auf Archivmaterial basierenden Untersuchungen stellenweise neue und interessante Einzelstudien zum Reformationszeitalter und dessen Folgen in Siebenbürgen.

Eine sorgfältigere redaktionelle Bearbeitung einzelner Beiträge wäre wünschenswert gewesen. Der Bd wird durch eine gute, weiterführende Bibliographie sowie ein Orts- und Personenregister abgeschlossen.

Mainz Hans-Christian Maner

de Marchi, Giuseppe: Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi, 13), Roma 1957: Ristampa anastatica. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2006. 281 S., ISBN 88–209–7844–X

Filipazzi, Antonio G.: Rappresentanze e Rappresentanti Pontifici dalla seconda metà del XX secolo. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2006. 353 S., kt € 65,00 (Schuber mit beiden Bänden). ISBN: 88–209–7845–8

Der „Marchi" ist längst zu einem Standardwerk neuzeitlicher Nuntiaturforschung geworden. Wer immer sich mit Nuntiaturberichten seit 1800 beschäftigt oder mit der entsprechenden Gegenüberlieferung im päpstlichen Staatssekretariat oder der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten arbeitet, ist froh, dass es dieses Nachschlagewerk gibt.

Es bietet einen knappen Überblick über alle päpstlichen Nuntien von 1800 bis 1956 von A wie Argentinien bis V wie Venezuela. Neben den Lebensdaten der päpstlichen Geschäftsträger findet man das Ernennungsdatum für eine bestimmte Nuntiatur, die weiteren Stationen der kirchlichen Laufbahn und stets den Namen des Titularerzbistums, auf das der Nuntius geweiht war. Das ist vor allem deshalb wichtig, weil der frühneuzeitliche Brauch, kirchliche Würdenträger nicht nach ihren Familiennamen, sondern nach ihrer „Titelkirche" oder ihrem „Titular-Bistum" zu nennen, bis ins 19. Jh. fortgedauert hat. Für die deutsche Forschung sind sicher die Listen für die Nuntiaturen in Wien (Austria), München (Baviera) und Berlin (Germania) von besonderem Interesse. In München und Berlin war schließlich kein geringerer als Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., von 1917 bzw. 1920 bis 1929 Nuntius. Auch für die beigefügten Listen der Kardinalstaatssekretäre, der Sekretäre der Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und der Substituten im Staatssekretariat – unter ihnen finden sich so bedeutende Namen wie Alfredo Ottaviani, der später so gefürchtete Sekretär des Hl. Offiziums, oder Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI., jeweils mit exakten Amtsdaten – ist der Benutzer

dankbar. Leider fehlen die Namen und Daten der wichtigsten Nuntiaturmitarbeiter, vor allem der „uditori", die als Stellvertreter der Nuntien fungierten und aus deren Feder zahlreiche Nuntiaturberichte stammen.

Der „Marchi" hatte freilich einen gravierenden Nachteil: Er war – erschienen 1957 – seit Jahrzehnten vergriffen. Diesem Mangel hat die „Libreria Editrice Vaticana" 2006 durch einen unveränderten Neudruck Abhilfe geschaffen. Gleichzeitig legte A. Filipazzi eine Fortführung des „Marchi" für die zweite Hälfte des 20. Jh.s vor. Hier werden freilich nicht nur die Amtslisten der 1956 bestehenden Nuntiaturen komplettiert, sondern auch alle neuen Apostolischen Nuntiaturen aufgenommen. Was die Zahl der diplomatischen Vertretungen des Hl. Stuhles weltweit angeht, kam es nach Ende des Zweiten Weltkrieges zu einem Quantensprung. Gab es 1945 30 Nuntiaturen (10 in Europa, 19 in Amerika und eine in Afrika) sowie 22 Apostolische Delegaturen, so waren es 1958 beim Tod Pius' XII. bereits 60, 1978 beim Tod Pauls VI. 117 und schließlich 2005 beim Tod Johannes Pauls II. nicht weniger als 205 päpstliche Vertretungen. Mit dem „Filipazzi" steht nun ein wichtiges Nachschlagewerk für die päpstlichen Nuntien von 1800 bis 2005 zur Verfügung, das freilich nur erste Informationen bereitstellen kann und will. Über die bloßen Ernennungs- und Demissionsdaten sowie Titularbischofssitze hätte man sich mehr Informationen im Sinne einer Prosopographie mit kurzen Biogrammen gewünscht. Vielleicht regt die Neuausgabe des „Marchi" eine solche Studie, evtl. in Form einer fortschreibbaren Datenbank zu den Nuntien im Internet, an?

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

What is "Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding, hg. v. Mikołaj Olszewski. – Münster: Aschendorff 2007. (XII) 733 S. (Archa Verbi. Subsidia, 1), geb. € 120,00 ISBN: 3–402–10211–4

Vorliegender Sammelband eröffnet die Reihe „Subsidia" der „Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik" und vereint in sich die Beiträge des ersten internationalen Kongresses dieser Gesellschaft, der im Jahr 2004 in der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau stattgefunden hat. Die Tagung stellte sich die Aufgabe, das Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie in seinen unterschiedlichen Schattierungen neu zu durchdenken und zu kontextualisieren, d.h. aus dem Wechselverhältnis zur Liturgie, dem kanonischen Recht, der spirituellen Literatur und der Kunst zu erfassen. Hierzu wurden zentrale Texte bekannter mittelalterlicher Denker neu interpretiert, v.a. aber die textliche Basis erweitert. Viel zu lange wurde Geistesgeschichte als Dialog der großen Denker über die Jahrhunderte begriffen; doch nicht nur die Postulate der *new intellectual history* machen deutlich, dass selbst diese „Klassiker" ohne die Erforschung und Kenntnis des Kontextes und der intellektuellen Debatten, in denen sie sich bewegten, unzureichend bleiben. So hatte der Kongress v.a. die Aufgabe, Forschungsergebnisse zusammenzuführen und schneisenartig neue Interpretationen vorzuschlagen. Zu den spannendsten Ergebnissen der Lektüre gehört es deshalb, wie eine solche Neuinterpretation und Quellenarbeit an zentralen Punkten zu einer Revision von scheinbaren Selbstverständlichkeiten im Bild von der mittelalterlichen Theologiegeschichte beiträgt.

Gut die Hälfte des Tagungsbandes beschäftigt sich mit dem Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie vom 11. bis zum 15. Jh. Die antiken Quellen des Begriffs *theologia* im 12. Jh., als der Begriff anstatt nurmehr einfach die Lehre von Gott eine eigene wissenschaftliche Disziplin bezeichnete, stellt *Markus Enders* vor. Neben der Auseinandersetzung Augustinus' mit der bekannten Varroschen Dreiteilung sind hier Dionysius Areopagita und die an Aristoteles orientierte Einteilung der theoretischen Philosophie aus Boethius, *De trinitate*, zu nennen. Jenes letztere Konzept wurde nun eben im 12. Jh. rezipiert und führte zu einer Bedeutungsverschiebung des Begriffs hin zu einer *scientia*, in der die dialektische Methode systematisch auf deren Inhalte angewandt wurde. Das 12. Jh. konnte so, das unterstreicht *Luisa Valente*, von Marie-Dominique Chenu als *Aetas Boethiana* bezeichnet werden. Die Wechselwirkung von Sprachlogik und Theologie sei dabei für beide Disziplinen fruchtbar gewesen, wobei nicht nur die Rezeption bislang unbekannter logischer Schriften, sondern auch die Neureflexion der längst bekannten zu diesem Fortschritt beigetragen habe. Vor diesem Hintergrund interpretiert sie den aus dem Umkreis von Gilbert von Poitiers (*omnis res est singularis*) stammenden anonymen *Tractatus Invisibilia Dei*, der Augustinus' Konzept des *verbum internum* mit der aristotelisch-boethianischen Logik kombinierte. In diesen Kontext gehört auch die theologische Methode Abaelards, bei der *Josep-Ignasi Saranyana* bei zentralen Themen eine durchgängige psychologische Wende konstatieren kann (bei diesem Beitrag scheint die Übersetzung nicht immer ganz gelungen zu sein). Einen eigenständigen Weg in der Konzeption seiner „Theologie" – so *Elisabeth Reinhardt* – beschritt Richard von St. Viktor, der Elemente Anselms aufgriff und sich kritisch mit den boethianischen Vorgaben beschäftigte, die theologische theoretische Erkenntnis aber in einen asketisch-mystischen Prozess des Aufstiegs zur *sapientia* bzw. liebenden Kontemplation integrierte. Kritisch zu den Versuchen im 12. Jh., die göttlichen Geheimnisse dialektisch zu durchdenken (Petrus Lombardus), stand auch der kalabrische Abt Joachim von Fiore. Er sei – so *Julia Eva Wannenmacher* – primär an der Erfahrung der geschichtsmächtigen Wirksamkeit des dreifaltigen Gottes durch den Menschen interessiert gewesen und an deren Konsequenz für eine Reform der Kirche. Die Theologie habe wie die gesamte menschliche Existenz deshalb die Erkenntnis des sich in seinem Heilshandeln offenbarenden dreifaltigen Gottes zum Ziel.

Das sich bereits im 12. Jh. aufdrängende Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie wurde im 13. Jh. mit der Rezeption des gesamten *Corpus Aristotelicum* und der Institutionalisierung von Philosophie und Theologie an den neuen Universitäten nur noch dringender. Die aristotelische Definition von Wissenschaft und dessen Identifikation von *theologia* mit *prima philosophia* waren hier zentrale Herausforderungen. *Henryk Anzulewicz* geht dieser grundlegenden Auseinandersetzung an der Pariser Universität nach. Überrascht ist man, wie trotz der frühen Aristotelesverbote dessen Schriften dennoch beinahe von allen Theologen mehr oder weniger zustimmend (selbst bei Philipp dem Kanzler) rezipiert wurden. Dies geschieht bewusst reserviert-ablehnend bei Wilhelm von Auxerre, der aber doch schon die Theologie nach der aristotelischen Wissenschaftsdefinition zu reflektieren beginnt. Die aristotelische Methode in der Theologie wurde dann beim späteren Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne breit legitimiert. Während die frühen Franziskanertheologen eher neuplatonisch-augustinischen Konzepten zuneigten, auch wenn Aristoteles auch bei ihnen präsent war, gehörten die Dominikaner bald zu den entschiedensten Aristotelesrezipienten. Albertus Magnus kam hier auch deshalb eine überragende Rolle zu, weil er eine klare Trennung zwischen Philosophie und Theologie, *lumen naturale* und *lumen fidei*, vollzog: Dies führte zu einer distinkten Scheidung und harmonischen Ergänzung beider Wissenschaften, die auch sein Schüler Thomas von Aquin im Wesentlichen mitvollzog. Dessen Theologieverständnis analysierte *Adriano Oliva*, indem er nicht nur dessen berühmte Subalternationstheorie der Theologie gegenüber der *scientia divina* nachzeichnete. Gegen Patfoort, Weisheipl und Donneau kann er mit guten Gründen zeigen, dass für Thomas *sacra doctrina/scriptura* und *theologia* sehr wohl identisch sind. Die theologische Reflexion sei also selbst Teil der göttlichen Wissenschaft und nicht nur ein sekundäres Einholen in der Hl. Schrift geoffenbarter Prämissen wie bei Bonaventura und den frühen Franziskanern. Die bislang für das Theologieverständnis unterbewertete literarische Gattung der Antrittsvorlesungen zum Magisterium (*Principium*) untersucht *Thomas Prügl*. Er kann eine erstaunliche Kontinuität im Verständnis des Faches nachweisen, wobei sich als Typen der Vergleich der Theologie mit anderen *scientiae* (nach Aristoteles), die Definition der Theologie als Partizipation am göttlichen Wissen (Thomas von Aquin und Heinrich von Gent) und die explizite Rolle als Schriftexegese unterscheiden lassen. Auffallend ist, wie stark im Mittelalter Schriftauslegung und systematisches Fragen aneinander rückgebunden waren; manches *Initium* ging wohl in spätere Schriften ein, wie etwa in den Prolog von Bonaventuras *Breviloquium*. Der Oxforder Franziskaner Roger Bacon schließlich, so *Pia A. Antolić-Piper*, hatte seine Grundlage in der Auslegung der Hl. Schrift und der Schöpfungswirklichkeit und will heilsgeschichtlich die verlorene anfängliche Einheit von Philosophie und Theologie wieder restituieren (*sapientia*). Theoretische Philosophie, Schriftauslegung und heilsorientierte Praxis greifen in diesem Konzept ineinander, so dass Bacon mit Beryl Smalley als *rebellious reactionary* oder als *reactionary rebel* bezeichnet werden könne.

Bei Thomas von Aquin war die Theologie eine sowohl theoretische wie praktische Wissenschaft, allerdings mit einem gewissen Schwergewicht auf ihrem theoretischen Charakter, eine Frage, die auch die nachthomasischen Theologen intensiv beschäftigte. So plädierte der frühe Heinrich von Gent nach *Marialucrezia Leone* entschieden für den theoretischen Charakter der Theologie, gerade um gegen Angriffe der Artisten ihren Charakter als strenge Wissenschaft verteidigen zu können. Die Praxis sei der Theorie ja nach Aristoteles untergeordnet. Hiermit verbunden ist auch Heinrichs Bemühen um die Legitimation und Aufwertung der Arbeit eines theologischen Magisters. Dies wird von *Thomas Marschler* im Besonderen untersucht und mit der berühmten Unterscheidung von pastoralem und magistralem Lehramt bei Thomas von Aquin konfrontiert. Bei beiden Denkern komme dem theologischen Lehramt gegenüber der kirchlichen Hierarchie (den Prälaten) durchaus selbstbewusste Eigenständigkeit zu, die nicht von dieser nur delegiert sei. Die Unterschiede ergeben sich daraus, dass beide im Bettelordensstreit an unterschiedlichen Fronten kämpften, weshalb Heinrich die universitäre Lehre in die strukturelle Nähe zu den Prälaten rückt, während die Religiosen sich höchstens um die Volkspredigt kümmern sollten. Dies kann *Leone* in den Kontext eines breiteren Textkorpus bei Heinrich stellen und gerade seine späte Neubewertung, die nunmehr die praktische Liebestätigkeit (die er den Prälaten zuordnet) der Kontemplation vorzieht, aus dieser zweiten Phase des Bettelordensstreits erklären. In diese Auseinandersetzung zwischen theoretischem und praktischem Charakter der Theologie ordnet *Mikołaj Olszewski* den Oxforder Franziskaner Wilhelm von Ware und dessen Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen auf der Grundlage einer verbreiterten Textbasis ein. Da jede Wissenschaft nur ein Ziel haben könne, vereinigte Wilhelm theoretische und praktische Aspekte derselben, indem er sie in Parallelität zur aristotelischen „Klugheit" (*phronesis*), die in einem übernatürlichen Lebenswissen bestehe, konzipierte. Sie sei

weder eine theoretische noch eine praktische, sondern eine kontemplative Wissenschaft, deren Hauptziel die Liebe sei, die er selber wiederum als kontemplativen Habitus begriff. Der Gegenstand dieser so konzipierten Theologie, die gegenüber den frühen Franziskanern wie Bonaventura Reserven gegen Aristoteles überwand und doch deren Grundintentionen durchaus kohärent beibehalten wollte, sei Gott unter dem Aspekt seiner Gutheit.

Gerade was die Theologie des 14. und des 15. Jh.s angeht, so können die Beiträge des Bdes als Teile einer absolut notwendigen Revision angesehen werden, da die spätmittelalterliche Theologie noch immer massiv falsch und als Verfallserscheinung eingeschätzt wird. Den Vorwurf des Epigonentums widerlegt *Christopher Schabel* stringent, indem er die Diskussionen bei den frühen von Johannes Duns Scotus geprägten Denkern über das Problem, wie Gott die kontingenten künftigen Dinge vorherwissen könne, untersucht. Hier ist nicht nur die Differenziertheit und Komplexität dieser Erörterungen erstaunlich, sondern gerade die Tatsache, dass die untersuchten „Scotisten" in dieser für Duns Scotus zentralen Frage der Begründung von Kontingenz und Freiheit diesen kritisieren und eigenständige Wege gehen. Den Vorwurf, die spätmittelalterliche Theologie sei von konkreter Frömmigkeit und Leben abgelöst und lediglich mit der Erörterung spitzfindiger Schultheoreme beschäftigt gewesen, kann *Jean-Francois Genest* entkräften, indem er das antipelagianische Werk *De causa Dei* des Oxforders Thomas Bradwardine analysiert. Nach dem Vorbild Anselms hatte dieser autobiographisch-persönliche und spirituelle Texte in den Gedankengang eingefügt, die freilich ebenso gut mit dem Argumentationsgang des Werks wie dessen eigener Entwicklungsgeschichte harmonieren und auf dessen grundlegend augustinisches Axiom konzentriert sind, dass es vor Gott nie ein Verdienst gebe, das dieser uns nicht vorher geschenkt habe, und dass deshalb die Gottesbeziehung nie von Tauschgerechtigkeit geprägt sein dürfe. Schließlich kann *Martin Thurner* durch eine schlüssige Interpretation des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bei Nikolaus von Kues auch das Vorurteil widerlegen, das Spätmittelalter sei durch einen theologischen Vernunftskeptizismus oder vereinseitigte philosophische Interpretation geprägt. Die Entwicklung des „natürlichen Intellektpotentials" jedes Menschen zur *intelligentia* brauche die bildhafte Anregung von außen, wie sie sich in besonderem Maße in der philosophisch zu interpretierenden Schrift und in der kirchlichen Tradition finde, und die vom Abstieg Gottes in Jesus Christus ermöglicht ist. Eine Forschungsrevision in Bezug auf das Spätmittelalter fordern schließlich zu Recht auch zahlreiche Beiträge zur Frömmigkeitstheologie des Spätmittelalters. So etwa *Charles Caspers*, indem er das Vorurteil, Frömmigkeit und Theologie seien damals subjektivistisch und individualistisch geworden, in Frage stellt. In der *Imitatio Christi* etwa bleibe eine objektive Beziehung zum Sakrament der Eucharistie und deren realer Empfang durchaus konstitutiv. In diesen Kontext fügt sich auch der Beitrag von *Gisela Drossbach* ein, die die reiche Produktion an Frömmigkeitsliteratur in Wien um 1400 untersucht. Diese war – von der *Devotio moderna* beeinflusst – anthropozentrisch an Selbstreflexion und Reform des Lebens interessiert, stand aber in engem Zusammenhang zur wissenschaftlichen Theologie und zur kirchenamtlichen Katechese. *Volker Leppin* will in einer eher teleologisch auf die spätere Reformation zielenden Perspektive zeigen, wie zwei so unterschiedliche Denker wie Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham die theologisch-intellektuellen Potenzen der Laien jeweils geradezu entdeckt und ernst genommen hätten und so als Bedrohung der Hierarchie erscheinen mussten. Unsere Kenntnisse der „deutschen Dominikanermystik" bereichert *Susanne Kaup* durch die Analyse der Schrift Gerhard von Sterngassens, *Medela languentis animae*, über Laster und Tugenden der Seele, eines Versuchs, systematisch die Seele von ihren Krankheiten zu heilen. In diese sind die wichtigsten Strömungen der spirituellen Tradition, gerade auch die geistliche Lehre der Wüstenväter, eingeflossen; Theologie, Kontemplation und Seelsorge gehören hier zusammen. Die Homiliare des Zisterzienserklosters Altzelle im Verhältnis zum zisterziensischen Norm-Codex von Dijon und weiteren antiken und frühmittelalterlichen homiletischen Quellen untersucht schließlich *Anette Löffler*. Die umfangreichen Codices aus dem frühen 13. Jh. dienten wohl v. a. dem Repräsentationsbedürfnis.

Ein Teil der Beiträge ist der Frage gewidmet, wie die christlichen Glaubensgeheimnisse die antike aristotelisch-boethianische Logik mit ihren Definitionen aufsprengen mussten. *Peter Gemeinhardt* zeigt, wie mit den klassischen Definitionen von Person (Boethius) und Substanz (Aristoteles) die Einheit Gottes in der Trinität und die Transsubstantiation nicht erfassbar waren. Gegen Roscelin von Compiegne und Berengar von Tours entwickelte Anselm von Canterbury deshalb in seiner *Epistola de Incarnatione Verbi* das Postulat einer spezifisch christlichen Grammatik und Logik. Im oft verkannten 14. Jh. wurde dann eine intensive Diskussion darüber geführt, ob die aristotelische Logik vollständig oder ergänzungsbedürftig sei, da sie – auf die Trinität angewandt – doch zu falschen Konsequenzen wie 3 = 1 führe. *Alfonso Maierù* kombiniert in seiner Untersuchung einen Abriss der Forschungsgeschichte mit einer Analyse der wichtigsten Positionen zu einer theologischen Logik, die ihre wichtigsten Entwürfe 1320–1330 und dann 1370–1390 hervorbrachte. Auch hier haben sich Logik und Theologie wechselseitig befruchtet. Während nach Ockham die aristotelische Logik nur für die natürliche Vernunft und die Schöpfung galt und der Dominikaner Robert Holcot eine eigene Logik des Glaubens postulierte, wollten die meisten anderen Logiker an der universalen Gültigkeit des Aristoteles festhalten und durch exaktere terminologische Differenzierungen Kontradiktionen in der Dreifaltigkeitslehre vermeiden.

Zahlreiche weitere Beiträge tragen zur Kontextualisierung der mittelalterlichen Theologie bei. Nach *Jürgen Bärsch* kann die Liturgiewissenschaft zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie durch die Erforschung der Formulare für Gebete und sakramentale Feiern einen wichtigen Beitrag leisten; die Kenntnis der Liturgie sei für das Verständnis von mittelalterlichem Ritualismus, allegorischen Auslegungsmethoden, Kirchenbau und Totengedenken von zentraler Bedeutung. Eine Einordnung der Liturgiewissenschaft in verwandte Disziplinen unternimmt *Hanns Peter Neuheuser*. – Einen engen Bezug zur Theologie hatte im Mittelalter natürlich auch die Kanonistik. *Georg Gresser* entfaltet aus den Schriften Papst Gregors VII. eine implizite Ekklesiologie mit ihrer petrinischen Fokussierung und ihrer Prägung durch ein eschatologisches Denken. Diese bilde für das Verständnis seines politischen Agierens den Hintergrund. Auch in das *Decretum Gratiani*, so *Markus Graulich*, flossen immer wieder theologische Kriterien ein. Standen so Thematik, Quellen und Fragestellungen zwischen Theologie und Kanonistik in einem engen Wechselbezug, so unterschied Gratian doch ganz klar, indem die Kanonistik nicht die Hl. Schrift auslege, sondern gemäß der Schlüsselgewalt Fälle entscheide. – Weitere Beiträge beleuchten die Wechselbeziehung zur Kunstgeschichte. *Birgit Ulrike Münch* stellt sich die ebenso interessante wie schwer zu lösende Aufgabe, den Einfluss der Vita Christi des Ludolf von Sachsen auf bildhafte Passionsdarstellungen zu untersuchen, etwa auf die realistische Darstellung des geschundenen Leibes Christi. Sind auch direkte Einflüsse häufig nicht nachweisbar, so gab es doch tatsächlich zahlreiche Rezeptionsprozesse, wobei die künstlerische Innovation nicht notwendig von den großen Namen ausgehen musste. *Wolfgang Till Busse* untersucht den Ursprung des Bildthemas der *Sacra conversazione*, das v. a. im Florenz des 15. Jh.s. große Bedeutung erlangte. Antike Kaiserikonographie, die Bedürfnisse des Florenzer Patriziats sowie die von diesem geteilten Wertvorstellungen wirkten hier zusammen. Spätmittelalterliche Christusskulpturen in Frauenklöstern interpretiert *Bruno Boerner* vor dem Hintergrund der Frömmigkeitspraxis in den Konventen. Gerade weil Frauen als sinnlich-phantasievoller galten, sollten ihnen theologische Frömmigkeitsinhalte bildhaft beigebracht werden, was deren bildliche Vorstellungswelten vielfach prägte. – Der Band wird abgerundet durch einen Beitrag von *Ursula Vones-Liebenstein*, die die zahlreichen prosopographischen Großprojekte vorstellt, die für die theologische Mediävistik, gerade für die Analyse von „Verflechtungen", von Bedeutung sein können. Sie macht selbst Vorschläge, nach welchen Kriterien man prosopographische Datenbanken auswerten können sollte.

Der Bd, der ein breites Spektrum der theologischen Mediävistik widerspiegelt, hätte am Ende noch einmal gründlich auf Schreibfehler hin Korrektur gelesen werden sollen. Manche Zuordnung eines Beitrags zu einer bestimmten Sektion bleibt eher rätselhaft. Auch wäre es wohl in Anbetracht der Dreisprachigkeit der Beiträge sinnvoller gewesen, jeweils ein dreisprachiges Abstract an das Ende jedes Artikels zu setzen. Von diesen kleinen Desiderata aber abgesehen gibt die Tagung ein beeindruckendes Panorama der gegenwärtigen mittelalterlichen Theologiegeschichte. Natürlich kann kein umfassendes Gesamtbild gezeichnet werden; die vielen Mosaiksteine können jedoch zahlreiche Fehlurteile korrigieren und die Sicht auf die mittelalterlichen theologischen Debatten deutlich bereichern. Auf die weiteren Bände der Reihe darf man gespannt sein.

Münster Klaus Unterburger

Tück, Jan-Heiner: **Gabe der Gegenwart**. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 406 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–451–29887–5

Hans Urs von Balthasar hatte v. a. die nachtridentinische Entwicklung im Blick, als er von der „Last der Gezweiung" sprach: auf der einen Seite eine Theologie ohne geistliche Dimension; auf der anderen Seite geistliches Leben ohne theologische Substanz; auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch; auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen, nämlich jene ganz fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt. Selbst unter den Heiligen der Neuzeit, die wie Johannes vom Kreuz, Petrus Canisius, Robert Bellarmin, Alfons von Liguori oder Teresa von Avila zu Kirchenlehrern erhoben wurden, ist keiner, der sich als Philosoph und/oder Theologe verstanden hat. Und umgekehrt kennt die jüngere Kirchengeschichte keine Gestalt von Spiritualität, die zur Grundlage einer entsprechenden Theologie wurde. Selbst der Jesuitenorden hat niemanden hervorgebracht, der die geistliche Erfahrung der Exerzitien zum Strukturprinzip einer entsprechenden Theologie erheben konnte.

Vor diesem Hintergrund geht Jan-Heiner Tück der Frage nach, wo in dem Werk eines der unbestritten bedeutendsten Theologen die Wurzel für die Einheit von Theologie und Heiligkeit liegt. Seine Antwort verweist auf die Kongruenz zwischen eucharistischer Praxis und Theorie in Leben und Werk des hl. Thomas von Aquin. Die vorliegende Habil.schrift versucht so etwas wie eine Synopse der Eucharistietheologie der *Summa theologiae* und der von Thomas stammenden Hymnen des Fronleichnamsoffiziums sowie des ebenfalls eucharistischen Hymnus *Adoro te devote*. Auf diese Weise wird deutlich, dass die Gebetssprache der thomanischen Hymnen als poetische Ver-

dichtung der scholastischen Reflexionen des oft als distanziert und trocken bezeichneten Autors erscheint. „Die besagten Hymnen zeigen jedenfalls eine andere, in der akademischen Theologie zu wenig wahrgenommene Seite des *Doctor communis*. Er ist nicht nur ein gleichermaßen philosophisch und theologisch versierter Denker, sondern auch ein inniger Beter gewesen, der das, was er bedacht hat, auch meditierend betrachtet hat." (25)

Insgesamt gliedert sich die Untersuchung in drei Teile. Der erste (33–186) bietet eine systematische Rekonstruktion der Grundlinien der Eucharistietheologie der *Summa theologiae*, konsultiert aber ergänzend auch die *Summa contra gentiles* und die Schriftkommentare des Aquinaten. Der zweite Teil (187–280) steht unter der Überschrift „Die poetische Verdichtung der Eucharistietheologie in den Hymnen". Und der dritte Teil (281–370) bietet „Eucharistische Passagen", die über die theologiehistorische Rekonstruktion hinausgehen und versuchen, das Erarbeitete für eine hermeneutische Erschließung der Eucharistie der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Der Vf. kann auf eine werkgenetische Darstellung verzichten, weil in der Thomasforschung unbestritten ist, dass sich die Grundlinien seiner Eucharistietheologie durchhalten. Die Rekonstruktion selbst erfolgt in drei Schritten: Nach Vorklärungen zur allgemeinen Sakramententheologie und zur Einordnung der Eucharistielehre behandelt der Autor die Transsubstantiationslehre des Aquinaten, die vor dem Hintergrund der Abendmahlskontroversen des 9. und 11. Jh.s die Frage nach dem Modus der sakramentalen Vergegenwärtigung ontologisch beantwortet, zugleich aber – was oft unterschlagen wird – eine geradezu linguistische Analyse der Konsekrationsformel bietet. Überzeugend arbeitet T. heraus, dass sich die Eucharistietheologie des hl. Thomas nicht auf die Wandlungsthematik reduzieren lässt, sondern mit der somatischen Realpräsenz auch die prinzipale Aktualpräsenz des erhöhten Herrn in der Person des ordinierten Repräsentanten und die kommemorative Aktualpräsenz der Selbsthingabe des Erlösers in der Feier der Eucharistie behandelt. Anders als in der spätmittelalterlichen Theologie treten der Akt der Konsekration und die darstellende Vergegenwärtigung des Opfers Christi bei Thomas nicht auseinander. Mit Hans Kessler unterstreicht der Vf., dass Thomas von der faktisch ergangenen Heilsgeschichte her denkt und die eher sachlich-juridischen Kategorien Anselms in eine stärker personal-freiheitliche Sicht des Erlösungsgeschehens transponiert. Und mit Thomas Marschler weist er das Missverständnis ab, die Dominanz des *meritum*-Begriffs sei Ausdruck eines merkantilen Äquivalenz- oder Satisfaktionsdenkens.

Die lange Zeit kontrovers diskutierte Frage nach der Verfasserschaft der Hymnen *Pange lingua, Sacris solemniis* und *Verbum supernum,* der Sequenz *Lauda Sion* und des nicht zum Fronleichnamsoffizium gehörenden Hymnus *Adoro te devote* darf mit den entsprechenden Untersuchungen von Pierre-Marie Gy und Robert Wielockx als entschieden gelten. Nachdem der Vf. die Argumente entfaltet hat, die für die Authentizität sprechen (189–200, 260f), schreitet er zur theologischen Interpretation. Meisterlich verbindet er seine Analysen zur Sprachgestalt mit dem Nachweis der poetischen Reformulierung eben jener eucharistietheologischen Hauptmotive, die in der *Summa theologiae* erörtert werden. T.s Analysen dokumentieren eine ungeheure Belesenheit; sie bilanzieren die Interpretationsgeschichte und zeichnen sich zugleich durch systematisierende Kraft und Wertung aus. Im Rahmen einer Rezension muss ein Beispiel genügen. Die rituelle Innovation des eucharistischen Mahles, so bemerkt der Vf., setzt in dem Hymnus *Pange lingua* die „figurae" des alten Bundes voraus, „weshalb die Übersetzung von Marie Luise Thurmair [...] die Intentionen des Aquinaten vefehlt, wenn sie das ‚Gesetz der Furcht' dem ‚Mahl der Liebe' gegenüberstellt" (217). T. verweist u. a. auf die entsprechende Studie von R. Zawilla (The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas, Toronto 1985), der das von Thomas komponierte Fronleichnamsoffizium auf biblische Referenzstellen untersucht hat. Aber er begnügt sich nicht mit der Benennung der besagten „figurae", sondern zeigt, wie falsch z. B. Erich Zenger mit seiner Bezeichnung des Verses „et antiquum documentum novo cedat ritui" als „antijüdische Kampfansage" (201) liegt. Der Vf. kommentiert dieses Verdikt mit der detailliert begründeten Gegenthese: „Der Hymnus legt Wert darauf, dass die rituelle Innovation, die mit der Einsetzung der Eucharistie verbunden ist, im Horizont der jüdischen Paschafeier geschieht. Jesu Treue gegenüber dem Gesetz und den rituellen Speisevorschriften wird eigens betont (*observata lege plene / cibis in legalibus*). Allerdings stiftet Jesus in der Nacht des letzten Mahles durch die signifikante Selbstgabe in den Zeichen von Brot und Wein einen Neuen Bund, der für die Jünger schon bald die Ablösung vom jüdischen Tempelkult nach sich ziehen wird. [...] Die Schrifthermeneutik des Thomas ist allerdings [...] unzweideutig christologisch geprägt. Es liegt ihm fern, das Neue des Neuen Bundes zu relativieren. Von einem latenten oder gar manifesten Antijudaismus wird man darum aber bei ihm nicht sprechen können, es sei denn, man wollte schon das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus unter Antijudaismusverdacht stellen." (219f)

Während der Hymnus *Pange lingua gloriosi* den zentralen Teil der Eucharistietheologie, nämlich das „Mysterium der eucharistischen Wandlung", in ein Gebet bzw. Lied fasst, sieht der Vf. in den Hymnen *Sacris solemniis* und *Verbum supernum* eher eine poetische „Theologie der Gabe". Der im Fronleichnamsoffizium zur Matutin gebetete Hymnus *sacris solemniis* gipfelt in den beiden Versen „Dedit fragilibus corporis ferculum, dedit et tristibus sanguinis poculum". T. kommentiert: „Den Trostbedürftigen hat er ein Stück seines Leibes (in dem er ganz enthalten ist) gegeben – den Traurigen den Kelch seines Blutes. [...] Das Wort *ferculum* [...] ist ein selten gebrauchtes und ungewöhnliches Wort. *Ferculum* leitet sich her von *ferre* und bezeichnet eine Tragbahre oder auch ein Tablett für Speisen. Im Sinnzusammenhang des Hymnus *Sacris solemniis* wird die eucharistische Speise zur tragenden Stütze für den gebrechlichen Menschen. Die ärztliche Hintergrundmetaphorik, die durch das Wort *ferculum* – Tragbahre – evoziert wird, erinnert [...] an die Rede von der Eucharistie als ‚Arznei der Unsterblichkeit' [...]. Der Begriff *poculum* hingegen bezeichnet in Ps 101,10 den Becher, in dem sich der Trauernde seinen Trank mit Tränen mischt [...] Dieses Motiv ließe sich so übertragen, dass die eucharistische Gabe der Gegenwart Christi den Becher der Tränen in den Kelch des Segens und der Freude verwandelt" (227).

Wie mühelos sich die Theologie der thomanischen Summen in den Hymnen des Fronleichnamsoffiziums wiederfinden lässt, beweist auch der zur Vesper gesungene Hymnus *Verbum supernum*. Wenn sich Christus selbst in den eucharistischen Gaben schenkt, dann mitsamt allen Stationen seines Lebens, Leidens und Sterbens. Bekanntlich ist Thomas der einzige Theologe des Mittelalters, der eine heilsgeschichtliche Christologie (STh III,27–59) entworfen hat, die das Menschsein des Erlösers nicht nur als Ausdruck, Symbol, Exempel oder Anlass des göttlichen Erlösungshandelns, sondern als jenes Geschehen in Raum und Zeit ausweist, das identisch ist mit der rechtfertigenden Gnade. Die vierte Strophe des Hymnus *Verbum supernum* ist, wie der Vf. zeigt, geradezu ein Reflex der thomanischen Mysterienchristologie. Christus schenkt in der Eucharistie dem Empfänger die Gnade der einzelnen Stationen seines Lebens, angefangen von der Empfängnis über die Geburt und den Prozess des Wachsens, Leidens, Kämpfens bis hin zum Sterben (vgl. 235).

Die Sequenz *Lauda Sion* (vgl. 237–257) greift die Unterscheidung zwischen *sacramentum tantum* (Brot und Wein), *res et sacramentum* (das *corpus Christi verum*) und *res sacramenti* (die Kirche als *corpus Christi mysticum*) und die dreifache Kennzeichnung (vgl. 45) des Sakramentes als *signum rememorativum* (Vergewisserung des Ursprungs), *signum demonstrativum* (geistliche Speise) und *signum prognosticum* (Geleit ins Land der Lebenden) auf. Und der Hymnus *Adoro te devote* (vgl. 258–274) ist so etwas wie eine gebetete Gnadenlehre. Der Vf. bemerkt: „Nicht zufällig ist, was den Aufbau der *Summa theologiae* anlangt, der Traktat über die Gnade der Behandlung der theologischen Tugenden vorgeordnet." (269[293]) In der eucharistischen Anbetung geht es nicht um verobjektivierende Verdinglichung, sondern um die von der eucharistischen Gabe ermöglichte Verähnlichung des Beters mit der unter der Gestalt des konsekrierten Brotes anwesenden Gabe. Von daher – so resümiert der Vf. – kann kaum überraschen, was schon Josef Pieper bemerkt hat (vgl. 279), dass Thomas der Gegensatz zwischen Schauen und Konsumieren, zwischen verdinglichender Objektivation und aneignender Verähnlichung fremd ist.

Der dritte Teil von T.s Habil.schrift mit dem Titel „Eucharistische Passagen" könnte schon bald zu den großen Texten der Eucharistietheologie zählen. Jedenfalls sollten diese Seiten Pflichtlektüre für jeden Theologiestudenten sein. Denn hier gelingt es T. auf vorbildliche Weise, die zentralen Motive der systematischen und poetischen Eucharistietheologie des Aquinaten – z. B. Gabe, Gegenwart, Verwandlung – in den gegenwärtigen Denk- und Lebenshorizont zu übersetzen und so im eingangs bezeichneten Sinn beizutragen zur Überwindung der Diastase zwischen Lehre und Leben, wissenschaftlicher Theologie und Spiritualität.

Der Vf. beginnt seine Skizze einer zugleich reflektierenden und meditierenden Synopse mit einem brillant geschriebenen Überblick über die epochalen Gestalten der Eucharistietheologie (282–302), bietet mit dem zweiten Schritt eine pneumatologische Reformulierung der Transsubstantiationslehre und beschließt seine Analysen durch neun „Passagen", die in einer wunderbar einfachen und zugleich betreffenden Sprache hohe Theologie mit geistlicher Erfahrung verbinden: 1. Der Verlust der Fähigkeit, gegenwärtig zu sein; 2. Eucharistisches Zeitbewusstsein; 3. Eucharistie und betrachtendes Verweilen; 4. Eucharistie als Anwesenheit des Abwesenden; 5. Anamnetische Solidarität mit den Toten; 6. Untreue und Verrat; 7. ‚Theophagie' und Verwandlung; 8. Christusfreundschaft und *Communio*; 9. Heimkehr – die Eucharistie als Passage vom Tod zum Leben.

Ohne den Reichtum dieser geistlichen Texte auch nur ansatzweise wiedergeben zu können, seien wenigstens einige Punkte herausgegriffen:

- In der zweiten „Passage" erklärt der Vf., was die drei Zeitdimensionen des eucharistischen Sakramentes (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) vor dem Hintergrund des Abgrundes zwischen Tätern und Opfern bedeuten können. Er schreibt: „In der eucharistischen *memoria passionis* wird der *Christus passus* gegenwärtig, der freiwillig das Äußerste auf sich genommen hat und daher den Schmerz und die Ohnmacht der Gedemütigten von innen her kennt. [...] Wer in den gewandelten Gaben Christus begegnet, ist aufgerufen, den unversöhnten Blick auf die eigenen Bedränger und Peiniger durch Christus verwandeln zu lassen. [...] Im eucharistischen Gedenken werden wir daran erinnert, dass die Vergangenheit eine noch nicht offenbar gewordene Zukunft vor sich hat." (342f)
- In der dritten „Passage" verteidigt T. gegen bestimmte Vertreter der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft (bes. Reinhard Messner: vgl. 27f, 317f) die von Thomas begründete These, dass das Brot jedes Mal dann in den Leib des Herrn verwandelt wird, wenn „im konsekratorischen Sprechakt des Priesters das performative Wort des erhöhten Christus in Anspruch genommen wird" (346). So nämlich wird die inkarnatorische Dimension des Sakramentes gewahrt. So wird die „irreduzible Exteriorität und Realpräsenz der eucharistischen Gabe erfahrbar" (vgl. 347). Unter Berufung auf Jean-Luc Marions „Theologie der Gabe" (vgl. 329f) betont der Vf., dass die eucharistische

Gabe in keiner Weise eine Leistung der Erinnerung oder des Bewusstseins ihrer Empfänger ist.
- In der vierten „Passage" geht der Vf. von der thomanischen Beobachtung aus, der Entzug der physischen Präsenz des verklärten Leibes Jesu bringe den Vorteil mit sich, dass der auferweckte Gekreuzigte den Empfängern der Eucharistie innerlich einwohnen kann. In diesem Zusammenhang erinnert der Vf. an seine Ausführungen über eine pneumatologische Reformulierung der Transsubstantiationslehre und bietet anschließend eine Meditation über die pneumatische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in den eucharistischen Zeichen (vgl. 351f).
- Der siebten „Passage" stellt T. folgendes Zitat aus George Steiners Reflexionen „Von realer Gegenwart" voran: „Die ‚Andersheit', die in uns eintritt, macht uns anders." (359) Gemeint ist die Einbeziehung der Empfänger der eucharistischen Selbstverschenkung Christi in die Transsubstantiation. Maurice Blondel spricht von „moralischer Transsubstantiation". Denn ähnlich „wie die Wandlung der Gaben durch die pneumatische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi vollzogen wird, so vollzieht sich an denen, die kommunizieren, eine spirituelle, die ändernde Eingliederung in den Leib Christi" (363).

T. hat mit seiner Habil.schrift einen wichtigen Beitrag zur Thomas-Forschung geleistet und exemplarisch gezeigt, dass man nur um den Preis einer ungeheuren Verarmung auf die Erschließung der großen Werke des Mittelalters verzichten kann. Es gelingt ihm, seine gründlichen, zum Teil subtilen, stets methodologisch reflektierten Textanalysen so in den Horizont der gegenwärtigen theologischen Diskurse zu tragen, dass sich nirgendwo der Verdacht einer künstlichen Aktualisierung aufdrängt. Wo er sein besonderes Interesse an den Themen der Soteriologie und des jüdisch-christlichen Dialogs verfolgt (127ff, 201ff, 353ff), macht er deutlich, dass er eigene bzw. aktuelle Fragen an den untersuchten Autor heranträgt. Seine Untersuchung darf zu den selten gewordenen Arbeiten zählen, die wissenschaftliche Analysen in einer Sprache präsentieren, die nicht nur gut zu lesen, sondern auch schön ist, weil sie begriffliche Klarheit mit geschliffener Formulierung verbindet. Im Unterschied zu Otto Hermann Pesch vermutet T., dass der Aquinate kein unmusikalischer Mensch gewesen sein kann (24f). Jedenfalls hat er ihn als Hymnendichter präsentiert, der seine von Distinktionen und Subdistinktionen geprägte Theologie auf die Ebene einer Sprache heben konnte, die von Dante Alighieri als überirdisch schön bezeichnet wurde.

Bonn Karl-Heinz Menke

Krienke, Markus: **Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini**. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 827 S. (Ursprünge des Philosophierens, 9), kt € 30,00 ISBN: 978–3–170–18292–9

„Ich möchte eine *christliche Philosophie* [...], welche nicht mit den Geheimnissen der Religion vermischt wäre, sondern eine *gesunde* Philosophie, von der nur vorteilhafte Folgen für die Religion ausgehen können [...] und welche die Grundlagen für eine volle und zufriedenstellende Theologie legt" (341f), so beschreibt Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) selbst den Impetus seines philosophischen Schaffens. Sein philosophisches Werk ist nun (nicht nur für den deutschsprachigen Leser!) erstmalig in seiner Gänze und anhand des Titel gebenden systematischen Leitmotivs durch die glänzende Diss. des inzwischen auf die „Cattedra Antonio Rosmini" der Theol. Fak. Lugano berufenen Vf.s erschlossen.

Krienke leistet mit dieser sehr umfangreichen, profunden und akribischen Studie einen kaum ausreichend zu würdigenden Beitrag zum Verständnis nicht allein der maßgeblichen philosophischen Werke R.s als solcher, sondern auch ihres verblüffend stringenten inneren Zusammenhangs, ihrer zeit- und ideengeschichtlichen Verortung sowie ihrer bis in die Gegenwart hinein unbefriedigenden Rezeptionsgeschichte. So finden sowohl die systematische Entwicklung und Kohärenz seines ‚enzyklopädischen' Systems als auch seine um gut hundert Jahre verfrühte, konstruktive Konfrontation der christlich-mittelalterlichen mit der neuzeitlichen Denkform wie auch die durch eine seltsame Allianz aus kirchenferner idealistischer Philosophie und kirchennahem (wenn nicht kirchlichem!) Neuthomismus bewerkstelligte Verdrängung dieses epochalen Neuansatzes detaillierte Darstellung. Angesichts des dargelegten Aufgabenspektrums – ergänzt noch um die überaus gewissenhafte Berücksichtigung der bisherigen Forschung, die mühsame Übersetzungsarbeit des schwierigen Italienischs R.s und die stetige kritische Darlegung der eigenen methodologischen Entscheide – kann der Umfang der Studie nicht überraschen.

Nach der umfänglichen Einleitung (17–112!), die nicht nur in das Thema einführt, sondern auch R.s vom Werk untrennbare Vita, den Forschungsbericht sowie methodologische Hinweise umfasst, gliedert sich das Buch in drei Kap.: Das erste behandelt (v. a. anhand des erkenntnistheoretischen Frühwerks *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*) den Wahrheitsbegriff R.s, das zweite entfaltet seinen Liebesbegriff (u. a. anhand der spirituellen und moralphilosophischen Werke), während das dritte schließlich nach der ontologischen Grundlegung und Differenzeinheit beider Prinzipien in der „trinitarischen Ontologie" (726 u. ö.) des unvollendeten sechsbändigen Spätwerks *Teosofia* sucht.

Kap. I (113–348) vollzieht geradezu minutiös die Entwicklung des frühen, vornehmlich auf die Erkenntnistheorie (Stichwort: Wahrheit) abzielenden Denkens R.s nach, der in einem regressiv-analytischen Verfahren den Ausgleich zwischen den zeitgenössisch vorherrschenden Extrempositionen des Sensualismus (bzw. des als dessen bloße Kehrseite betrachteten kantschen Kritizismus) und des Innatismus als den beiden Alternativen einer vereinfachenden Auflösung der dialektischen Erkenntnissynthese aus Objektivität und Subjektivität bzw. Sinneswahrnehmung und Idealität sucht. R. glaubt diese Dialektik aufrechterhalten und beide letztlich aporetischen Extreme vermeiden zu können, indem er im *Nuovo Saggio* die transzendentale, allgemeine Seinsidee (*idea dell'essere*) als eine die Erkenntnissynthese automatisch begleitende und bedingende, apriorische Intuition konzipiert. Diese Idee ist einerseits rein formales Prinzip der Vernunft und ihrer Urteile („objektive Form"), andererseits ist sie dieser als Intuition zugleich objektiv vorgegeben und transzendiert sie („Formobjekt"). In diesem Zueinander von Formalität und Objektivität ist die Idee identisch mit der Wahrheit, die sich dann freilich auch in der *adaequatio* des einzelnen Erkenntnisurteils wiederholt. Wichtig ist der rein philosophische Status dieser Idee, die (entgegen dem Vorwurf des Ontologismus) keineswegs unmittelbare Gotteserkenntnis ist, sondern Erkenntnisbedingung schon des kontingenten Seins und dabei als intuierte Idee Ausdruck der doppelten Transzendentalität der Vernunft, ihrer sinngebenden Autonomie wie ihrer ontologischen Abkünftigkeit bzw. Einbettung. Allenfalls indirekt und „negativ" (336 u. ö.) aber ermögliche die Idee einen Gottesbeweis als Schlussfolgerung aus ihren apriorischen, „göttlichen Eigenschaften" (315) und bilde als natürliches ‚Licht' den Anknüpfungspunkt für die übernatürliche Erleuchtung durch eine mögliche Offenbarung. Die *idea dell'essere* sei somit – lange vor der Maréchal-Schule – als Versuch zu verstehen, das neuzeitlich-kritische Denken (Formalität) mit der klassischen Seins- und Erkenntnismetaphysik (Objektivität) zu verbinden. Der Vf. verdeutlicht weiter, wie R. dieses Konzept als genuin christliche Synthese des objektivistischen Wahrheitsverständnisses Platons und des eher formalistischen Wahrheitsverständnisses Aristoteles' bei Augustinus und Thomas v. Aquin ausmachen zu können glaubt. Schon hier (253–348) – wie v. a. im dritten Kap. (515–621) – nimmt die Darstellung von R.s intensiver und kritischer Auseinandersetzung mit dem dt. Idealismus breiten Raum ein. Der Kern dieser entgegen mancher Kritik durchaus ernstzunehmenden, wiewohl natürlich interessegeleiteten Studien R.s ist der Vorwurf, dass Fichte, Schelling und Hegel mit ihrer Überbetonung von Denkakt, Empfinden resp. absolutem Denken die Realität in der Idealität des transzendentalen Subjekts auflösen und der Seinsfülle der Wirklichkeit somit nicht gerecht würden. Ein solcher Subjektivismus sei als nihilistischer „Nullismus" (273 u. ö.) und als Aporie zu betrachten, weil er das Sein in seiner Objektivität mit dem Nichts identifiziere. K. weist darauf hin, dass R. hierin erneut eine implizite Bestätigung des sensualistischen Psychologismus sehe, die letzte „Vollendung der nominalistischen Tradition" und „gewissermaßen den Kulminationspunkt der Entleerung der Ideen seit Aristoteles" (301f). R. übernehme somit den idealistischen Frageansatz beim Subjekt, das er aber – durch die Seinsidee – aufs Neue für die es transzendierende Objektivität und damit indirekt auch für eine seinsbegründende absolute Transzendenz öffne. R.s Ansatz sei – auch wegen seiner späteren antihegelianisch-trinitarischen Lösung der Frage von Einheit und Vielheit des Seins (s. u.) – so sehr als Gegenentwurf zu Hegels System zu verstehen, dass hier mit Del Noce und Livi gar von den beiden möglichen Wegen der neuzeitlichen Philosophie nach ihrer cartesianischen Neubegründung überhaupt gesprochen werden könne (vgl. 550f, 556, 728).

Im zweiten Kap. (349–482) präsentiert K. die Liebe als zweites wesentliches Prinzip des Denkens R.s, der „Theorie und Praxis, Wahrheit und Liebe, philosophische Theologie und gelebte Religiosität, Philosophie und Glaube, Denken und Spiritualität" (358) unterschieden, niemals aber getrennt habe (was sich etwa auch in seiner Ordensgründung des *Instituto della Carità* zeige). Aus dieser Untrennbarkeit aller Seinsdimensionen folgt schon für den frühen R., dass mit der Wahrheit notwendig auch eine moralische Konsequenz einhergehe, eben das Gebot der Liebe als „universale Tendenz des Subjekts zum Sein" (379) und zu dessen Anerkennung in jedem anderen Seienden. So entspreche dem passiv-rezeptiven Vorgang der Intuition der Wahrheit in der Seinsidee die Aufgabe einer aktiven Antwort des Menschen in der Liebe. Damit gelange R. schließlich zu seiner Dreiteilung der Seinsbereiche: die beiden bereits erkenntnistheoretisch ausgearbeiteten – das reale und das ideale Sein – sowie den moralischen Seinsbereich (die „*ordine morale*" bzw. „*dell'amore*": 393). Die Moralität sei dabei das eigentliche Charakteristikum des Menschen als Person und versetze diesen in die Lage, reales und ideales Sein miteinander zu vermitteln, indem er sich in anderes Seiendes als Objekt selbstlos hineinversetze, was R. als „Inobjektivation" (*inoggettivatione*: 664 u. ö.) beschreibt. Der Kosmos ist auf diese Vermittlung der Seinsbereiche um der eigenen Integralität willen angewiesen und bedarf somit der menschlichen Person. Der Mensch erstrebe freilich eine vollkommene Vermittlung wie auch das vollkommene, (nicht bloß ideale, sondern auch) reale Sein und sei damit auf etwas ihm Unerreichbares hin angelegt, das nur die übernatürliche Gnadenordnung zu gewähren vermöge – wie R. in seinem theologischen Hauptwerk *Anthropologia soprannaturale* in

bemerkenswertem Vorgriff auf Blondel und de Lubac konstatiert. Durch das Übernatürliche – Offenbarung und Gnade – könne die menschlich-natürliche Liebe dann auch in die Caritas, die göttlich-übernatürliche Liebe verwandelt und (!) integriert werden, wie schon die natürliche Wahrheit kraft ihrer Selbsttranszendenz nach ihrem Ursprung und nach ihrer Vollendung in der absoluten, göttlichen Wahrheit strebt.

In Kap. III (483–723) stellt K. den „einheitlichen Systementwurf" (484) des Spätwerks, namentlich der *Teosofia*, dar. Die regressive Methode sei hier durch eine progressive ersetzt worden; R. versuche also, die analytisch gewonnenen Erkenntnisse seines bisherigen Denkwegs in einem deduktiven Verfahren neu zu fassen, zu vertiefen und aus einem einheitlichen Prinzip heraus zu begründen. Jenes Prinzip sei eben die Seinsidee, die zwar als solche notwendig ideal sei, aber alle drei Seinsmodi – also Realität, Idealität und Moralität – virtuell inkludiere. Die *Teosofia* erscheint somit als umfassende Wissenschaft vom Sein im Allgemeinen (Ontologie), als Bedingtem (Kosmologie) und als Absolutem (rationale Theologie), wobei Letzterem aufgrund der deduktiven Argumentationsrichtung der Primat zukomme. Das System entwickle dabei eine Antwort auf die ontologische Frage schlechthin: die Dialektik von Einheit und Vielheit des Seins (hier des einen, in der Idee intuierten „Wesens des Seins" und der vielen Seienden und Seinsformen: 490). Das ideale „Wesen des Seins" sei dialektisch, denn es umfasse sowohl den unbestimmten Seinsakt – das *essere iniziale* als das Gemeinsame alles Seienden – als auch dessen essentielle Bestimmung – das *essere virtuale* als das alle Seienden Unterscheidende: Die „*Vielheit* liegt *virtual* in dem einen Sein begründet, aus welchem initial die Vielheit hervorgeht" (513). Jenes dialektische Wesen subsistiere aber – im Gegensatz zu den Seienden als seinen real-terminierenden Zielen – nicht für sich, sondern nur ungeteilt in und durch die drei Seinsformen Realität, Idealität und Moralität. Das Sein unterliege demnach dem „Gesetz des Synthetisismus", weil es „keine erratische Instanz ist, sondern ein Organismus" (636), das Zu- und Ineinander bzw. die Kommunikation der Seinsmodi. Der Synthetisismus der Seinsmodi im Bereich des Endlichen sei aber stets unvollkommen und kontingent, so dass er als bloß erkenntnistheoretisch Erstes auf die ihn begründende vollkommene Synthese verweise, die R. im dreipersonalen Gott bzw. in den „subsistenten ‚Formen' bzw. Personen der göttlichen Trinität als [...] *termini propri* des Seins, in welchen das Sein *konstitutiv* terminiert" (644), erkennt. Die Wesensdialektik des kontingent Seienden als höchste Erkenntnis der Wissenschaft erfordere somit notwendig den ‚theosophischen', weisheitlichen Überstieg auf die unendliche Verwirklichung der Seinsmodi in den trinitarischen Personen bzw. ihres unendlichen Zu- und Ineinanders in der innertrinitarischen Zirkuminzession, wodurch die hegelsche Auflösung der Seinsdialektik endgültig widerlegt ist.

Der Einfluss des christlichen Glaubens auf die Philosophie sei aber streng unilateral zu verstehen, der Glaube liefere der Philosophie laut R. lediglich die katabatische „Kuppel aus Gold" (649), ohne welche das Denken unabgeschlossen ‚im Regen stehen' bliebe. Der Trinitätsglaube ist der hermeneutische Schlüssel zum dialektisch-paradoxen Grundproblem des Seins, das somit *a posteriori* positiv erkennbar werde als geheime Schöpfungssignatur. Von der Philosophie zur Glaubenslehre hin gäbe es aber lediglich einen negativen, „deontologischen" (652f) Beweis: Ohne die Trinitätsoffenbarung verbleibt die Philosophie in der Aporie, und nur insofern ist auf eine Notwendigkeit der Offenbarung zu schließen. So ergibt sich für R. dann – im weisheitlichen, christlich informierten Denken – ein den dreifaltigen Gott und den Kosmos umspannendes ontologisches Gesamtsystem (eine *„catena ontologica"* aus vier Triaden: 697), das aufgrund des Formprimats der Moralität durchaus mit Lorizio als „Metaphysik der Caritas" (699ff) bezeichnet werden könnte. Innerhalb dieses Systems erfahren die beiden in den vorangehenden Kap.n behandelten Prinzipien nun ihre ontologische Fundierung und systematische Integration: Die Wahrheit erstrebende Erkenntnissynthese des *Nuovo Saggio* und die Liebe als Prozess der Inobjektivation und Synthese der Seinsformen gründen beide in der Grunddynamik des triadisch strukturierten Seins und seines Synthetisismus.

K.s Studie ist trotz ihres hohen Anspruchs sehr gut lesbar, wenngleich die sehr detaillierten Ausführungen namentlich zu R.s Idealismusstudien teils ermüden und manches sicher hätte gerafft werden können. Formal ist das Buch sehr sauber gearbeitet und erlaubt stets anhand des – streckenweise allerdings überbordenden – Apparats den lückenlosen Nachvollzug der Argumentation und der Urteilsbildung des Vf.s. Angesichts dieser Text- und Materialfülle ist verständlich, dass eine Integration des Forschungsstands zu R.s Quellen v. a. im dt. Idealismus nicht mehr zu leisten und somit die weitgehende Beschränkung auf die rosminische Binnenperspektive nicht zu vermeiden war. Allerdings hätte der Studie teils eine größere kritische Distanz gegenüber dem System R.s sicher nicht geschadet, wenngleich eine solche in einer dezidiert zur Profilierung eines bislang vernachlässigten Denkers verfassten Monographie nicht zu erwarten ist. Aufgrund dieser Pionierarbeit ist K. auch die Emphase nachzusehen, mit der er seinen Protagonisten (als *den* Gegenpart zu Hegel oder als einen der „größten Theologen seit Thomas von Aquin": 729) auf einen Gipfel der Geistesgeschichte hebt, deren weiterer Verlauf selbst diesem Urteil doch bislang Hohn gesprochen hat.

Es ist zu wünschen (und der Vf. leistet durch sein vielfältiges Engagement einen wichtigen Beitrag hierzu), dass R.s Denken endlich auch im deutschsprachigen Raum größeren Einfluss gewinnt, bezeugt es doch auf eindrucksvolle Weise – ein Jahrhundert vor der Gilsondebatte der 1930er Jahre und vor Barths Invektiven –, dass die Offenbarung sehr wohl „génératrice de raison" und christliche Philosophie keineswegs ein Widerspruch in sich ist.

Fulda Markus Lersch

Krienke, Markus: **Theologie – Philosophie – Sprache**. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis. – Regensburg: Pustet 2006. 245 S. (Ratio fidei, 29), kt € 29,90 ISBN: 978–3–791–71996–2

Antonio Rosminis (1797–1855) letztes Werk *Il linguaggio teologico* (LT) von 1854–1855 eignet sich wohl wie kein zweites zur Erläuterung des theologischen Neuansatzes dieses vielleicht größten katholischen Theologen und Religionsphilosophen Italiens des 19. Jh.s. Daher überrascht es nicht, dass Markus Krienke – Autor der bahnbrechenden Studie *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini* (Stuttgart 2004) und Inhaber der „Cattedra Antonio Rosmini" der Theol. Fak. Lugano – durch Herausgabe dieses Textes das dringende Desiderat deutscher Übersetzungen der theologischen Schriften des Roveretaners einzulösen beginnt und eine 170-seitige, allerdings etwas unsystematische Einführung in R.s Theologie vorausschickt.

Im ersten Kap. zum historischen, aktuellen und systematischen Kontext von LT (15–49) stellt K. zunächst allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von Dogma und Sprache an und beschreibt die Neuentdeckung der Geschichtlichkeit des Glaubens von der Tübinger Schule bis hin zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Sprachtheoretische Konsequenz dieser Einsicht sei die letztlich schon von Thomas v. Aquin getroffene Differenzierung zwischen Intention/Materie und Form aller Glaubensaussagen. Auf diese notwendige Vorbedingung eines personalen Offenbarungs- und Glaubensverständnisses sei neben Möhler und Newman eben auch R. gestoßen, was ihn zu einem der frühesten Gegner des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells etwa der Römischen Schule Perrones gemacht und seine zeitweise Verdrängung und Indizierung nach dem 1. Vatik. Konzil zur Folge gehabt habe. R. habe aber nicht nur die Gefährdung der Glaubensrechenschaft durch die neuthomistische Instruktionstheorie mit dem ihr zugrunde liegenden ‚Zwei-Stockwerke-Modell' der Zuordnung von Glaube und Vernunft vorausgesehen, sondern ebenfalls die noch weit dramatischere Infragestellung der Möglichkeit sinnhafter Gottesrede überhaupt durch die Sprachphilosophie des 20. Jh.s. Er vermöge vermittels seiner Erkenntnistheorie und der *idea dell'essere* nicht nur – gegen den latenten Rationalismus der Neuthomisten – die objektive Realitätsbezogenheit des menschlichen Denkens zu sichern, sondern – entgegen der sprachanalytischen Behauptung ihrer Voraussetzungslosigkeit und gnoseologischen Primordialität – auch jene der Sprache. Zwar sei mit der wissenschaftlich gebotenen Klarheit die unbedingte Notwendigkeit der Sprachanalyse gegeben, allerdings dürfe die Sprache nicht mit dem Denken gleichgesetzt, sondern lediglich als Teilmoment des hermeneutischen Zirkels verstanden werden, liefere sie im Sinne Augustins doch bloß die „Beine des Denkens" (34). R. greife hier Heidegger, Gadamer und der jüngeren Hermeneutik der Sache nach vor, allerdings löse er den hermeneutischen Zirkel nicht von der Frage nach objektiver Wahrheit ab, da ihm zufolge alles Denken kraft der apriorischen Intuition der Seinsidee ontologisch fundiert sei. Die Seinsidee biete die Möglichkeit eines bereits natürlichen Überstiegs der Sprache und des Denkens auf eine absolute Transzendenz hin und somit – entgegen dem Sinnlosigkeitsvorwurf durch den *linguistic turn* – einen positiven Anknüpfungspunkt für übernatürliche Offenbarung und Glauben, welche die Vernunft daher nicht aufheben, sondern auf höherer Ebene integrieren würden. R.s Theologie nehme das thomanische Axiom „quidquid recipitur" ernst und zugleich die sog. anthropologische Wende der Theologie vorweg, weshalb sein theologisches Hauptwerk nicht zufällig *Antropologia* (!) *soprannaturale* heiße. K. zeigt den engen Zusammenhang zwischen dieser fundamentalen Neuausrichtung der Glaubensrechenschaft und der Sprachtheorie auf: „Die Sprachbezogenheit der Theologie ist für R. Ausdruck der Menschenbezogenheit der Offenbarung." (47)

Das zweite Kap. über „Anlass, Kontext und Auseinandersetzung" (51–78) von LT zeichnet den spannenden kirchenpolitischen und wissenschaftlichen Krimi um Rezeption und Kritik bzw. Indizierung des rosminischen Neuansatzes bis 1855 nach, der den Hintergrund des als Rechtfertigung zu verstehenden Grundlagenwerks bildet. R.s eigenwillige, aber überaus bemerkenswerte Synthese aus den Denkformen des Mittelalters (zu dessen „Protagonisten" K. neben Thomas v. Aquin kurioserweise auch Augustinus zählt; vgl. 52) und der Neuzeit war 1854 trotz vielfältiger Intrigen seitens des jesuitischen Neuthomismus und einer zwischenzeitlichen Teilindizierung durch das Dekret *Dimittantur opera omnia* als Ganze freigesprochen worden. Dessen ungeachtet erhoben führende Kurienmitglieder aufgrund der „novità dei vocabuli" (67) die Forderung nach weiteren Erläuterungen, der R. in Gestalt zweier Diskurse als Beigabe zur Neuauflage seiner *Opuscoli morali* nachkommen wollte: LT als Essay über die theologische Sprechweise und über die speziell beanstandeten Überlegungen zu Erbsünde und Freiheit sowie *Il razionalismo teologico* wider seine Gegner als die eigentlich häretischen Neuerer; der zweite Teil von LT ist dann allerdings als eigenständige Schrift unter dem Titel *Le nozioni di peccato e di colpa* erschienen. K. umreißt in diesem Zusammenhang die ausgewogene erbsündentheologische und hamartiologische Position R.s, der zwischen dem objektiv-ontologischen Sachverhalt der Sünde (*peccato*) und der – insofern auf

freiem Willen beruhend – allein imputablen Schuld (*colpa*) differenziere und somit sowohl die jansenistische Über- als auch die pelagianische Unterbestimmung der Erbsünde vermeide, wobei er Letztere im ‚Rationalismus' seiner Gegner fortwirken sehe.

Unter der Überschrift „Die Integration der rosminischen Lehre von der Erbsünde im Ganzen seiner theologisch-philosophischen Gesamtkonzeption" behandelt der Vf. im dritten Kap. (79–104) ausführlicher den synthetisierenden Neuansatz R.s, v. a. hinsichtlich des „natürlichen Entsprechungsverhältnis[ses]" von Philosophie und Theologie, das gegenüber dem neuthomistischen „Konkurrenzverhältnis" (81f) nicht allein aus theologischen Gründen gefordert, sondern zur Sicherung der Kognitivität und Wissenschaftlichkeit der Theologie unerlässlich sei. Philosophie und Theologie erscheinen dabei in ihrem irreduziblen Eigenwert und ihrer Angewiesenheit aufeinander, wobei die Theologie die philosophische Erkenntnis als herabsteigende „goldene Kuppel" (94) integrierend vollendet. Die Theologie verlasse allerdings den Rahmen des von Natur aus Erkennbaren, das seinen Abschluss im intuierten Licht der Seinsidee als höchster Erkenntnis und erstem Prinzip der Philosophie findet, da sie ihrerseits auf der übernatürlichen Erleuchtung durch den Glauben basiere. Diese „innere Offenbarung" (88) ist abhängig von der äußeren, heilsgeschichtlichen Offenbarung und ihrem Kulminationspunkt in Jesus Christus, sodass der göttliche Logos im Letzten das wissenschaftsfundierende Prinzip und das grundlegende Datum der ‚positiven' Theologie ist. Dieses Prinzip entfalte und durchdringe die theologische Vernunft im Rahmen einer echten Lehrentwicklung, deren oberstes Kriterium die Kohärenz mit der kirchlichen Tradition sei. Die kontinuierliche sprachliche Fortentwicklung und Verheutigung der Glaubenslehre sei für R. nicht allein der geschichtlichen Kontingenz der menschlichen Sprachen und Denkformen geschuldet, sondern Folge der genannten Menschenförmigkeit der Offenbarung und ein pastoral-missionarisches Anliegen seiner „Anthropo-Theologie" (103).

Kap. 4 (105–147) stellt nochmals detaillierter die Rolle der Sprache für R.s Ansatz in der doppelten Gegenüberstellung zur empiristisch-positivistischen Sprachtheorie sowie zur überholt-unverständlichen Sondersprache der zeitgenössischen Neuscholastik dar. Die Abstraktion bzw. Entwicklung einzelner Ideen setze entgegen dem Empirismus sehr wohl die Idealität voraus, da sie sich als Synthese aus aposteriorischer Perzeption und apriorischer Intuition (der Seinsidee) vollziehe. Die sprachlichen Zeichen bildeten die notwendigen Hilfsmittel dieser Synthese bzw. die „*Vikare* der Abstrakta" (117), beruhten selbst aber auf menschlicher Konvention. Sprache und Denken stünden so im Verhältnis reziproker Angewiesenheit, wobei die apriorisch-metaphysische Idealität aber der Sprache als bloßem Konventionalsystem vorausgehe und sie in Wahrheit und Sein verankere. Bezüglich der Gottesrede halte R. zunächst fest, dass eine natürliche Theologie aufgrund der Erbsünde nur als indirekt-negativer Kausalschluss von Sprache und Denken über sich selbst hinaus möglich sei. Die Erbsünde habe die positive Gottesperzeption durch die Schöpfung verunmöglicht, die daher erst durch die Offenbarung wieder erreichbar geworden sei. Diese neue, die genuine Theologie und die theologische Sprache begründende Gotteserfahrung habe R. dabei streng sakramental im Zueinander von äußerem Zeichen und innerer Wirkung gedacht, wobei er letztlich sogar – wenigstens der Sache nach – bereits zum Gedanken einer Ursakramentalität Jesu Christi vorgestoßen sei. Die Offenbarung werde somit streng personal und analog zur chalkedonischen Formel sakramental-symbolisch denkbar: Wie die natürlichen Wahrheiten in der letztlich inkommensurablen Seinsidee, so gründeten die Glaubenswahrheiten im mindestens ebenso inkommensurablen Wort Gottes. Der Symbolcharakter, die Vorläufigkeit und die bleibende Korrekturbedürftigkeit der Glaubenssprache würden somit positiv verstehbar, nicht als erneute Unklarheit, sondern als Ausdruck der bloßen Medialität der Sprache für die je größere, absolute Wahrheit.

Im fünften und letzten Kap. (149–170) expliziert K. erneut R.s Wiederentdeckung und Fortentwicklung des geschichtlich-dynamischen, personalistischen Dogmenverständnisses der alten Kirche, Augustins, Thomas' und des – freilich etwas gegen den Strich gelesenen – Vinzenz von Lérins: Die Dogmen formten für R. (mit Kaspers Begriff) ein „differenziertes Strukturganzes" (149) bzw. eine anfangs undifferenzierte Fülle, die sich nicht in sich oder in ihrem Urheber verändere, sondern allein im Grad ihres Verständnisses durch den Rezipienten, so dass die Dogmenentwicklung nichts in sich Neues, sondern lediglich neue Weisen des Verstehens hervorbringe (*non nova, sed noviter*). Vor diesem Hintergrund erweise sich umgekehrt zu den Vorwürfen gerade die neuscholastische Einfrierung des formelhaften Depositums als die eigentliche häretische Abweichung von der gesunden Tradition. Oberstes Kriterium der legitimen Entwicklung sei dabei – wie K. wiederholt und anhand von R.s Gutachten zum Immaculata-Dogma konkretisiert – die Übereinstimmung mit der als Einheit betrachteten kirchlichen Überlieferung in Schrift und eigentlicher Tradition. Die theologische Sprache sei somit die unabschließbare, geschichtlich-kontingente Vermittlung des übergeschichtlichen Glaubensinhalts.

R.s Schrift LT (177–235) ist im Anschluss in der bislang unveröffentlichten und überarbeiteten Übersetzung von Plazidus Hungerbühler von 1981 abgedruckt und um einige erläuternde Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis ergänzt worden. R. zeigt hier in zehn kurzen Kap.n die Rechtfertigung der sprachlichen Neuerungen im eigenen Werk sowie die allgemeine Begründung sowohl der Notwendigkeit einer Entwicklung der Glaubenssprache als auch der großen Problematik ihrer kategorischen Ablehnung auf.

K.s Einführung in R.s Theologie liefert eine sehr interessante, detailreiche und anregende Übersicht über die weit aus dem zeitgenössischen Horizont herausragende Theologie R.s in ihrer – von K.-H. Menke im Vorwort umrissenen – beachtlichen Vielfalt und Modernität und macht eindeutig ‚Appetit auf mehr' (v. a. auf weitere, längst überfällige deutsche Übersetzungen). Äußerst bemerkenswert und lange nicht überholt sind etwa R.s Beiträge zur Grundlegung der Theologie, zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, zum konstruktiven Umgang mit der Neuzeit, zur Geschichtlichkeit des Glaubens und seiner Versprachlichung, zum Offenbarungsverständnis und zur Symboltheorie. Die vorliegende Einführung trägt allerdings deutliche Spuren einer wohl etwas überhasteten Veröffentlichung: Abgesehen von einigen doch recht augenscheinlichen Druckfehlern ist v. a. der Aufbau der Einführung nur schwer nachvollziehbar, teils redundant und seltsam umwegig, wie die obige Zusammenfassung, aber auch schon der bloße Blick auf die Inhaltsübersicht bezeugen. Im Text fällt der stetige, unvermittelte Wechsel zwischen der Einführung in den LT, in R.s Theologie oder in seinen philosophisch-theologischen Gesamtansatz, zwischen der Darstellung der rosminischen Position und allgemeinen Betrachtungen über die Theologie- und Geistesgeschichte des 19. und 20. Jh.s und auch zwischen philosophischen, sprachtheoretischen, fundamentaltheologischen und dogmatischen Ausführungen auf. Auch das Fehlen eines vollständigen Literaturverzeichnisses sowie einer Siglenübersicht beeinträchtigt die ansonsten aber sehr lohnenswerte Lektüre, schließlich ist diese Einführung die erste nennenswerte in deutscher Sprache seit Menkes bereits etwas betagter Diss. (*Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, Innsbruck/Wien/München 1980). Die Beschäftigung mit dem beigefügten Originaltext R.s ist nicht nur dem theologiegeschichtlich Interessierten unbedingt zu empfehlen.

Fulda Markus Lersch

Christophersen, Alf: **Kairos**. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008, (VIII), 320 S. (Beiträge zur Historischen Theologie, 143), ln € 89,00 ISBN: 978–3–16–149567–0

W. Pannenberg hat in seiner „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland" (1997, 347f) der Theologie Tillichs (= T.) wie den meisten theol. Konzeptionen seines Zeitalters einen „antihistorischen Affekt" vorgeworfen, der die Konkretheit der Offenbarung in den Aktualismus geschichtlicher Begegnung und subjektiven Engagements verflüchtige und das historisch Konkrete durch die gedankliche Konstruktion ersetze. In der hier zu besprechenden Publikation, der umgearbeiteten Fassung einer im Jahre 2002 von der Ev.-Theol. Fak. der LMU München angenommenen Habil.schrift von Alf Christophersen (= C.), wird dies an T.s Kairos-Begriff aufgezeigt.

Das Schlagwort „Kairos-Theologie" ist untrennbar mit der Biographie und Theologie T.s verbunden. Allerdings wird dieser Begriff durch den Untertitel der Arbeit in einen weiten Rahmen gestellt, der nach dem Vorgang von Dieter Henrich als „Konstellation" zu verstehen ist. Mit Konstellation ist ein Kraftfeld von Motiven und Problemen gemeint, innerhalb dessen Individuen sich bewegen und ihren Standpunkt organisieren bzw. unter bestimmten Zeitumständen revidieren. Jede Autorschaft ist immer schon Teil überpersönlicher, den Geist einer Epoche bestimmender Kräfte. „Zu erschließen, synthetisch zu interpretieren ist der durch Konstellationen erzeugte Denkraum, in den hinein die individuell profilierten Werke geschrieben wurden." (6)

In dem vom Vf. ausgewählten Denkraum bewegen sich viele Akteure, allen voran der Kairos-Denker und „Religionsvirtuose" P. T. als „charismatische Zentralgestalt" (7). Sein Antipode ist Emanuel Hirsch (= H.), „der hyperintellektuelle Stern der Lutherrenaissance" (7), der an der politischen Wirklichkeit scheitert und den Kairos 1933 in der neuen deutschen Weltordnung sieht. In der Konstellation profilieren sich weitere Akteure: C. Mennicke, K. Barth, F. Gogarten, E. Troeltsch, R. Bultmann, St. George, F. Gundolf, E. Heimann, A. Rüstow, G. Wünsch, K. Leese, H. Freyer, K. L. Schmidt, aber auch weniger bekannte Namen. Sie alle kommen hier zur Sprache und haben je auf ihre Weise versucht, sich gegen die Endlichkeit, die Leiden der Zeit zu stellen und die Historie zu überwinden. Ihnen gemeinsam ist „die durchaus existentielle Begründung ihrer Suche nach einer gegenwartsgültigen, zugleich zukunftsmächtigen Interpretation und Gestaltung der Zeit" (7). Wer den Kairos beschwor, der wollte „Horizonte für den Einbruch des Überzeitlichen öffnen und zugleich auf das Jetzt, auf die eigene, in Endzeitdepression, Aufbruchseuphorie und Parteienstreit gebannte Zeit wirken" (5). Kairos-Bewusstsein ist immer auch politisch.

Der Kairos-Begriff erfährt an sich selbst die Umbrüche der Geschichte. Begriffsgeschichte, so die These des Vf.s, ist immer auch Zeitgeschichte. „Ein einziger Tag kann die Geschichte in Begriffen bannen, aber auch der Geschichte von Begriffen eine zuvor ungeahnte Dimension verleihen." (215) Die Ereignisse von 1918 und 1933 werden somit zu Schlüsseldaten der Begriffsgeschichte, sie interpretieren jeweils den Begriff neu. So ist der 30. Januar 1933 ein „die Resonanzräume und Deutungskoordinaten des ‚Kairos' ganz neu determinierende[s] Datum" (216) – eine These, die an T.s eigene Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Schicksal erinnert. Die Kairos-Debatte, die zunächst, in den zwanziger Jahren, als Streitgespräch im Berliner Kairos-Kreis geführt wurde, fand ihre dramatische Zuspitzung und Wende 1934/35 in der Auseinandersetzung zwischen T. und H., die deren enge Freundschaft zerbrechen ließ.

Damit ist die Gliederung des Buches schon gegeben. Das 1. Kap. steht unter der Überschrift „Die ‚Sphinx des Historismus', oder: Nur der Augenblick verschafft Eindeutigkeit" (9–126). C. behandelt hier den Religiösen Sozialismus T.scher Prägung; er charakterisiert ihn als „das Ergebnis eines komplexen, temperamentsbedingt höchst impulsiv vorangetriebenen Selbstverständigungs- und Lernprozesses mit jederzeit revidierbarem Ausgang" und als „textgewordene Visionsenergie und Sinnkrisenspiegel" (11). „Immer neue Anläufe, Intellektuellenphantasie und Gegenwartsrealität im Medium theologisch fundierter Systematisierung zu verschmelzen und öffentliche Resonanz zu gewinnen, durchziehen T.s Werk zwischen 1919 und 1935." (11) Wer es aus dem Abstand der Jahrzehnte mustere, gerate leicht in die Gefahr, „sich in der Vielgestaltigkeit dieser Orientierungsversuche, im unermüdlichen Wechselspiel der Aufbrüche und Revisionen zu verlieren" (11f).

Gestützt auf bisher unbekannte Texte zeichnet C. ein wesentlich deutlicheres Bild der Anfänge des Religiösen Sozialismus in Deutschland, als es die bisherigen Veröffentlichungen zu diesem Thema zeigen. Schon nach der Tambacher Konferenz wird der Gegensatz zwischen T. und Barth überaus deutlich.

In seinem Brief vom 29.1.1920 an C. Mennicke begründet K. Barth seinen Rückzug aus der Zusammenarbeit mit den deutschen Religiösen Sozialisten. Er konstatiert, dass den Deutschen das Reden von Gott „viel leichter von der Hand geht als uns", und bittet Mennicke, diesen Unterschied zu begreifen. „Will denn Gott überhaupt unser Reden von ihm?", fragt er, und weiter: „Ist die Lage reif dazu, dass von ihm (wirklich von *ihm*) geredet werden *kann*? [...] Sie sind sich vielleicht auch darüber nicht ganz klar, dass auch das, *was* wir dann zu sagen haben, *wenn* wir einmal das Wort ergreifen [...], wesentlich die Botschaft von der *Bedrängnis* des Menschen durch Gott ist. [...] Wir fühlen uns immer in der Gefahr, von Ihnen zu positiv, zu sehr als Besitzende verstanden zu werden, während wir nur Suchende, Fragende, Anklopfende sein wollen." (39) Die Berliner betonen demgegenüber das volle und klare Ja, mit dem sich der religiöse Mensch zur „lebendigen Wirklichkeit Gottes" verhält. Der Sinn des Christus, „den auszuschöpfen wir eben erst angefangen haben, [liegt darin,] dass seine religiöse Energie eine *gegenwärtige* ist". In Jesu Tod erhalte die „absolute Paradoxie ihre schlechthin sieghafte Darstellung" und gelange „damit zu erlösender Bedeutung" (38). Der Vf. sieht damit den „Übergang zum Kairos" vollzogen (38).

Unter der Bannkraft des Augenblicks bewegen sich freilich auch K. Barth, F. Gogarten und E. Brunner, wie der Vf. in konzentrierten Textanalysen zeigt (41–48), doch steht für sie allen Augenblicken unserer Zeit der „ewige Augenblick" gegenüber. Damit setzen sie sich dem Vorwurf aus, einen realitätsfernen, statischen Gottesbegriff ohne Umgestaltungspotential zu propagieren. Der Vorwurf des weltabgewandten Intellektualismus wurde auch gegenüber dem Kairos-Kreis erhoben. C. Mennicke will den Intellektualismus theoretisch durch Intuition und Erfassung des lebendigen Gehaltes überwinden. Einen Antihistorismus aus dem Geiste Nietzsches diagnostiziert der Vf. bei Stefan George und seiner Schule. „[D]er ewige Augenblick ist nicht Werden, nicht Entwicklung, sondern im Moment erfülltes, diesseitiges Sein." (55) Im erfüllten Augenblick wird die Aufhebung der Zeit erfahren. Vorauszusetzen ist Nietzsches Historismuskritik. Interessant ist der Hinweis auf die Protestantismuskritik des George-Kreises, insbes. die Kritik des von Max Weber aufgewiesenen Wirkungszusammenhangs von Protestantismus und Kapitalismus.

Der Vf. beschreibt T. als „Theoretiker des Kairos" (68–126). Dieser könne allerdings nicht den Rang eines „Avantgarde-Denkers" beanspruchen, er greife vielmehr auf mehrere Traditionslinien zurück: auf den Deutschen Idealismus, auf Kierkegaard, v. a. auf St. George und F. Gundolf.

C. sieht den Unterschied zum Kairos-Begriff des George-Kreises in T.s Festhalten an der Differenz von Ewigkeit und Zeit sowie in der durch den Reich-Gottes-Gedanken motivierten Politisierung, den Unterschied zu Mennicke in T.s Betonung der wirkmächtigen Gegenwart des Heiligen als des *Prius* aller Forderung und Gestaltung. Im Kairos-, aber auch im Gestalt-Begriff sieht er die Termini, mit denen T. eine selbstständige Kritik am Historismus üben will. Unter der Prämisse einer Fortführung von Troeltschs „Historismus" übernehme der Kairos die Zuspitzung der Kritik auf die konkrete Gegenwart. Der Kairos der Religiösen Sozialisten tritt an die Stelle der europäischen Kultursynthese. „Er ist die konkrete Übertragung der in der Gestalt manifest gewordenen Universalität auf die einmalige geschichtliche Situation." (87)

C. schildert die Spannungen und Auseinandersetzungen innerhalb des Kairos-Kreises, insbes. den Dissens zwischen T. und A. Rüstow (102–107). Eindrücklich werden die Konfliktlinien dargestellt, aber auch T.s Versuche, sie zugunsten einer „gemeinsamen Gestaltung" zu überwinden. Konzentriert auf vier Arbeiten aus dem Jahre 1926 sowie auf die Begriffe „Kairos", „Logos" und „das Dämonische", beschreibt der Vf. die Grundzüge und das Profil von T.s Zeitdeutung und Geschichtsmetaphysik. Im „Wächterstandpunkt" („Ausrichtung auf das Unbedingte") will T. dem Relativismusvorwurf entgehen, wie ihn z. B. Gogarten formuliert.

Als Kontrast zu T.s Kairos-Idee zieht der Vf. im 2. Kap. in einer knappen Darstellung die theol. Konzeption R. Bultmanns heran („Präsentische Eschatologie, oder: Existentialismus und Kairos", 127–155).

Das umfangreiche 3. Kap. („Die ‚Stunde des Volkes', oder: Das Kollektiv auf der Suche nach sich selbst") analysiert die Kontroverse zwischen T. und H. (157–265).

Ohne das Erlebnis des Weltkriegs und der Revolution sei der Kairos-Begriff nicht zu verstehen. Der Vf. plädiert für eine sachbezogene Würdigung des Streits zwischen T. und H.; es gelte, stärker auf den inneren Zusammenhang zwischen politischen, theologischen und philosophischen Aussagen der beiden Kombattanten zu achten. Das Deutungsmodell einer „intellektuellen Persönlichkeitsspaltung" (167) lehnt er entschieden ab. So sei H.s Argumentationsführung „textanalytisch präzise auf das Wechselspiel politischer und theologischer Intentionen und Aversionen hin zu untersuchen" (168). Darüber hinaus sei nach Strukturparallelen zwischen den so gegensätzlich wirkenden Gruppen zu suchen, ebenso zwischen T. und H. So sei auch noch im Exil T.s das Changieren zwischen den Ebenen des Politischen und der Theologie „als Subtext des Konflikts" zwischen H. und T. gegenwärtig. Die Sinnspitze des „Offenen Briefs" T.s an H. von 1934 sieht C. in T.s These: „Offenbarung ist das, dem ich als letztem Kriterium meines Denkens und Handelns mich unbedingt unterworfen weiß. Der Kairos, die geschichtliche Stunde, kann darum nie von sich aus Offenbarung sein." (186) T. präzisiert bzw. korrigiert sein bisheriges Verständnis des Kairos. In seiner zweiten Antwort an H. („Um was es geht") besteht er darauf, dass das Verhältnis von Theologie und Politik sich „niemals durch ein ‚und' kennzeichnen" lasse und dass die Theologie immer als „Theologie der Politik" auf ihrer kritischen Funktion beharren müsse (215).

Die nach 1945 sich abzeichnenden Verschiebungen in T.s Kairos-Konzeption zeigen sich in der betont christologischen Ausrichtung des Kairos in der „Systematischen Theologie". Die christologisch bestimmte Neuqualifizierung des Kairos verdrängt nun die Hoffnung auf eine innerweltliche Realisierung. Schon in „Ethics in a Changing World" (1941!, nicht erst 1963) wird der Kairos-Begriff ethisiert („Only love is able to appear in every kairos", 280).

Der Vf. stellt abschließend fest, dass in den Kairos-Diskursen während der Weimarer Republik die Bezugnahme auf die ntl. Überlieferung nur eine marginale Rolle gespielt habe. Der Begriff sei auslegungsoffen und schutzlos geworden, wie sich spätestens 1933 gezeigt habe. Mit Ernst Fuchs plädiert er für die Einsicht, den Kairos mit dem NT nicht ohne den Genitiv als Gnade Gottes zu verstehen, die als Gnaden*zeit* zeitlich werden will. Sie sei uns darum als *Mitteilung* „tiefer verständlich, als es eine Idee wäre" (E. Fuchs, Hermeneutik). Auf dieser Grundlage ergebe sich einerseits „die Zurückweisung einer isolierten, vom ntl. Kontext absehenden terminologischen Form der Überhöhung" und andererseits „der Widerspruch gegen jede Politisierung des Begriffes" (284). Die „Neuqualifizierung des Seins im Kairos" werde allein von Gott bestimmt (284). Die systematisch-theologische Relevanz des Kairos-Begriffs sei demnach im Rückgriff auf das NT zu finden. Es zeige sich deutlich, dass die Systematiker ihre Zeitdeutungskämpfe „weithin unter Abstraktion von der exegetischen Dimension führten" (284). Darin lasse sich die spezifische Signatur des theol. Antihistorismus erkennen.

Alf Christophersen ist für sein Buch 2008 mit dem Max-Weber-Preis der Bayr. Akad. der Wissenschaften ausgezeichnet worden. Dem Autor verdanken wir eine solide, spannend zu lesende, an Entdeckungen und Einsichten reiche Studie zur Geistes- und Theologiegeschichte in Deutschland während der Weimarer Republik. Gewiss ist sie auch ein wichtiger Beitrag zu einer kritischen Tillich-Biographie, nicht zuletzt wegen ihrer Einbettung in den durch Konstellationen erzeugten Denkraum der Zeitdeutung im Zeichen des Kairos. Der Einfluss St. Georges und seiner Schule auf T.s Kairos-Idee scheint mir allerdings überschätzt und T.s Originalität unterschätzt zu werden.

Hinter den Ausführungen des Vf.s steht eine klare theologische Position: die Kritik am Antihistorismus in der Theologie und an der mit der Sinnfrage aufgeladenen Vermischung von Theologie und Politik. Antihistoristisch ist freilich T.s ontologischer Ansatz überhaupt. Unterstützt wird die Darstellung durch reiches, vom Autor an vielen Orten entdecktes Archivmaterial, das geschickt zum Einsatz gebracht wird. Hervorzuheben sind schließlich auch Sprache und Stil des Buches. Offensichtlich hat sich der Autor von der Wortmagie und dem Sprachzauber gewisser Zeitdeutungskämpfer und charismatischer Kairos-Denker der zwanziger Jahre trotz aller betonten Distanz gelegentlich berühren und anstecken lassen.

Münster Erdmann Sturm

Laube, Martin: **Theologie und neuzeitliches Christentum**. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XII) 627 S. (BHTh, 139), geb. € 114,00 ISBN: 316–148912–8

Zu den eigenwilligsten und spannendsten Entwürfen protestantischer Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gehört der christentumstheoretische Ansatz von Trutz Rendtorff. Obgleich von Beginn

an in der Eigenart seiner Theoriearchitektur originell, ist die monographische Beschäftigung mit ihm in der Sekundärliteratur ziemlich überschaubar, um nicht zu sagen: marginal. Das haben weder der Autor noch sein Werk verdient und schon deswegen markiert die hier zu besprechende Arbeit hoffentlich eine Wende.

Martin Laube hat in seiner umfangreichen Münsteraner Habil.schrift unter dem Titel *Theologie und neuzeitliches Christentum* nicht weniger als eine werkgeschichtliche und systematische Rekonstruktion des Rendtorff'schen Theorieansatzes vorgelegt.

In vier Teilen widmet er sich chronologisch den Anfängen in den 50er Jahren (15–125), der eigenständigen Formierung der Theorie des Christentums (127–297), der programmatischen Entfaltung in den 1970er Jahren (299–485) sowie einer systematischen Profilschärfung, nicht zuletzt durch Spiegelung an der Systemtheorie Luhmanns (487–577). L. bezieht dabei das umfangreiche Oeuvre R.s im Zeitraum bis zum Ende der 70er Jahre komplett mit ein. Die ersten beiden Teile sind den akademischen Qualifikationsschriften gewidmet. Durch die jeweilige Verortung im Wissenschaftskontext der Zeit – Sozialtheologie Wendlands (17ff) und das Programm der Kirchensoziologie (32ff) bei der Diss., die Hegeldeutung Joachim Ritters (168ff) und die Anti-Soziologie Schelskys (202ff) als Umfeld der Habil.schrift – gelingt es dem Vf. zudem, ein Stück Intellektuellengeschichte der frühen Bundesrepublik (vgl. etwa 164ff, 185ff) nachzuzeichnen.

R. selbst hat die wichtigste programmatische Entfaltung (vgl. 8f) seiner *Theorie des Christentums* in einem gleichnamigen Aufsatzband (1972) vorgelegt. Die darin enthaltenen Aufsätze werden von L. in ganzer Breite auf ihre argumentative Struktur hin untersucht. Historisch wie systematisch grundlegend ist dabei die Unterscheidung von Kirche und Christentum, wie sie im Umfeld der Aufklärungstheologie, v. a. bei J. J. Semler (vgl. dazu v. a. 214ff) prominent entfaltet wurde. Die Theorie des Christentums ist somit selbst ein Produkt der neuzeitlichen Christentumsgeschichte. Daran anknüpfend unterzieht R. schon in den 60er Jahren das zeitgenössische Säkularisierungsparadigma der Religionssoziologie einer deutlichen Kritik (vgl. 369ff), markiert doch der Begriff „Christentum" weniger die Ablösung der Religion von ihrer kirchlichen Gestalt als deren Weitung in die Gesamtgesellschaft hinein. Von daher erfassen Theoriefiguren, die Größen wie Religion und Gesellschaft als harte Duale gegenüberstellen, die neuzeitliche Lage des Christentums nicht. Dieses ist vielmehr in sein „weltgeschichtliches Zeitalter" (Rothe) eingetreten. Es umfasst mehr als nur die historisch gewachsenen Kirchen als Institutionen, mehr aber auch als die Summe der religiösen Individuen (vgl. 560f). Deswegen entgeht R. mit der Kategorie des Christentums – wie L. zu Recht herausstellt (vgl. 364f) – auch Schwierigkeiten, die etwa mit einem abstrakten, scheinbar kontextenthobenen Religionsbegriff verbunden sind.

R.s Christentumsbegriff ist kein deskriptiv-phänomenaler, sondern ein kategorialer. Er „fungiert gleichermaßen als Horizontkategorie, Formschema, Vermittlungsfigur und Reflexionsbegriff" (563). Deshalb verweigert er sich auch einer inhaltlich präzisen Fassung (vgl. 579f). An dieser Stelle hätte man freilich ein wenig mehr an Kritik vermuten dürfen. Der Vf. geht mit seiner Referenzgröße sehr sorgsam, fast behütend um. Doch ungeachtet der Chancen, die in der „unbestimmte[n] Allgemeinheit" (576) des Christentumsbegriffs liegen (Freiheit individueller Gläubigkeit, Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums über die Kirche hinaus, Mittel zur gegenwärtigen Selbstverständigungsaufgabe von Theologie), birgt seine sachliche Abstraktheit Schwierigkeiten; Schwierigkeiten, die nicht zuletzt die Rezeption der Theorie selbst behindern dürften. Vielleicht wäre es hier sinnvoll gewesen, die Weiterführung des Ansatzes mit anderen Mitteln stärker zu konturieren, mit Verweis auf die ab den 80er Jahren folgende *Ethik* R.s (vgl. 9f, 458).

Den sicherlich spannendsten Teil der Arbeit bildet die Auseinandersetzung mit Luhmann. Dabei wird nicht der Versuch unternommen, die Systemtheorie an der Christentumstheorie zu explizieren, sondern es soll lediglich „das begriffliche Instrumentarium der Systemtheorie für theologische Zwecke in Anspruch" (497) genommen werden. Durch seine profunde Kenntnis Luhmanns weiß L. um die Schwierigkeiten einer Gesellschaftstheorie, die letztlich selbst an der Geschlossenheit ihres Gegenstandes partizipiert. Ein Gespräch mit anderen Wissenschaftsdisziplinen wird (schier) unmöglich. Und dennoch lassen sich Parallelen nicht verleugnen: Beide, Systemtheorie wie Christentumstheorie, bemühen sich, den Gegenstand ihrer Theoriebildung und ihre Selbstbeobachtungspraxis in die Theorie selbst zu integrieren.

„Luhmann und Rendtorff zielen beide auf eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft in dem Sinne, daß sie [...] durch die Ausführungen ihrer Beschreibungen zugleich die eigene Beschreibungsperspektive" (558) einholen wollen. Als „Theorie des neuzeitlichen Christentums" muss diese zugleich eine „Selbstverständigung über die neuzeitliche Aufgabe der Theologie" beinhalten, und zwar in „der wechselseitigen Verschränkung beider Perspektiven" (307). Die damit verbundene zirkuläre Struktur bzw. das zirkuläre Wechselverhältnis von Theorie und Gegenstand ist beabsichtigt und verweist darauf, dass der Theologie ihr Gegenstand einerseits voraus liegt und andererseits dennoch als deren Beobachtungskonstrukt verhandelt werden muss. Für beides steht der Christentumsbegriff historisch wie systematisch ein. Oder anders gewendet: „Als Selbstbeschreibung des Christentums zielt die Christentumstheorie auf eine historische Selbsteinholung der eigenen Beschreibungsperspektive." (574) Darin liegen die Möglichkeiten und Grenzen von Ort und Aufgabe der Theologie in der Gegenwart begründet, darüber lassen sie sich methodisch kontrolliert bestimmen.

Kurz noch einiges zu den Formalia: Wohltuend, dass der Einstieg in dieses 600seitige Werk durch ein hilfreiches Namens- und Sachregister erleichtert wird. Mitunter stößt der sorgsame Leser zwar auf Wiederholungen von Zitaten und Formulierungen, aber die Resümees am Ende jedes größeren Abschnitts sind äußert hilfreich.

Nicht alle Aspekte des Werkes von R. konnten in dieser Arbeit in der ihnen gebührenden Weise berücksichtigt werden. Desiderate bleiben die innertheologischen Konstellationen, wie etwa theoriegeschichtliche Kontinuitäten zu R. Rothe oder F. Gogarten. Schade ist v. a., dass der Vf. einen solchen Versuch nicht wenigstens für Ernst Troeltsch unternommen hat. Dessen Relevanz als einzigartiges Vorbild der Theologiegeschichte für eine Christentumstheorie liegt im Insistieren auf der Einholung der „theologischen Standortepistemologie" (F. Voigt), wie L. selbst konzediert (vgl. 562, insbes. Anm. 15). Zwar ist dem Vf. die darin zum Ausdruck kommende Lücke wohl bewusst (vgl. 339/40, Anm. 8). Diese scheint mir allerdings größer zu sein, als die Deutung einer „späten Wahlverwandtschaft" (300, Anm. 3) suggeriert. Etwas anders steht es hingegen mit der spezifischen Barth-Deutung R.s. Sie wird in ihrer Rolle für die Generierung von dessen Theologiebegriff eingehend gewürdigt (vgl. 460ff, 465ff). Als kritisch-konstruktive Tätigkeit ist Theologie „diejenige Tätigkeit, in der sich das Selbstbewußtsein seiner eigenen Autonomie ansichtig wird" (484), eben: radikale Autonomie.

L. hat eine beeindruckende Arbeit zum Werk von Trutz Rendtorff verfasst. Er zeigt, wie produktiv es sein könnte, an einer Theorie des Christentums weiterzuarbeiten, die nicht in einem Historismus ihrer kontextsensiblen Selbstbeschreibungsperspektive aufgeht. Als Christentums*theorie* bemüht sie sich vielmehr – ganz im Sinne ihres „Erfinders" – um einen systematischen Begriff zur gegenwärtigen Gestaltungsfähigkeit der *libertas Christiana*. Denn sie weiß, dass noch unsere scheinbar so säkulare „Welt eine Folge des christlichen Glaubens" (320, 334 u. ö.) ist.

Hamburg/Uppsala Christian Polke

Philosophie

Schaeffler, Richard: **Philosophische Einübung in die Theologie**. – Studienausgabe (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 2004). – Freiburg/München: Alber 2008 (Scientia & Religio, 1/1–3) – 1. Bd: **Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre.** 447 S., kt € 39,00 ISBN: 978–3–495–48291–9. – 2. Bd: **Philosophische Einübung in die Gotteslehre.** 431 S., kt € 39,00 ISBN: 978–3–495–48292–6. – 3. Bd: **Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie.** 552 S., kt € 42,00 ISBN: 978–3–495–48293–3

Richard Schaefflers Summe seiner lebenslangen religionsphilosophischen Bemühungen wendet sich „an Theologen und theologisch interessierte ‚Laien', aber auch an Lehrende und Studierende der Philosophie, die bereit sind, an wichtigen Beispielen zu erproben, auf welche Weise der philosophisch-theologische Dialog für Philosophen wie für Theologen gleichermaßen fruchtbar werden kann" (I 5). Das inzwischen fast vergriffene Werk liegt nun inhaltlich unverändert in einer preiswerteren Studienausgabe vor. Es ist ausdrücklich keine philosophische „Grundlegung", sondern – im Sinne Gottlieb Söhngens – eine „Einübung" oder besser: eine ständige Begleitung der Theologie durch die Philosophie, womit S. ganz nebenbei auch einen Beitrag zur derzeitigen Neustrukturierung des Theologiestudiums liefert (I 25). Beim Gang durch die traditionellen fundamentaltheologischen Traktate der *Demonstratio religiosa* (Bd II), *christiana et catholica* (Bd III) trägt die Philosophie, anders als beim vom Vf. oft zitierten Kant, der Theologie nicht die Fackel voran, sondern geht ihr – Erwartungen und Vorurteile oft in Frage stellend, aber auch überraschende Antworten liefernd – zur Seite (I 27–75), um „die Praxis der Theologie, wie sie faktisch geübt wird, aus ihren Möglichkeitsgründen begreiflich zu machen und ihr zugleich bei der Kriterienfindung behilflich zu sein" (I 324).

Bd I bietet eine Erprobung und zugleich Weiterentwicklung von S.s Theorie der „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit" (erschienen 1995) an Beispielen aus der theologischen Methoden- und Erkenntnislehre – dem jüngsten und andernorts oft nachgestellten, für S. aber basalen fundamentaltheologischen

Traktat. Den Rahmen bildet eine als Vorschlag und Angebot apostrophierte und sich kritisch von der Marechal-Schule (auch von Karl Rahner) absetzende, nicht-ontologisch weiterentwickelte Transzendentalphilosophie. Sie trägt im Blick auf eine mögliche Pluralität und historische Variabilität der Vernunftgestalten (und so mit Kants angedeuteter „Geschichte der Vernunft" Ernst machend, ohne dabei in die Konstruktionen des Deutschen Idealismus zu geraten), deren oft unauflösbar differierenden, aber zugleich partiell interferierenden (ästhetischen, theoretischen, sittlichen) Erfahrungsweisen und -welten Rechnung und lässt die Einheitsidee, ohne die sich die Vernunft selbst aufheben und das Vernunftsubjekt selbst zerstören würde, zum Hoffnungspostulat werden (I 76–112). Ansatzpunkt sind die Horizont- oder Struktur-erschütternden und zugleich -verändernden Erfahrungen. Sie gelten als Erfahrungen im ausgezeichneten Sinne (III 177) (der missverständliche Begriff der „transzendentalen Erfahrung" wird gemieden) und erreichen in den religiösen Erfahrungen ihren Gipfelpunkt. Denn was die allgemeine Vernunft in der Krise ihrer selbst postulieren muss, wird für die religiöse zur Gewissheit. Solche Erfahrungen sind es also, welche der (Religions-)Philosophie und Theologie die Fackel vorantragen. Dabei erweist sich die „Veritas semper maior" als die Triebkraft schlechthin in einem spannungsreichen Verhältnis von Inhalten einerseits und Formen der Anschauung und des Denkens andererseits (von Kant noch als konstant angesehen) – hier geschieht die notwendige, aber oft auch misslingende „Umkehr des Denkens". Das „Verbum Mentis" hat also seine Geschichte und nimmt im speziellen Fall der religiösen „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen" (II 62) die Form einer nun doxologischen Antwort auf dessen Gabe und Anspruch an, in welcher „das kommende, endgültige Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes antizipatorisch präsent wird" (I 208) (I 113–212). Das aus dem „Verbum Mentis" resultierende „Verbum Oris" bringt eine Hermeneutik in Gang, die zu einer „Formatio Mentis" im Dialog zwischen Sprecher und Hörer und, weil der je größere Wahrheitsanspruch die Lebenszeit des Individuums übergreift, zu einer Überlieferungsgemeinschaft führt. Deren Transzendentalpragmatik erfordert sowohl Institutionalisierungen als auch normative Texte – dies alles aber wiederum in der steten Dialektik von Begründung und Kritik (I 213–328). Die unvermeidlichen Auslegungskontroversen erfordern eine eigene hermeneutische Anstrengung. Zur Theorie des Verstehens kann die allgemeine Semiotik Hilfestellung nicht zuletzt auch für den innerreligiösen Dialog bieten (I 329–360), entscheidend ist aber der philosophische Beitrag zur Auslegungskunst: Die traditionelle Lehre vom vierfachen (allegorischen, historisch-anamnetischen, anagogisch-zukunftsoffenen und tropologisch-denkverändernden) Schriftsinn wird von S. in genialer Weise für die Theorie der Erfahrung im Allgemeinen (ist sie doch ein Lesen im Buch der Wirklichkeit) und der religiösen Erfahrung im Besonderen reinterpretiert. Damit steht – für die weiteren Ausführungen grundlegend – ein Kriterienkatalog zur Verfügung: Nur wenn sich alle vier Dimensionen finden, ist eine Garantie für die Objektivität von Erfahrung (und damit für die Universalität des Partikulären) gegeben (I 329–396). Ein kritischer Rückblick und ein Ausblick auf die Inspirationsproblematik schließen den Bd ab (I 397–435).

Bd II verhandelt die philosophische Gottesfrage in der, wie betont wird, seit Kant, Husserl und Wittgenstein alternativlosen Umkehr der traditionellen Verhältnisbestimmung: Es wird nicht ein „Gott der Philosophen" nachträglich mit dem „Gott der Religion" zu vermitteln gesucht, sondern eine transzendentale Strukturanalyse des religiösen Aktes resp. der religiösen Erfahrung führt – unter strikter Wahrung der Autonomie des religiösen Denkens, Sprechens und Handelns – zu einer Kriteriologie im Hinblick auf deren Gegenständlichkeit: ob Gott sei (Fiktion oder Realität?) und was Gott sei (Angemessenheit oder Verfehlen der Gottesrede?). Die allgemein die Erfahrung ermöglichenden Vernunftpostulate erweisen sich in diesem Fall als Gottespostulate (wie auch die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorien der Substanz und Kausalität besondere Gestalt annehmen). Der zuvor entwickelte vierdimensionale Kriterienkatalog für eine gelungene Gegenstandskonstitution überhaupt hilft nun im Speziellen, Fehlformen religiöser Erfahrung und der Gottesrede freizulegen und einzuordnen. Der „postulierte" Gott erscheint zwingend als transzendent, wesentlich einer, vollkommen gut und personal. Der oft religiös motivierte und religionshistorisch weit verbreitete Widerstand gegen einzelne oder alle diese Gottesprädikate ist v. a. durch den Ausfall des „Sensus historicus" erklärlich, der somit im Kriterienkatalog fundamentale Bedeutung für die drei anderen Dimensionen bekommt (II 13–218). Dass diese für die jüdisch-christliche Tradition charakteristische Priorität des Bezugs zur Geschichte in der religiösen Erfahrung Universalität beanspruchen kann und der Verdacht unbegründet ist, es würde eine philosophische Rechtfertigung nur „gleichsam ‚nachgeliefert'" (II 215), verdeutlicht S. in einem erneuten Durchgang durch seine in Richtung auf eine „Geschichte der Vernunft" weiterentwickelte allgemeine Transzendentalphilosophie (II 219–268). Er zeigt ihre Leistungsfähigkeit auch im speziellen Fall der traditionellen philosophischen Gottesattribute, sobald sie unter stärkster Beachtung des Bezugs zur Geschichte reinterpretiert werden (II 269–332). Die transzendentale Strukturanalyse religiöser Erfahrung verändert dann auch die Funktion der klassischen Gottesbeweise. Sie „zeichnen, wenn sie im Licht der Postulate neu gedolmetscht werden, Wege vor, auf denen aus diesen Postulaten Fragen gewonnen werden, die durch die Erfahrung (nicht nur die religiöse, sondern auch durch die theoretische, sittliche oder ästhetische) beantwortet werden können" (II 335f), und werden so zu „Anweisungen", vom jeweiligen Gottespostulat „zu den verschiedenen Gestalten unserer Erfahrungswelt zurückzukehren" (II 406): Der „kosmologische Gottesbeweis" wird zu einer Anleitung, beim „Lesen im Buch der Welt" den „Autor" zu erkennen, der „moralische" zu einer solchen, die Dialektik von Unbedingtheit und Bedingtheit aller Formen von Verpflichtungen tiefer zu verstehen, der „teleologische" weist an, alle Gestalten des „Sinnhaften" als die „Erscheinungsgestalten einer göttlichen Zuwendung zu begreifen" (II 406) – in diesem Zusammenhang finden sich auch (allerdings sehr knappe) Ausführungen zur Theodizee (II 378f; 384–389) –, und der „ontologische" macht die Spannung von Ding für uns und Ding an sich durchscheinend für die ungeteilte Zuwendung Gottes bei bleibender Entzogenheit gegenüber all unseren Zugriffen (II 333–407). Auch dieser Bd endet mit Rückblick und Ausblick, welcher diesmal den gegenseitigen hermeneutischen Dienst von Zeugnissen der Religion und postulatorischem Vernunftglauben exemplarisch am Programmwort „Credere Deum Deo et in Deum" vorführt (II 407–420).

Bd III fasst die beiden restlichen fundamentaltheologischen Traktate zusammen und stellt die Christologie entschieden in den Rahmen einer Ekklesiologie, die auch die „Ekklesia Israel" umfasst (III 15–19). Den philosophischen Kontext bilden die im ersten Bd entwickelten sprachpragmatischen Notwendigkeiten religiöser Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen (III 20–74), welche durch die Betonung des Freiheits- und Geschichtsmoments (Erwählungsgeschichte und ihre Krisen) sowie die Spannung von Absonderung und universaler Bedeutung im Selbstverständnis Israels dieses Volk zu einer „Schule der religiösen Erfahrung" werden lassen (III 75–175). Insbesondere der krisenbedingte Übergang zum nachexilischen Judentum verändert in spezifischer Weise die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorien der Substanz und Kausalität und spitzt somit den Kriterienkatalog auf die tropologische Dimension zu (III 176–212). Nur auf diesem israelitisch-jüdischen Hintergrund sind für S. die mit dem Christusbekenntnis verbundenen Fragen verständlich – die nach dem Prädikat: „Wer ist Jesus?" und die nach dem Subjekt: „Welcher ist der Messias?" Aufgrund eines je verschiedenen Zeit- und Kausalverständnisses werden sie von den Jüngern Jesu und ihren (jüdischen und griechischen) Gegnern unterschiedlich beantwortet. Kreuzesbotschaft, Tauf- und Abendmahlkatechesen verdeutlichen dem Philosophen einen „radikalen Strukturwandel des gesamten Erfahrungskontextes" (III 233), dem sich die Christen unterziehen mussten bzw. müssen und den jener zu beschreiben hat (III 213–255). Dies leistet S. in einer erneut fundamental ansetzenden Betrachtung zur theologischen Verwendung philosophischer Begriffe im Allgemeinen und der Begriffe „Natur" und „Person" im Speziellen (III 256–328), dasselbe wird umgekehrt anhand der Begriffe „Freiheit" und „Geschichte" hinsichtlich der theologischen Impulse für die Entstehung und Weiterentwicklung philosophischer Begriffe vorgeführt (III 329–388) – eine Schlüsselpassage in dem ganzen Werk für die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie! Der ekklesiologische Rahmen schließt sich durch eine Analyse der durch die Parusieverzögerung sprachpragmatisch notwendigen neuen Überlieferungsgemeinschaft als einer nun christlichen „Schule der Erfahrung", die in Konkurrenz zu anderen Schulen dieser Art steht, wobei S. v. a. die philosophischen (die platonische und Kant'sche) näher betrachtet und noch einmal die Notwendigkeit einer durch (s)eine erweiterte Transzendentalphilosophie belehrten Theologie unterstreicht. Ihr gemeinsamer Beitrag liegt in der konstruktiv-kritischen Unterstützung der „Organe der christlichen Überlieferung", damit diese den Hörer „zur eigenständigen Antwort befähigt und ihn so zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Botschaft werden lässt" (III 517f) (III 389–518). Eine Betrachtung zum Begriff des „Universale Sacramentum Salutis" rundet die vorhergehenden Ausblicke ab (III 519–538).

Zu Unrecht harrt diese umfangreiche, konsequent auf Erfahrung bezogene transzendentalphilosophisch-dialogische Religionsphilosophie weiterhin einer angemessenen konstruktiv-kritischen Rezeption im theologischen und v. a. im philosophischen Bereich. In diesem Zusammenhang sei auf die erhellenden Ausführungen von Bernhard Nitsche in der NZSTh 49 (2007) 114–130 verwiesen, der v. a. ihr Potential für den Dialog mit den asiatischen Religionen herausstellt. Die für S. charakteristische klare Strukturierung ermöglicht eine relativ leichte Rezeption: Die insgesamt 19 ausführlichen Zusammenfassungen unter der Überschrift „Teilergebnisse" lassen den Gedankengang gut erkennen und können zu Ausgangspunkten werden, zurück- und weiterzublättern. Jeder Bd enthält u. a. ein Stichwortregister, das allerdings eher theologische als philosophische Bedürfnisse bedient: Wichtige Begriffe wie Theodizee, Substanz, Kausalität, Idealismus fehlen, ein eigenes Lemma „Philosophie und Theologie" wäre hilfreich gewesen. Auch wenn S. vornehmlich das Gespräch mit der Theologie sucht, zeigen sich doch „Problemüberhänge und Zukunftspotentiale" (B. Nitsche) im Blick auf aktuelle philosophische Diskurse, z. B. der „Phänomenologie der Gabe" (Gabe des Heiligen) und der sprachanalytischen Philosophie (besonders das Sprachspiel der ästhetischen Erfahrung könnte mit dem religiösen und seinen Doxologien konfrontiert werden), nicht zuletzt hinsichtlich der Debatten über die Begriffe Raum und Zeit, Substanz und Kausalität und über ein nachmetaphysisches „schwaches Denken" (G. Vattimo u. a.). Über seine Ausführungen zur Theodizee hinausgehend, dürfte S.s „Einübung" wichtige Impulse für eine Philosophie und Theologie nach Auschwitz geben: Seine konsequente Einbeziehung der „Ekklesia Israel" in die „Demonstratio christiana et catholica" ist unhintergehbar. Erneut steht offenbar eine „Umwandlung des Denkens" in Richtung auf eine in dieser Weise vor Auschwitz undenkbare jüdisch-christliche „Schule der Erfahrung" (und des Fragens!, vgl. III 260)

an. Nicht zuletzt machen sein betonter Bezug der religiösen Erfahrung auf Freiheit und Geschichte und sein dialogischer Ansatz auch das Phänomen der „religiösen Indifferenz" begreiflich, womit sich transzendentalphilosophisch ansetzende Anthropologien bisher immer noch schwer tun.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Hindrichs, Gunnar: **Das Absolute und das Subjekt**. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2008. 346 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–465–03581–7

Der vorliegende Bd von Gunnar Hindrichs widmet sich einem Thema, welches der Großteil der deutschsprachigen Philosophie derzeit (noch) ignoriert, nämlich dem Absoluten. Diese Hinwendung ist keinem explizit theologischen Interesse verdankt, vielmehr versucht H. aufzuzeigen, dass eine Theorie des Subjekts die Frage des Absoluten nicht ausblenden kann. Vorweg kann gesagt werden, dass es H.s Buch, welches auf sehr originelle Weise Schelling aufnimmt und weiterdenkt, sehr gut gelingt, diese These zu untermauern und Aspekte in die gegenwärtige philosophische Diskussion einzubringen, die nicht nur dort, sondern auch in der Theologie zu kurz kommen. Vor allem aber liegt eine Arbeit vor, die auf fundiertem philosophiegeschichtlichen (und damit auch theologischen) Wissen basiert, ohne in einen heute weit verbreiteten rein philosophiegeschichtlichen Gestus zu verfallen.

Die leitende Fragestellung des Buchs liegt in einer Verhältnisbestimmung von Subjekt und Absolutem. Dabei geht es v. a. um das Phänomen, dass das Subjekt einerseits den höchsten Punkt des Denkens darstellt (15), sich andererseits aber als kontingent erfährt. Dadurch, so die Leitthese des Autors, führt die Frage nach dem Subjekt zum Absoluten, welches sich allerdings aufgrund des erkenntnistheoretischen Primats des Subjekts philosophisch-metaphysischen Denkbestimmungen entzieht.

Um diese Grundthese, die letztlich an Schellings Kritik der („negativen" Subjekt-)Philosophie angelehnt ist, auszudifferenzieren, nimmt H. einen gedanklichen Zweischritt vor: Im ersten Teil seines Buches („Freilegung: Zur Problematik des Absoluten", 19–160) setzt er sich mit dem ontologischen Gottesbeweis auseinander, um auf Basis dessen im zweiten Teil eine Bestimmung des Subjekts („Hinwendung: Zur Problematik des Subjekts", 163–326) geben zu können.

Diese Abfolge und Themenwahl ist nicht zuletzt deshalb konsequent, weil der ontologische Gottesbeweis das klassische erkenntnistheoretische Herzstück der Gottesbeweise ist: Er beansprucht eine Totalität der Erkenntnisbestimmung, die, wenn sie scheitert, eine positive Bestimmung des Absoluten verunmöglicht. Fundiert und originell spürt H. den klassischen Argumenten des ontologischen Gottesbeweises sowie dessen Kritiken nach. In Bezug auf Anselm weist er darauf hin, dass dessen Beweis Gott als negative Grenzbestimmung einführt: Gott ist zwar keinem positiven Wissen zugänglich, aber er ist als „das, worüber Größeres nicht gedacht werden kann", keine Leerbezeichnung, sondern die Grenze jeder positiven Begrifflichkeit. Der neuzeitliche Versuch von Descartes, Spinoza und Leibniz, diesen Grenzbegriff zu „füllen", indem Gott als das absolut Sich-selbst-Begründende gesetzt wird, führt zu einem Gedanken der Totalität, der von Leibniz in der Interpretation von H. dahingehend konkretisiert wird, dass Gott der logische Raum des Seienden selbst sei (84), in dem Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfallen. Mit Kant versucht H. die Problematik der ontologischen Argumentation aufzuzeigen: Sie überspringt nicht nur die Kontingenz des Beobachters, der niemals seine kategoriale Situierung überspringen kann, sondern übersieht auch, dass die begriffliche Struktur der Wirklichkeit eingebettet ist in die Urteilsstruktur und deren Setzungen. „Existenz" ist also keine begriffliche Bestimmung, sondern eine Setzung, wobei die Setzung des Gottesbegriffs die Einheit des Erfahrungsraums des Ichs absichern soll. In diesem Zusammenhang kritisiert H. allerdings auch Kants Unterscheidung von regulativem und konstitutivem Gebrauch des Vernunftbegriffs „Gott" (120f). Wenn „Gott" als das „notwendig Seiende" nicht notwendig seiend ist, hebt sich der Begriff auf und „Gott" entschwindet nicht nur als konstitutive, sondern auch als regulative Idee. Ob diese Kritik H.s wirklich stichhaltig ist, bedürfte einer eigenen, hier nicht zu führenden Diskussion (Kant gestünde nach Meinung des Rez. durchaus zu, dass Gott nicht als das „notwendig Seiende" im metaphysischen Sinne, d. h. im Sinne einer Totalität des Seins, zu verstehen ist, allerdings bedeutet dies nicht, dass der Vernunftbegriff nicht auf eine Totalität der Bestimmbarkeit als Regel seines Gebrauchs zielt). Wichtig ist auf alle Fälle die Bemerkung von H., dass mit der kantischen Kritik am Absoluten auch die Möglichkeit einer Letztbegründung der Dinge verabschiedet wird (121). Demzufolge interpretiert H. Hegels und Schellings Auseinandersetzung mit Kants Kritik am Gottesbeweis nicht als vorkritische Restituierung des ontologischen Arguments, sondern als Versuch, die Voraussetzungen der Kritik einzuholen. Dabei ist ihm zuzustimmen, dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit Kant die Urteilsform kritisiert, weil sie meint, ein Subjekt fixieren zu können, an dem dann Bestimmungen angeheftet werden. Dagegen ist nach H. Hegels Gottesbegriff der Begriff des Denkvollzugs selbst und Gott so das dynamische Ereignis des Denkens. Ergänzend könnte man sagen, dass dieses Ereignis dazu dient, durch das Aufheben aller endlichen vorstellungsmäßigen Fixierungen und Objektivierungen der negative Verweis auf das Gottesereignis zu sein. Dieses negative Moment akzentuiert H. auf alle Fälle in seiner originellen Deutung der Schellingschen Spätphilosophie: Das Denken hat sein eigenes „Dass" niemals in der Hand (140), welches daher jede Denkform übersteigt. Auf diese Weise läuft das Denken immer sich selber hinterher und sucht etwas „begrifflich einzuholen, was sich bei genauerem Nachdenken als radikale Transzendenz des Begriffs erweist" (143). Gegen Schelling hält H. aber fest, dass die Positivierung des Unvordenklichen eine Verve zu viel darstellt (151), weil damit die eigentliche Bedeutung der Vernunftekstase, die in einer radikalen Erkenntnisbeschränkung und -kritik liegt, unterlaufen wird. Daher müsse Schellings Ansatz „entpositiviert" werden (152).

Während der erste Teil der Ausführungen H.s also in einer Bestimmung des Absoluten als radikaler Kritik der „selbstherrlichen Vernunft" (158) endet, nähert sich der zweite Teil gewissermaßen vom anderen Pol der beiden Seiten einer Verhältnisbestimmung von Absolutem und Subjekt. Dies vollzieht H. aber nicht in einer philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung, sondern in einer systematischen Entfaltung der Subjektivität. Dabei kommen Kategorien wie „Ordnung", „Begründung", „Machen", „Subjektsein" und „Heimat" in den Blick. Diese sind nicht willkürlich gewählt, sondern bilden einen Bogen, durch den der Autor zeigen will, worin der spezifische Vollzug des „Ichs" liegt. Im Kap. „Ordnung" weist H. darauf hin, dass das Subjekt eine Ordnung von Gedanken bildet, die in Bezug auf einen „Nichtgedanken" (den angezeigten Sachverhalt) stehen, der selber wiederum immer in ersterer Ordnung eingefügt bleibt. Das Subjekt ist auf diese Weise, wie Kant bereits gezeigt habe, die Brücke zwischen den Gedanken, durch die Weltbezug überhaupt erst möglich ist, d. h. es ist die umfassende Ordnungsinstanz, die den jeweiligen Weltzusammenhang zumisst. Dies führt H. zur Kategorie der „Begründung", insofern der Grund die jeweilige Zumessung darstellt. Insofern aber jedes Begründungsverfahren auf das Subjektsein hingeordnet ist, kann es, wie H. im Abschnitt „Subjektsein" festhält, „keine Geltung vor und über der konkreten Subjektivität geben, weil es vor dieser konkreten Subjektivität keine Gedanken gibt, die gelten können" (230). Fraglich gerade in Bezug auf den Kantischen Gedankengang des Paralogismus scheint dem Rez. allerdings die Folgerung von H. zu sein, dass das transzendentale Subjekt „identisch, einfach und selbstbewußt" ist, um die „Einheit des Gedankens zu gewährleisten" (231), da zumindest die ersten beiden Bestimmungen, wie Kant aufgezeigt hat, sich dem Schematismus der Einbildungskraft verdanken und daher eben das transzendentale Subjekt nicht bestimmen, sondern Folge desselben sind. Daher wird man von Kant nicht behaupten können, dass das Subjekt Gott verdrängt, da seine Subjekttheorie ebenso kritischen Charakter wie der von ihm dargelegte Gottesgedanke hat. H. sieht auf alle Fälle eine Spannung angezeigt einerseits durch die Abhängigkeit der Ordnung der Dinge vom Subjekt, andererseits von der Tatsache, dass die Totalität des Seienden das Denken bzw. die Ordnungskraft des Subjekts übersteigt. Insofern laufen die „Gründe und Folgen ins Unendliche" und gewinnen nie „einen letzten Halt" (234). Die „Ermöglichung der Ordnung durch das denkende Subjekt macht das Subjekt [also] heimatlos" (235).

Diese Überlegungen führen zum Nukleus des Projekts des Autors: *Das Subjekt steht in der Spannung, 1) die Ordnung der Dinge zu sein, gleichzeitig 2) der außerordentliche „Punkt" der Ordnung, der selber nie in die Ordnung, die es „herausbildet", integrierbar ist, da Bildendes und Bild nicht vermengt werden dürfen, und 3) schließlich ist es kontingent, insofern es sich selber nie einholen kann.* Diese Selbstentzogenheit des Subjekts, die H. herausarbeitet, könnte in die Richtung von Hegels Gedanken des „absoluten Wissens" führen, welches diese Entzogenheit als das Andere seiner selbst weiß und anerkennt, oder auch in Heideggers Gedanken der „Unheimlichkeit". Beide Wege geht der Autor nicht, da er wohl einerseits Hegel weniger als Erkenntniskritiker und mehr als Denker der Totalität liest, andererseits Heidegger seiner Ansicht nach in eine Autonomie bedrohende Mystik abgleitet (ob H. Heidegger gerecht wird, ist allerdings die Frage: Aussagen wie diejenige, dass Heideggers „Sein einen Grund" hätte, wodurch er das „Sein in den Bereich der Gründe und Gründungen wieder hineinzieht" (303), müssten diskutiert werden). Dagegen argumentiert H., dass das Subjekt als kontingentes und auf Ordnung bezogenes nicht vom Versuch ablassen kann, sich Heimat zu geben, was auch die entscheidende Diskussion anzeigt, die mit dem Autor zu führen wäre. Als erstes Moment des Versuchs einer Selbstbeheimatung trachtet das Subjekt laut H., sich selbst zu vergegenständlichen, um seinen eigenen Entzug zu „füllen" und sich sozusagen dauerhaft als Ordnung zu setzen. Allerdings scheitert diese Selbstvergegenständlichung und verstärkt die Zerrissenheit des Subjekts, welches zwischen den Polen „Selbstentwurf" und „Fremdheit der Dinge" oszilliert. Das Subjekt findet sich als „Bildendes" und „Außerordentliches" nicht in der Welt, kann sich aber auch nicht in seinem Status als „Außerordentliches" halten, da es sich selber nicht Grund ist und so im wahrsten Sinne des Wortes haltlos wäre und sich als Ordnung aufhöbe. Laut H. – und dies ist sein zentraler Gedanke,

der ihn in die Nähe Schellings bringt, allerdings eines „entpositivierten" – ist das Subjekt in einer „abnormen Beziehung zu einem Ungrund" (311), insofern es sich nicht im Letzten auf sich beziehen kann (da dies immer eine vorläufige Ordnung bleibt) und doch in Bezug steht (als Kontingentes). Es hat auf diese Weise keine Heimat in der Ordnung des Seins, sehr wohl aber verweist es als Ordnungsmacht auf eine solche, ohne sie je positivieren zu können. Dieser Gedanke führt H. zum Gedanken der Analogie als Schlussstein seiner Überlegungen (311). Diese bezeichnet ein Verhältnis radikal Verschiedener, ohne aber das Verhältnis als solches aufzusprengen. Zusammengefasst kann H. also dahingehend verstanden werden, dass das Subjekt gerade als Zusammenhang (Ordnung) der Welt, in der es sich beheimatet, auch dessen „Ausnahme" (Außerordentliches, Heimatlosigkeit) darstellt, wobei es sich weder als das Eine noch als das Andere halten kann, sondern auf ein Drittes verweist, welches allerdings in keine Ordnung des Begriffs integriert werden kann. Philosophisch ist das letzte Wort sowohl des Subjekts als auch des Absoluten das „Geheimnis". Um mit H. zu schließen: Das Denken „überlebt in der Armut des Geistes" (326).

Der neuralgische Punkt der inhaltlichen Diskussion mit H. ist die Frage, ob es tatsächlich einen Primat der „Heimat" gibt, in der sich das Subjekt verorten und finden muss – und sei sie auch im Unvordenklichen. Für diese Diskussion bereitet H. ein äußerst anregendes, argumentativ klares, inhaltsreiches und originelles Buch, welches nicht zuletzt der Theologe mit großem Gewinn lesen wird.

Wien Kurt Appel

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Julian Nida-Rümelin / Elif Özmen. – Stuttgart: 2007. 277 S. (Kröner Taschenbuch, 501), kt € 12,90 ISBN: 978–3–520–50101–1

Dieser Bd, im Folgenden kurz *Die Klassiker*, gibt Auskunft über „vierunddreißig Philosophinnen und Philosophen", um genau zu sein über eine Philosophin und 33 Philosophen des 20. Jh.s, die in der Sicht der Hg.in und des Hg.s als klassisch gelten dürfen. Die einzelnen Beiträge wurden von 28 Autoren und 4 Autorinnen (vorwiegend im deutschsprachigen Raum tätigen Hochschullehrer/inne/n) verfasst und sind jeweils vierfach gegliedert in: Kurzvita – Werk – Rezeption – Bibliographie. Daneben enthält der Bd ein Mitarbeiterverzeichnis und ein gut einseitiges Vorwort von Nida-Rümelin und seiner Mitarbeiterin Özmen. In diesem bekennen sie, dass der Bd der Versuch sei, die philosophischen Klassiker des 20. Jh.s zu bestimmen – es geht also, anders als der Titel erwarten lassen könnte, nicht nur um eine Teilmenge, sondern durchaus um *die* Klassiker des 20. Jh.s. Diese werden charakterisiert als Autoren, deren Werk mehr als nur „beachtlich, aber doch eher zeitbezogen und damit in seiner systematischen Bedeutung vergänglich ist". Inwieweit dieses Unterfangen eine eher deskriptive oder eher performative Intention verfolgt, wird nicht angesprochen. Leider gibt es keinen Index, der ermöglichen würde, nach der Rezeption anderer Autoren durch *Die Klassiker* zu fahnden. Das Umschlagbild zeigt in typischer Denkerpose den nackten *Penseur* von Rodin aus den 1880er Jahren, der mit strotzender Muskulatur die Kraft des Denkens symbolisiert. Im gewählten Grünton sieht er jedoch vermoost und machtlos verwitternd aus.

Die Auswahl wurde innerhalb gewisser Limiten vorgenommen: Es wurde nur „‚westliche' Philosophie diesseits und jenseits des Atlantiks [...] von der Generation John Deweys [9] und Edmund Husserls [12] bis zu der von Hilary Putnam [10], Jürgen Habermas [13] und Jacques Derrida [4]" in Erwägung gezogen (in eckigen Klammern die dem Philosophen gewidmete Anzahl von Seiten). Dabei seien die „prägenden Köpfe" aller wichtigen Schulen vertreten, als da sind: „Pragmatismus, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Analytische Philosophie, Hermeneutik, Kritische Theorie, Existentialismus und Poststrukturalismus".

Für die Hg. „wird, ja muss" die Auswahl umstritten sein. Für die Lücken gerade in der jüngsten Enwicklung wird der Leser auf die dritte Auflage der *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Agamben bis v. Wright* mit ihren 120 Beiträgen verwiesen. Damit sind auch zwei Autoren genannt, die es nicht in *die Klassiker* geschafft haben. Gehen wir dem Vergnügen der Diskussion der Auswahl ein wenig nach. So wird es manche sicher mit Freude erfüllen, andere vielleicht mit Ärger, neben Austin [8] auch Derrida [4] als Klassiker anerkannt zu sehen, nicht aber Searle (geschweige denn Sarl). Der Reigen erstreckt sich insgesamt von Adorno [9], Arendt [8], Austin [8], Bloch [6] und Carnap [7] zu P. F. Strawson [7], Whitehead [5] und Wittgenstein [5]. Nicht dabei sind damit beispielsweise Elizabeth Anscombe, Karl-Otto Apel, Simone de Beauvoir, Walter Benjamin, Isaiah Berlin, Martin Buber, Judith Butler oder Albert Camus. Es fehlen außerdem Gilles Deleuze, der auch im Beitrag zu Foucault [8] keine Erwähnung findet, und der für Phänomenologie und Existenzphilosophie sowie für Sozialwissenschaften und katholische Lehre prägende, aber rezeptionsgeschichtlich unglücklich ins Abseits gestellte bzw. dort belassene Max Scheler, der weder im Beitrag zu Heidegger [18] noch in dem zu Sartre [8] Erwähnung findet und bei Husserl [12] gerade mal als einer von zwölf Phänomenologen der ersten Stunde aufgelistet wird.

Ein Wort zur fehlenden Weiblichkeit: Angesichts der Tatsache, dass das 20. Jh. dasjenige in der „westlichen" Geschichte war, das bislang am meisten Gleichstellungsfortschritt – auch im Geistesleben – zu verzeichnen hatte, muss die Frage gestellt werden, welche Eule sich da sträubt, in der längst angebrochenen Dämmerung ihre Flügel zu spannen: Ist es wirklich die Philosophie selbst – oder ist es eine bestimmte Reflexion auf sie? Fast möchte man angesichts der Liste der *Klassiker* glauben, dass es im 20. Jh. keine Philosophinnen von nennenswerter denkerischer Originalität und Wirksamkeit gegeben habe, noch dass die Philosophie an der zunehmenden Beteiligung der Frauen am Geistesleben mitgewirkt hätte. Hannah Arendt [8] wirkt in ihrer Isolierung wie eine Alibifrau, die ausgewählt wurde, weil sie wenigstens nicht *gender*-verdächtig ist. Sogar in der analytisch orientierten Geschichtsschreibung der *Positionen der Gegenwartsphilosophie* von Andreas Graeser (2002) ist mit Carol Gilligans Thematisierung der weiblichen Moralperspektive, die von Seyla Benhabib vertieft und von Harry Frankfurt aufgegriffen wurde (um noch einige Abwesende zu nennen), etwas zur Sprache gebracht, was aus der praktischen Philosophie nicht wieder fortzudenken ist.

Weltweit (zumindest dem Westen) wichtiger als etwa eine Simone de Beauvoir sind der Auswahl der Hg. zufolge dagegen Carl Schmitt [6] oder Leo Strauss [4]. Nun sind die sogenannten *Straussians* als Inspiratoren der Neokonservativen in und hinter der Bush II-Regierung und als Rechtfertiger der Iraklüge zu weltpolitischer Bedeutung gelangt, was die Einstufung von Strauss als unrühmlichen Klassiker rechtfertigen könnte. Die Rückführbarkeit der Ideologie der Straussianer auf die politische Philosophie von Strauss selbst (inklusive der Rechtfertigung der noblen Lüge nach Platons *Politeia*) wird im Beitrag aber gerade verneint – es ist von Dogmatisierung, Missverständnissen und politischer Verengung durch seine Schüler (in den USA) die Rede. Der Hinweis auf die gegenteilige Auffassung unterbleibt.

Letztlich scheint es, dass in dem Bd weniger eine „westliche" Perspektive eingenommen wurde als vielmehr eine deutsche, die speziell die Hin- und Rückwirkungen des Denkens Deutscher mit dem sonstigen „Westen" ins Auge fasst, vorrangig mit den in den letzten Jahrzehnten wichtigsten Bündnispartnern, also dem englisch- und französischsprachigen Raum. Die Sprachverteilung zeigt, dass *die Klassiker* neben Englisch und Französisch (Derrida [4], Foucault [8], Levinas [8], Merleau-Ponty [5] und Sartre [8]) ausschließlich Deutsch als Sprache verwandten. 17 der Autor/inn/en, also genau die Hälfte, haben zumindest zunächst auf Deutsch geschrieben, 12 auf Englisch und 5 auf Französisch.

Eine Art internes Ranking der *Klassiker* lässt sich am Umfang der Besprechungen ablesen. Immerhin variiert die Seitenzahl von vier für Derrida, Hare und Strauss bis zum mehr als Vierfachen davon. Die entsprechende Liste wird angeführt von den drei großen deutschen H's: Heidegger (18), Habermas (13) und Husserl (12). Es folgen von jenseits des großen Teichs mit 10 Punkten Putnam und Quine. In der oberen Liga (mindestens 7 Seiten) spielen außer bereits genannten Autoren Cassirer, Gadamer, Kuhn, Popper, Rawls, Russell und Schlick; in der B-Liga (höchstens 6) Davidson, Horkheimer, Jaspers, Marcuse und Moore.

Die Beiträge selbst sind in der Regel von guter Qualität. Sie resümieren knapp das Wichtigste in klarer Sprache und erlauben sich auch die eine oder andere Bewertung in sachlichem Ton. Ein näherer Eindruck sei exemplarisch am umfangreichsten Beitrag vermittelt, der von Rafael Capurro zu Heidegger verfasst wurde.

Die Kurzvita von zwei Seiten enthält natürlich auch sachliche Informationen zu den Nazi-Verwicklungen. Hier eine Leseprobe: „Die (1972) Nietzsche-Vorlesungen stellten, nach eigener Aussage, eine ‚Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus' dar. 1939/40 besprach er ‚mit einem Kreis von Kollegen' Ernst Jüngers Buch *Der Arbeiter*. In der Gestalt des Arbeiters stellte sich für H. ‚die universale Herrschaft des Willens zur Macht innerhalb der planetarisch gesehenen Geschichte' dar. H., der am 1. Mai 1933 öffentlich in die NSDAP

eingetreten war, erhielt 1945 Lehrverbot und durfte erst 1950/51 wieder lesen." Zum Glück lässt der Autor es nicht bei dieser kurzen Charakterisierung bewenden, sondern spricht die Frage nach dem Zusammenhang von Denken und politischer Positionierung im folgenden Werkteil, der Heideggers Schaffen in sechs Phasen gliedert, nochmals kurz an. *Vom Neukantianismus zur Daseinsanalyse* zeichnet die Verschiebung des Analysegegenstands vom Ich zum Dasein nach und motiviert die Lebensweltauslegung (frühe 20er Jahre). *Die Daseinsanalytik in ‚Sein und Zeit'* resümiert gekonnt den Inhalt des genannten Hauptwerks von 1927 auf 4 Seiten. *Was ist Metaphysik?* skizziert auf 2 Seiten Heideggers neue Metaphysik (1929/30), die aus dem „Ab-grund" der endlichen Freiheit des Menschen denkt. Der folgende Abschnitt von gut 2 Seiten thematisiert schließlich das „intellektuell-politische Engagement" Heideggers, der im deutschen Volk – in der Zange zwischen Amerika und Russland, Orten des entmachteten Geistes – zunächst das Potential für dessen Erneuerung sieht, bevor er diese Hoffnung aufgibt und sich spätestens 1936 auch „unmissverständlich kritisch" zum Nationalsozialismus äußert. Seine Aktivitäten als Rektor der Universität Freiburg werden nicht genannt; die Frage nach einer inhärenten Anfälligkeit des Heideggerschen Denkens für die große Volksillusion wird nicht gestellt. Stattdessen wird die weitere Entwicklung zur Metaphysikkritik, die Kehre und die Suche nach dem „anderen Anfang" bei Parmenides und Heraklit dargestellt. Der nächste Abschnitt erwähnt kurz das von 1936–38 verfasste zweite Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, bevor das Spätwerk mit seiner Zentrierung um Technikkritik, Sprache und Gelassenheit auf zwei Seiten präsentiert wird.

Der folgende Rezeptionsteil offenbart wiederum die Standortfixiertheit des gesamten Bdes. Die Rezeption wird darin unterteilt in *Heidegger-Schule* (halbe Seite), die *Innerphilosophische Wirkung* (fast eine Seite), *Einfluss auf die Kultur und die Wissenschaften* (halbe Seite) und schließlich sieben Zeilen, die unglücklicher als nötig *Wirkung im Ausland* übertitelt sind und die bereits erwähnten Rezeptionen in Frankreich und Italien nun ergänzt durch die in den USA, Japan, Spanien und Lateinamerika. Die abschließende Bibliographie umfasst zwei Seiten.

Der Aufbau der Beiträge ist überall gleich strukturiert, liefert wichtige Daten, Werke und Rezeptionen und stellt eine hilfreiche Einteilung in Schaffensphasen zur Verfügung. Theorie-Praxis-Bezüge werden rudimentär angesprochen und beurteilt – so Marcuses „vielfach undifferenziert" gesehene Mentorschaft für die studentischen Protestbewegungen der 60er Jahre oder Foucaults intensives politisches Engagement, wobei die Frage nach der Theorie-Inhärenz der politischen Positionierungen und Aktionen oder einer entsprechenden Rolle der Intellektuellen meist ausbleibt oder eher, wie bei Heidegger und Strauss, verneint wird.

Fribourg Michael Groneberg

Girard, René / **Vattimo**, Gianni: **Christentum und Relativismus**, hg. v. Pierpaolo Antonello, übers. v. Christine Boesten-Stengel. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 107 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–451–32076–7

Das vorliegende Buch stellt einen Vergleich zwischen Vattimo und Girard vor, und zwar bezüglich der jeweiligen Konzeptionen des Christentums: Es sammelt drei öffentliche Diskussionen und zwei Aufsätze, in denen die beiden Autoren die Position des jeweils anderen analysieren und beurteilen. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist dabei die von Girard formulierte Interpretation der Bedeutung des Christentums, die auf dem Begriff des „Sündenbocks" und seiner Logik basiert. In den archaischen und vor-christlichen Gemeinschaften wird das konstitutive und unvermeidliche Risiko einer „mimetischen" Verbreitung der Gewalt zwischen ihren Gliedern von der Individualisierung eines „Sündenbocks" entschärft, ein Schuldiger oder ein „heiliges Opfer", das in Wirklichkeit aber unschuldig ist. Die Ausstoßung, d.h. das „*sacrificium*" des anerkannten Opfers erlaubt, die in der Gemeinschaft innewohnende Gewalt in solcher Weise freizusetzen, dass die soziale Ordnung erhalten bzw. wiederhergestellt wird. In Bezug auf diese wertvolle Funktion nimmt das Opfer einen „heiligen" Charakter an, es wird „*sacrum*" oder „vergöttlicht" und als *sacrificium* ritualisiert. In der Interpretation Girards entfernen sich die biblischen Religionen progressiv aus diesem Mechanismus, bis schließlich das Christentum, das sich gänzlich auf die Seite des Opfers und nicht auf jene des so tradierten Verständnisses von Gemeinschaft stellt, diese für den Mythos und für die Naturreligion konstitutive Logik sogar sprengt. Indem es die scheinbare Notwendigkeit der „unschuldigen Opfer" zur Überwindung der Gewaltkrisen der Gemeinschaft enthüllt und entmystifiziert, leitet das Christentum eine komplexe und oft nicht lineare Reihe von kulturellen Prozessen (der Säkularisierung) ein, die letztlich zu jener abendländischen Kultur geführt haben, die heute die unsrige ist.

Vattimo erkennt Girards Interpretation des Christentums an, von dem Vattimo sagt, dass „er (Girard) am Anfang meiner Konversion steht […], auch wenn ich nicht weiß, bis zu welchem Punkt er zufrieden wäre, wenn er erfährt, wozu er mich bekehrt hat!" (28). In der Tat sind die philosophischen Konsequenzen, die Vattimo aus der Interpretation Girards zieht, den von Girard gezogenen Konsequenzen radikal entgegengesetzt. Vattimo („seiner dekonstruktivistischen, hermeneutischen und relativistischen Position treu", schreibt Pierpaolo Antonello in der Einleitung, 14) denkt, dass der Sinn des Christentums, wie Girard ihn sieht, das impliziert, was Antonello einen „schwachen Glauben" nennt, d.h. einen Glauben, der einen Begriff und eine praktische Anwendung der Liebe anerkenne, die von jeder metaphysischen, ontologischen oder naturalisierten Dimension losgelöst sei. Dagegen glaubt Girard, dass das Christentum als nicht „sacrifikale", also „nicht opfernde Religion" von der Gewalt des Opfermechanismus befreit sei, aber gleichzeitig geöffnet zu einer möglichen „größeren Gewalt" (33); deswegen fordert er hier eine Wahrheitsdimension, die diese gewaltsamen Tendenzen, welche der oben beschriebenen Opferpraxis der Naturreligionen nicht unähnlich sind, einschränkt.

Die Gespräche zwischen Girard und Vattimo entwickeln sich über die Diskussion einiger Themen, die in der philosophischen, anthropologischen und theologischen Debatte sehr aktuell sind: „Christentum und Moderne" (25–46), „Glaube und Relativismus" (47–61), „Hermeneutik, Autorität, Tradition" (63–75). In Bezug auf die Frage nach der Modernität denkt Girard, dass die christliche Offenbarung die moderne Zeit eröffnet, aber als Wahrheit diese Zeit in gewisser Weise auch schließt: „Das Verständnis der Liebe […] ist die Wahrheit selbst, ist die anthropologische und christliche Wahrheit." (45) Vattimo widerspricht dieser Perspektive. Er interpretiert die Befreiung des Christentums im Lichte der Philosophien Nietzsches und Heideggers, die beide für das Ende „aller ontologisch unumstößlichen Wahrheit" stehen. Mit der Auflösung der Elemente von naturaler Gewalt und Heiligkeit zeigt das Christentum seine „aufzehrende" Natur (29–30 u. 36), die sich nicht nur gegen Idole wendet, sondern für die „Schwächung" Gottes selbst plädiert (bis hin zum Atheismus und Laikalismus). Vattimo bringt hier ein Motto ein, um diese christliche Tendenz zur Emanzipation zu erklären: Im Sinne des Christentums können wir sagen „Gott sei Dank bin ich Atheist", d.h. „bin ich kein Götzendiener, Gott sei Dank glaube ich nicht […], dass es Dinge gibt, über die man nicht hinausgehen kann" (34). Hinsichtlich der Aufhebung des Begriffes von Wahrheit meint Vattimo, dass das Christentum die Ersetzung des Begriffs der „*veritas*" durch die „*caritas*" oder „*Solidarität*" (50) vollzogen habe, d.h. eine absolute Relativierung der Wahrheit auf der Basis des Ziels, den Nächsten zu lieben. Die Probleme der Modernität hingen vom Widerstand gegen diese christliche Dynamisierung ab, also vom Widerstand in den „Bürokratien", in den „politischen Apparaten" (40), im „kirchlichen Apparat", in der katholischen Orthodoxie (30), wo er ein Wiederaufkommen der Gewalt ausmacht. Girard erwidert, dass die christliche Befreiung kein Ende der Religion, welche „Teil der menschlichen Natur ist" (32), bedeutet und dass die Apparate, die Vattimo für autoritär hält, versuchen, darauf auf einem höheren, von der Entwicklung des Christentums ermöglichten Niveau zu antworten: „diese Offenbarung […] befreit unsere schöpferischen Fähigkeiten ebenso wie die zerstörerischen" (105). Mit Rückgriff auf die Diskussion der *Offenbarung des Johannes* behauptet Girard, dass „Judentum und Christentum sich bewusst sind, dass, wenn wir ohne alle Verbote auszukommen suchen, ohne die Beschränkungen, die die archaischen Religionen auferlegten, wir nicht nur uns selbst, sondern die gesamte Existenz der Welt aufs Spiel setzen" (32).

Die Positionen werden möglicherweise klarer im zweiten Teil; dieser berichtet über eine andere öffentliche Diskussion, die vom Problem des Relativismus (besonders auf ethischem Gebiet) handelt. Vattimo erklärt seine eigene ‚christliche' Position nochmals mit einem Motto: Das ethische „Gesetz ist das Prinzip der Nächstenliebe, darüber hinaus die Verkehrsregeln" (54, aber auch 36). In der Tat, wo die wechselseitige Liebe und die Achtung des Anderen gelten, schwindet die Notwendigkeit, dem Anderen Begrenzungen seiner Autonomie im Namen von angeblich göttlichen oder natürlichen Gesetzen aufzuerlegen. Er ist sich durchaus bewusst, eine relativistische Drift zu riskieren, weil nur das Kriterium der Liebe nicht genug ist, Handlungen zu beurteilen und Konflikte zu vermeiden. Daher geht die Kritik Girards an Vattimo auch in diese Richtung. Vattimo weist von sich, dass die Negation der traditionellen Kriterien bedeuten würde, einen absoluten Relativismus anzunehmen (der faktisch unmöglich ist), sondern es sollten lediglich neue Kriterien auf der Basis der intersubjektiven Übereinstimmung gesucht und aufgestellt werden. Das ist der Sinn des christlichen Überganges von der „*veritas*" zur „*caritas*": Die Wahrheit ist die Wirkung der Übereinstimmung und nicht umgekehrt, „die *caritas* […] wandelt sich zu einer Wahrheit, wenn wir sie teilen" (50). Nach Girard dagegen stellt Vattimo hier „ein hedonistisches Christentum" vor, das die Wirklichkeit simplifiziert, und er „unterschätzt" (55) das Risiko von „moralischem Nihilismus" (56). Dieser Perspektive stellt Girard die Rückkehr zu einer Anthropologie und Psychologie entgegen, die eine „gesicherte Wahrheit" als ein objektives Verständnis der Konflikte anzubieten weiß. Die Widersprüche, der Relativismus und der Nihilismus der modernen Welt rührten von einer fehlenden Bewusstmachung dessen her, was die mimetische Theorie bedeutet, d.h. der Logik des Opfers.

Die dritte Diskussion (die kürzeste) sucht mit dem Hinweis auf die Abhandlung Vattimos „Girard und Heidegger: Kénosis und Ende der Metaphysik" (in diesem Buch selbst veröffentlicht, 77–85) die Perspektiven der beiden Autoren durch den Vergleich der entsprechenden Interpretationen des Christentums in Bezug auf die Linie Nietzsche-Heidegger zu erklären. Nach Girard versteht Nietzsche den Mechanismus der opfernden Gewalt als eine Gewalt, die zum Schutze dient und deren Bekämpfung das Christentum „weich" macht (66).

Jener Nietzsche in der Lesart Heideggers jedoch ist stärker „politisch korrekt", ist jener Nietzsche, der sagt: „Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen" (eine Behauptung, der Girard sich in dem am Ende dieses Buches veröffentlichten Aufsatz „Nicht nur Interpretationen, sondern auch Tatsachen", 87–107, entgegensetzt, dessen Ausgangpunkt das Buch Vattimos „Glauben – Philosophieren" ist). Hier wendet Girard ein, dass Vattimo „von einer Geschichte der Auslegung" ausginge, „die sich innerhalb [...] einer Gruppe von Personen entwickelt, welche sich gegenseitig liebten und nicht irgendwelcher Formen der ‚Autorität' bedürften, die ihre inneren Beziehungen regelten" (66). Das bedeutet faktisch, die von Nietzsche anerkannte und „auf geschichtlicher und anthropologischer Ebene" anzuerkennende „Gewalt" der „Massen" wegzuleugnen (67). Es ist zwar sicher, dass die Bibel – in einer Sprache, die nicht die des naturwissenschaftlichen Positivismus ist – nicht ein metaphysisches Wissen darstellt, aber das bedeutet nicht, dass wir uns innerhalb einer „rein sprachlichen Problematik" ohne tatsächliche „Autorität" anzuerkennen haben, wo „Auslegung" zur „destruktiven Form des Nihilismus" (67) werden kann. Vattimo antwortet darauf durch die Behauptung, dass die Wahrheit der Auslegung (gegen den Nihilismus) „nur in Begriffen der ‚Teilhabe', [...] der Mittelbarkeit von Fragen, der Überzeugungskraft, usw. erfasst werden kann" (68–69), und es ist dieses „Kriterium von Gemeinschaft" und nicht die „hierarchische Kirche oder der kirchliche Apparat", das „dem Prozess der Säkularisierung einige Grenzen zu setzen" vermag (69).

Der Vergleich, den dieses Buch beinhaltet, behandelt sicher wichtige Elemente der heutigen Debatte über die Religion (besonders über das Christentum), über ihre Bedeutung in Bezug auf die aktuelle Zeit und auf andere philosophische Einsichten der Spätmoderne. Auch die aufgeworfenen Interpretationsperspektiven scheinen interessanter und nützlicher als jene, die, um Gemeinverständlichkeit bemüht, bloß jene Diskussionen wiedergeben, sie aber nicht engagiert führen. Vattimo versucht Girard herauszufordern, wobei er oft zu unmittelbar auf eine ideologisch-politische Ebene abgleitet. Girard nutzt dies offenbar, wenn er daraus äußere Einwände (etwa gegen den Akademismus Vattimos, vgl. 17) oder wenig profilierte Gegenargumente (etwa gegen die Reduzierung der Tatsachen auf Interpretation) formuliert. Zu wenig – so kann man den Eindruck haben – nimmt er die eigentlichen Anliegen seines Gesprächspartners ernst. Daher führt die Debatte schließlich auch kaum über die (freilich im Einzelnen sehr bemerkenswerten) gemeinsamen Ausgangspunkte hinaus und reduziert sich auf Behauptungen der eigenen Positionen und Perspektiven. Sie wandelt sich zu einem Gespräch zwischen zweien, denen das Gehör füreinander abhanden gekommen ist – auch das vielleicht ein Zeichen unserer Zeit.

Münster/Padua Simone Furlani

Kühnlein, Michael: **Religion als Quelle des Selbst**. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 298 S. (RPT, 33), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–149689–9

Charles Taylor gehört zweifelsohne zu den bedeutendsten Sozialphilosophen der Gegenwart. Dabei hebt sich sein Werk von anderen durch stupende historische Gelehrsamkeit und das ernsthafte Ringen um die Vermittlung kontinentaler und analytischer Traditionen ab. Davon zeugt die immer noch lesenswerte *Hegel*-Darstellung ebenso wie die großen Studien zu den *Quellen des Selbst* und zu unserem *Säkularen Zeitalter*. Gerade die beiden letzten Bücher machen darüber hinaus seine tiefe Verbundenheit mit dem katholischen Glauben deutlich. Egal welche Antwort man auf die Frage nach der *Religion als* (möglicher) *Quelle des Selbst* geben mag, für T. ist sie es, und zwar in einer für einen *public intellectual* seines Ranges ganz und gar ungewöhnlichen Weise.

Michael Kühnlein tut von daher gut daran, in seiner Untersuchung zu den „religiösen Hintergrundmotiven" (1) im Werk von T. diese durch eine doppelte Rekonstruktion herauszuarbeiten. Zum einen analysiert er sie aufgrund der philosophiegeschichtlichen Referenzen des Autors, zum anderen stellt er die Behandlung des Religionsthemas in den weiteren Horizont von T.s Vernunft- und Freiheitskonzept.

Systematisch konzentriert zeichnet K. dessen Kritik an liberalen Freiheitskonzeptionen nach und fokussiert sich konstruktiv auf das alternative Konzept eines Selbst, das sich offen für die Formen moralischer und spiritueller Selbsttranszendierung zeigt. Ein weiteres Augenmerk liegt auf dem für moderne Freiheits- und Moraltheorien aporetischen Umgang mit dem Problem des Bösen. Dies führe zu überzogenen Vorstellungen der Selbstbefreiung von Subjekten (vgl. die Ausführungen in Kap. IV [unter der Überschrift: „Freiheit und Befreiung. Zur Ethik der Selbst-Erneuerung"], 131–172). Treffend beobachtet der Vf. des Weiteren, wie sehr T. in seinen neuzeitdiagnostischen Untersuchungen der letzten Jahre an einer „Rehabilitierung des Theismus" (ebd.) gelegen ist. Unter dem „Eindruck der anthropozentrischen Selbstentfremdung" des modernen Selbst wird zur „moralischen Inversion" (2) aufgerufen. Daran ist scharf kritisiert worden, hier wolle jemand die pluralistischen Bedingungen der Moderne nivellieren (so bei H. Rosa, vgl. die treffende Kritik durch K.: 197). Doch T. gehe es primär nicht um die Bestreitung der Autonomie moralischer Rechtfertigung oder um die Ablehnung säkularer Politik in der Moderne. Im Zentrum seiner Liberalismuskritik steht vielmehr der Blick auf die „Verwirklichungs- und Vollendungsbedingungen" (208; gegen R. Forst) menschlicher Freiheit.

Die Pointe von K.s Darstellung verdeutlicht das 5. Kap. (vgl. 180–225). T.s „theistische Ethik der Artikulation" wird v. a. als Kritik an „unabhängigen Konzeptionen des Selbstseins" (218) verstanden. Mit Th. Kreuzer (1999) geht es dem Vf. um die Relevanz der theologischen Kontexte der Sozialphilosophie. Anders als dieser misst K. aber dem Faktor ‚Religion' einen systematischen und nicht nur genealogischen Wert zu (vgl. 219). Religion als Quelle des Selbst vollzieht sich in der expressiven Artikulation ihrer Subjekte. „Taylors Parteinahme für die Religion ist deshalb von dem Gedanken ihrer Artikulation nicht zu trennen." (220) Das Selbst erhält seine neue, zu sich befreite Identität im Modus der Selbsttranszendierung. Religiöse Erfahrung führt Personen über sich hinaus und lässt sie ihre Freiheit wieder gewinnen, indem sie sich für Andere öffnen. T. gehe es in erster Linie „um die Bewahrung des Gedankens der Versöhnung in der Selbstbefreiung" (ebd.). In gewisser Weise bleibt er somit seinem Hegel-Erbe treu.

Der zugegebenermaßen dünne Begriff von Versöhnung (vgl. 264), mit dem hier operiert wird, verweist auf grundsätzliche Probleme. Eines davon ist die nicht genügend reflektierte vorpolitische Grundlage, welche die Religion (zumindest auch) darstellt; ein anderes liegt in der Unschärfe der Begrifflichkeiten selbst. Denn ähnlich wie bei der Figur des „Theismus" wird nicht klar, worin jeweils deren inhaltliche Zuspitzung liegt. Dem dünnen Versöhnungsbegriff korrespondiert ein dünner Religionsbegriff (vgl. 268), durch den mehr postuliert als argumentativ eingeholt wird, dass nur Religion Hoffnung für einen Ausweg aus der Freiheitskrise der Moderne (vgl. 180) biete. Gewiss, mit dem jüdisch-christlichen Gedanken der gottmenschlichen *Agape* wird eine Spur für die Begründung gelegt. Aber auch er ist nicht frei von Ambivalenzen und repressiven Tendenzen (vgl. 267f). Zudem wäre an T. die Frage zu richten, inwieweit es genügt, säkularen metaethischen Weltbildern und ihren moralischen Ontologien bloß ein anderes Geschichtsnarrativ historisch-hermeneutisch entgegenzustellen. K. sieht das Problem, indem er zu weiteren religionsphilosophischen Anschlussüberlegungen mahnt. Deswegen unternimmt er im 6. Kap. (vgl. 226–262) den Versuch, T.s Überlegungen unter Rückgriff auf weitere zeitgenössische Autoren (u. a. P. Ricoeur, M. Theunissen, L. Kolakowski) zu vertiefen. T.s Optimismus („*Let the best account win!*", 265) hinsichtlich der Potentiale der „Bejahungs- und Befreiungssemantik der jüdisch-christlichen Tradition" (263) soll dadurch argumentativ untermauert werden.

Es ist etwas unglücklich, dass just zum gleichen Zeitpunkt wie die Veröffentlichung dieser Diss. T. selbst eine weitere, umfangreiche Arbeit zum Thema der Säkularität unserer Zeit (*The Secular Age*, 2007) vorgelegt hat. Dass K. diese nicht mehr mit einbeziehen konnte (vgl. 1, Anm. 1), sollte nicht kritisiert, sondern als wissenschaftsethisches Bekenntnis zur Bescheidung anerkannt werden. Es ist eine (noch) offene Frage, inwiefern diese neueste Untersuchung aus der Feder T.s mit Blick auf die Theoriestruktur (inkl. ihrer Defizite) eine Erweiterung darstellt oder eher eine ausführliche Darlegung der Detailargumentationen. Obwohl von Haus aus kein Theologe, ist es das Verdienst von K., die Debatte um den kanadischen Philosophen im deutschsprachigen Raum auch in die Theologie hineingezogen zu haben. Angesichts der mitunter pauschalen Kritik T.s an Grundideen der Reformation und ihren Folgewirkungen sollte dies insbes. die evangelische Theologie zu mehr Berücksichtigung ermutigen. Die gründliche Rezeption T.s hat jedenfalls gerade erst begonnen.

Hamburg/Uppsala Christian Polke

Fundamentaltheologie

Knapp, Markus: **Die Vernunft des Glaubens**. Einführung in die Fundamentaltheologie. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 434 S. (Grundlagen Theologie), kt € 19,90 ISBN: 978–3–451–30161–2

Knapps Einführung in die Fundamentaltheologie gliedert sich in zwei fast gleichgewichtige Teile. Der erste Teil (11–178) beschäftigt sich mit der Geschichte und den Aufgaben der Fundamentaltheologie, der zweite Teil (179–404) stellt die zu behandelnden Themen vor und hält sich dabei an die inzwischen fast klassischen vier Traktate: Religion (182–230), Offenbarung (231–290), Kirche (291–326), theologische Erkenntnislehre (327–404). Das Buch wird von einem Literaturverzeichnis (406–429) und einem Personenregister (430–434) beschlossen – ein Stichwortregister wäre wünschenswert gewesen. Das Layout ist sehr ansprechend: Längere Zitate und vertiefende Diskussionen werden in einer anderen Schrifttype wiedergegeben und auf einen aufwendigen Fußnotenapparat wird gänzlich verzichtet. Somit entspricht sowohl die Gliederung als auch die graphisch-technische Aufbereitung dem Anspruch einer Einführung.

Der erste Teil des Buches zeichnet sich besonders durch die Darstellung einer Vielzahl einzelner fundamentaltheologischer Ansätze aus (49–118), wodurch der Leser einen Einblick in die je spezifische Eigenart unterschiedlicher

Theologen gewinnt und ihm gleichsam eine fundamentaltheologische Bibliothek erschlossen wird. „Bewusst ausgeklammert bleibt insbesondere die im angelsächsischen Raum beheimatete ‚analytische Religionsphilosophie' […] Es sind […] erhebliche Zweifel erlaubt, ob sie die Fundamental*theologie* wirklich weiterbringen kann oder sie nicht doch eher in eine neue Sackgasse führt." (62) Viel Aufmerksamkeit widmet K. dem „Projekt der Fundamentaltheologie" (119–178), deren Aufgabe darin besteht, unter den veränderten Bedingungen der Moderne die Rationalität des Glaubens und damit seine wissenschaftliche Vertretbarkeit darzustellen, so „dass sie sich auch Nichtglaubenden erschließen kann" (123). Dabei geht K. mit M. Seckler intrinsezistisch vor und wendet dessen Ansatz hermeneutisch, um „den Glauben […] verstehbar werden [zu] lassen innerhalb gegenwärtiger Verstehenskontexte" (125). Indem er dieser Aufgabenbeschreibung entspricht, bestimmt K. den Glauben als personales „Vertrauensverhältnis" (133), das aus einem freien Entschluss des Menschen resultiert, der sich von der Vernünftigkeit der Offenbarung(sbotschaft) und dem sich in ihr aussprechenden Gott überzeugt hat bzw. hat überzeugen lassen. „Und das ist nur möglich, insofern der Glaube selbst vernunfthaft und als solcher erschließbar ist." (140; vgl. 155) Obwohl K. weiß, dass das „*Letzt*begründungsprogramm […] höchst umstritten" (148) ist, setzt er einen eigenen Akzent und insistiert eindrücklich darauf, dass die Fundamentaltheologie „den Begriff eines letztgültigen Sinns zu erarbeiten und zu begründen [hat], der als Kriterium dienen kann, um den Letztgültigkeitsanspruch der Christusbotschaft auf seine Berechtigung hin zu prüfen" (146). Als letzten Sinn macht er dabei die Erfahrung des „unbedingten Anerkannt- und Bejahtsein[s]" (208) des Menschen durch Gott aus. Diese Erfahrung kann philosophisch nicht ermittelt, sondern nur vermittelt werden. „Auch wenn die dafür beigebrachten Argumente keine unhintergehbaren Letztbegründungen liefern, können sie den Glaubwürdigkeitsanspruch des Glaubens stützen. Am angemessensten erscheint dafür eine *kumulative Begründungsform*" (149f). Diese kumulative Begründungsform sucht K. in Abgrenzung zu Nietzsche und vor dem Hintergrund des *linguistic turn* im Rahmen einer Wort-Gottes-Theologie, weil Gottes Wahrheit „allein im Erzählen und Bezeugen zugänglich" (171) sei.

Die Einführung in die materiale Durchführung der Fundamentaltheologie ist im zweiten Teil des Buches (179–404) konsequent von dem Gedanken her entwickelt, dass der Mensch aus Vernunftgründen Letztgültiges sucht, das ihn unbedingt angeht, und dieses im unbedingten Anerkanntsein durch Gott erfährt. Deshalb plädiert K. dafür, den Religionstraktat (182–230) anthropologisch zu wenden (204). So wird „die Erfahrung unbedingter Anerkennung" zum „*Kriterium*" für wahre Religion (209), die den Menschen zu sich selbst befreit: „Indem sich ihm dieser letztgültige Sinn seines Daseins erschließt, wird der Mensch befreit zu einer humanen Entfaltung seines Menschseins." (213) Und weil der Mensch vernünftig ist, kann wahre Religion nicht unvernünftig sein. Vor dem Hintergrund der anthropologischen Wende des Religionstraktates „hat der interreligiöse Dialog seinen Sinn dann erfüllt, wenn er den Buddhisten (resp. Muslimen, Christen usw.) dazu verholfen hat, bessere und bewusstere Buddhisten (resp. Muslime, Christen usw.) zu werden" (230). Dieses Plädoyer darf aber nicht relativistisch oder pluralistisch missverstanden werden, weil K. zum Ende des Offenbarungstraktates klar herausstellt, dass das Christentum im interreligiösen Dialog nicht von der Wahrheitsfrage dispensieren darf (289f), sondern auf dem Kriterium der unbedingten Zuwendung Gottes zu den Menschen insistieren muss, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat. „[D]as Christentum muss [trotzdem] damit rechnen, dass die unbedingte göttliche Liebe sich auch in anderen Religionen zeigt und auch von ihnen heilswirksam an Menschen weitervermittelt werden kann." (288) In Abgrenzung zur moralischen Verkürzung des Offenbarungsdenkens in der Aufklärung (232f) interpretiert K. das biblische Offenbarungsgeschehen als personale Begegnung, in der der Mensch sein Anerkanntsein durch Gott erfährt (260; 274). Besonders die Ostererfahrung sei nicht aus der eigenen Erfahrungswelt der Jünger und den frühjüdisch-apokalyptischen Verstehensvoraussetzungen ableitbar, sondern geschehe unerwartet und gleichsam „von außen" (256). So wird deutlich, dass trotz ihrer Vernunftgemäßheit die Offenbarung etwas beinhaltet, was sich die Vernunft nicht selber sagen kann, was sie aber reflexiv einzuholen und *nach*zudenken in der Lage ist (268). Während also die Ostererfahrung etwas gänzlich Umstürzendes an sich hat, betont K. im Kirchentraktat (291–326) die Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der nachösterlichen Gemeindebildung. „Die Kirche steht unzweifelhaft in einer Kontinuität zu Jesus und seinem Wirken." (294) Diese Kontinuität wird intrinsezistisch, aus „den ursprünglichen Intentionen Jesu" (291) erhoben, wobei K. Wert legt auf die Unterscheidung bzw. Nichtidentität von Kirche und Reich Gottes (295), das sich auch außerhalb der Kirche ereignen kann (307). Sehr knapp und dennoch konstruktiv sind K.s Überlegungen zum Verhältnis von Israel und Kirche (299–304). Mit Paulus betont er, dass Gott seinem Bund mit Israel treu ist. „Die Kirche hat Anteil an den Verheißungen Gottes für Israel erhalten […] Es gibt nur *ein* Volk Gottes; die Kirche ist zusammen mit Israel dieses eine Volk Gottes, nämlich der den Heiden zugewandte Teil des Gottesvolkes." (303)

In der theologischen Erkenntnislehre (327–404) geht K. von einer Wort-Gottes-Theologie aus: Gott spricht sich selber in menschlichen Worten aus und sagt in einem performativen Sprechakt dem Menschen seine Zuwendung und Vergebung zu (329f). Der Mensch kann im Glauben frei auf diese Zusage reagieren, lässt sich existentiell auf diese Zusage ein und erkennt von seinem Glauben her Wirklichkeit neu (342f). Dabei versteht K. den Glauben als prozesshafte Interpretation von Wirklichkeit bzw. der Erfahrung von Gottes Zuwendung zu den Menschen, die in ihrer Vollkommenheit noch aussteht und deshalb nicht ohne den Aspekt der Verheißung gedacht werden kann (351). In der gläubigen Interpretation von Welt kommt der Bibel eine vorgeordnete Rolle zu, weil „ihr Glaubenszeugnis unverkürzt ist und daher als uneingeschränkt zuverlässig gelten darf" (362). Diese Vorgeordnetheit der Heiligen Schrift darf aber laut K. nicht zu einer Abwertung der Tradition benutzt werden, weil Schrift und Tradition „unabdingbar zusammen[gehören]" (377) und beide der Weitergabe des Wortes Gottes dienen. Diese geschieht innerhalb der Kirche, so dass auch die Theologie nur kirchlich betrieben werden kann. Die Kirchlichkeit der Theologie widerspricht dabei nicht ihrer Wissenschaftlichkeit, weil es eine voraussetzungslose Wissenschaft schlechterdings nicht geben kann (403). „Jedenfalls nach christlichem Verständnis hat der Glaube eine sozusagen natürliche Affinität zur Wissenschaft […]. Theologie […] ist wissenschaftlich gerade darin, dass sie sich im Medium der Vernunft vollzieht und sich ganz auf dieses Medium der Wissenschaften einlässt." (400)

Über 25 Jahre nach dem Erscheinen von Harald Wagners Einführung in die Fundamentaltheologie (Darmstadt 1981/^{2}1996) liegt mit K.s Buch nun endlich wieder eine Einführung in das Fach vor, die ihrem Namen alle Ehre macht. Das Buch ist in allen Teilen verständlich geschrieben und zeichnet sich durch seine große Klarheit in der Sprache und Gedankenführung aus. Auch in den komplizierten Gedanken zur Glaubwürdigkeitserkenntnis bleibt der Text nachvollziehbar und stets werden die Kap. mit weiterleitenden und lesefreundlichen Überleitungen abgerundet. K. führt sachkundig und umsichtig auf neuestem Stand in die vielschichtigen aktuellen Debatten ein und legt mit seiner Betonung der unbedingten Anerkennung des Menschen durch Gott hinsichtlich der Frage nach der Letztgültigkeit der Christusoffenbarung einen eigenständigen und instruktiven Vorschlag vor, wie die Debatte um die Letztbegründung weitergedacht werden könnte. Dieser Vorschlag entfaltet seine systematische Wirkung besonders in der konsequent anthropologischen Perspektive, die K. einnimmt. In diesem Sinne versteht er es sehr geschickt, die Diskussionen um die Handlungs- und Kommunikationstheorie, die Hermeneutik und den *linguistic turn* mit Rahners transzendentaler Theologie und der Debatte um die Letztbegründung zusammenzuführen, diese in ihren zentralen Punkten vorzustellen und sie auch noch weiterzudenken. Trotz aller Übereinstimmung in sehr vielen Punkten stellen sich aus meiner Sicht zwei Fragen: 1. Im Zusammenhang mit der durchgängig bemühten Wort-Gottes-Theologie wäre es meiner Meinung nach auch innerhalb einer Einführung unabdingbar gewesen, das Problem der analogen Gottrede anzusprechen und – dann schon weiterführend – darauf zu reflektieren, was es bedeutet, dass das Wort Gottes in schriftlicher Form vorliegt. Das Problem des Bilderverbotes wird doch spätestens dort relevant, wo K. innerhalb der (sonst sehr eindrücklich dargestellten) Theodizee-Problematik dezidiert vom „leidenden Gott" (283f) schreibt: Unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen kann vom Leiden Gottes gesprochen werden, ohne dessen Transzendenz zu gefährden? 2. Würde die postmoderne Debatte um die Wahrheits(un)fähigkeit des Menschen nicht dadurch entschärft, dass man sie nicht so zentral von (dem in Deutschland sehr ideologisierten und missbrauchten) Nietzsche her verstünde? Natürlich ist Nietzsche der Protagonist in dieser Debatte und trotzdem ist er – besonders in der internationalen Diskussion – nicht der einzige Kronzeuge postmodernen Gedankengutes. Aber diese zwei Fragen richten sich nicht so sehr an K., sondern an einen größeren Kreis. Denn K. hat ohne Zweifel eine hilfreiche und empfehlenswerte Einführung geschrieben, die den aktuellen Stand der Fundamentaltheologie gut lesbar abbildet, so dass sie auf sehr viel Interesse bei der Prüfungsvorbereitung von Studierenden, bei Lehrern, in der Erwachsenenbildung und auch bei einem theologisch, philosophisch oder religionswissenschaftlich interessierten Publikum stoßen wird.

Eichstätt Florian Bruckmann

„Jesus von Nazareth" in der wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. Hermann Häring. – Wien/Berlin: Lit 2008. 366 S. (Wissenschaftliche Paperbacks, 30), kt € 34,90 ISBN: 978–3–8258–0823–5

23 Autoren liefern Beiträge zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. Der Hg. Häring skizziert in einem „Vorwort" knapp das Programm. Es geht um eine Nachlese zu den bisher erschienenen Rezensionsbänden: „Jetzt ist die Stunde kompetenter Fachleute, um eine erste tiefergehende und wissenschaftlich verantwortete Bilanz zu ziehen." (1)

H. gliedert die Beiträge unter 5 Rubriken: „I Wer war Jesus? II Wie die Schrift interpretieren? III Jesusbericht und Glaubenslehre; IV Botschaft für heute? V Stimmen der Anderen". „Ein offener Brief" schließt den Bd ab.

Die Rubriken sind nicht im strengen Sinne zu verstehen, da die Autoren sich im Regelfall nicht auf einen Gesichtspunkt festlegen. H. selbst verfolgt mit der Einteilung eine kritische Absicht. In I geht es um die Einordnung des

Jesusbildes des Papstes, bei dem das Johannesevangelium eine Schlüsselrolle spielt (1). Doch nur zwei Beiträge halten sich an diese Fragestellung (Siebenrock; Meier-Hamidi), während der erste Beitrag von Theobald umfassender ist, da er in ThQ 187 (2007) bereits unabhängig erschienen war und daher die gesamte Fragestellung ansprach. Siebenrock akzeptiert das Bemühen des Papstes, die Evangelien als Zeugnisse einer existentiellen Freundschaft mit Jesus Christus zu lesen, und bringt seine eigenen Leseerfahrungen mit den Evangelien und dem Jesusbuch als kritische Anfrage ein (37–41). Gegenüber einem „ausdrücklichen christologischen Bewusstsein Jesu und der Jünger" bevorzugt S. „die implizite Christologie" (41). Bei der zentralen Stellung der Sohneschristologie müsste geklärt werden, wie denn das Bewusstsein Jesu beschaffen war, ob auch nach ostantiker Auffassung Sendungschristologie und Lernprozesse, die das Jesusbuch leider zurückweist, zusammengehören (46).

S. hat m. E. den wichtigsten Punkt angesprochen, der auch von anderen Autoren immer wieder behandelt wird. Denn der Exegetenstreit, ob das Joh-Ev nahe zu den Synoptikern steht (Weß 125–147) oder mit ihnen unvereinbar ist (Kügler 153–169) und ob das Joh-Ev nur eine direkte Hoheitschristologie hat, wird schon seit Augustinus geführt. Die hellenistische Weisheitsspekulation hat ja schon die atl. Spätschriften (Sir; Weish; Spr) beeinflusst und ist bei Paulus sowie im Spruchevangelium Q deutlich erkennbar. Hellenismus und Evangelien lassen sich also nicht, wie es einige Beiträge machen, gegeneinander stellen. Wohl hat der Platonismus Wandlungen durchgemacht, und der Neuplatonismus hat im 4. Jh. bei den Konzilsvätern eine instrumentelle Rezeption erfahren (Häring 203). Die Frage ist, ob der Papst diese Entwicklung und damit diese Spannung zum biblisch-hellenistischen Wahrheitsbegriff (vgl. besonders Philon) übersehen hat, wie ihm viele Beiträge vorwerfen, oder den Leser nicht mit Informationen erschlagen will. Als Student habe ich von Ratzinger (in Münster) den formelhaften, nicht überzeugenden Einsatz von „prosopon" (Person) zur Überbrückung der Zwei-Naturenlehre durch die Kirche von Rom für das Konzil von Chalzedon gelernt. Ein Jesusbuch muss elementarisieren, insbesondere die Dogmengeschichte.

Der Papst setzt dabei auf Harmonisierung. Dem geht Sedmak nach: „Warum das Denken glücklich macht" (275–291). Als Prof. am Kings College, London, hält er es mehr mit einer positiven Beschreibung der Leistungen des Jesusbuches als mit den deutschen Selbstzweifeln à la Watzlawick (Anleitung zum Unglücklichsein), dass nach vielen Jahrhunderten ein deutscher Theologe Papst geworden ist. Zugegeben, die Verurteilung der Befreiungstheologie von Sobrino ist ein Skandal. Hammes zitiert noch einmal die Verurteilungsgründe und kann sie überzeugend zurückweisen (337–351). Bei soviel akribischem Misstrauen des Vatikans könnte sogar das Jesusbuch in den Verdacht der Häresie geraten, da es ntl. korrekt den hl. Geist als Beziehung zwischen Vater und Sohn beschreibt und so erst eine Dyade anstatt der späteren Trinität in Gott erkennt – so zu Recht einige Beiträge. Mit anderen Worten, dieses Jesusbuch bietet die echte Chance, für Sobrino die Rehabilitation einzufordern.

Geschickt geht daher Fehling vor: „Jesus und die Sünder nach der Darstellung Joseph Ratzingers" (251–269). Sie erkennt an: „In dem unbedingt gnadentheologischen Verständnis des Kreuzes Jesu gehen Paulus und Ratzinger in gewisser Weise Hand in Hand." (254) „Glaube wird zum Ermöglichungsgrund der Gnade Gottes." (256) Dann erfolgt die Nachfrage nach „Praktische(n) Konsequenzen" für Fälle, die nicht mehr im Jesusbuch stehen, z. B. für die „wiederverheiratet Geschiedenen". Ihnen wird durch päpstliche Dokumente unterstellt, dass sie sich selbst ausgrenzen und keinen echten Glauben haben (260f). Bei diesen Fällen muss das Jesusbuch beim Wort genommen werden, zumal die matthäische Klausel eine Scheidung kennt und das ntl. Scheidungsverbot eine Sollvorschrift und nicht ein kirchenrechtliches Verbot *iure divino* ist.

Die vielen anderen Artikel bringen eine Fülle von Kriterien, die allerdings mehr über das eigene Forschungsvorhaben aussagen als über das Jesusbuch. So ist viel über die gegenwärtige Jesusforschung und den Dialog zwischen Exegese und Dogmatik/Fundamentaltheologie zu erfahren.

Bei der Methode geht es besonders um die kanonische Exegese und die narrative Analyse der Evangelien. Nun ist die kanonische Exegese durch Childs u. a. in Verruf gekommen. In deren Sinne betreibt das Jesusbuch keine kanonische Exegese. Es beschränkt sich auf den ntl. Kanon und stellt in der traditionsgeschichtlich zutreffenden Abfolge Beziehungen her. Das späte Joh-Ev wird eindeutig bevorzugt. Doch der Anfang des Buches wird vom ältesten Evangelium genommen, dem Mk-Ev mit dem Taufbericht.

Wie muss ein Jesusbuch eines Dogmatikers aussehen, der eine *Verkündigungsrede* bieten will (Pock 169–177)? Wenn der Adressat das gläubige gebildete Bürgertum ist und nicht der Verächter unter den Gebildeten, hat Ratzinger den richtigen Ton getroffen. Seine Polemik gegen Bultmann, den Marxismus und falsche wissenschaftliche Bibelauslegung sind allerdings überflüssig und schaden nur der Verkündigung (175).

Zu Recht bringen H. u. a. eine Rehabilitierung von Bultmann (188ff). Auch Bultmann hat dem Kerygma bei Paulus und in den Evangelien mehr vertraut als der objektiv-historischen Rekonstruktion, die bei ihm keine Originalität des historischen Jesus als beweisbares Faktum zuließ.

Dieser Rigorismus wurde aber schon von den Bultmann-Schülern aufgegeben und führte zu der Spannung von impliziter – expliziter Christologie. Den Evangelien wird also durchaus wieder vertraut, allerdings den früheren Synoptikern stärker als dem späten Johannes. Doch um welche Art von Vertrauen geht es? Ratzinger erhält Recht, dass die Evangelien wieder synchron gelesen werden.

Geht es zwischen den Fachkulturen zu wie zwischen Hase und Igel? Der Hase rennt beständig auf seinem eigenen Feld hin und her und der Besucher Igel ruft nach längeren Abständen sein: „Ik bün allhie". Dieser Frustation nun muss sich jeder Fachwissenschaftler stellen. Daher halte ich viele Kritikpunkte für Unterstellungen. Denn der wissenschaftliche Fortschritt kann aus der Außenperspektive plötzlich sehr klein aussehen. Setzt Ratzinger wirklich biblisches Erzählen mit historischen Abläufen identisch (Kügler 153–169)? Lässt er nicht erkennen, dass die Evangelien nur Fenster, also Sichtweisen auf die Vergangenheit sind? Er vertraut ihnen, aber interpretiert sie mit heutiger existentialer Hermeneutik (übrigens wie Bultmann, was viele Beiträge zu Recht bemerken). Eingefordert wird von vielen Beiträgen, dass die eigene Theologie der einzelnen Evangelien dann auch hätte deutlicher vorgestellt werden müssen.

Ratzinger versucht, mit Hilfe der Kirchenväter antikes Denken zu verstehen, aber er übernimmt nicht unkritisch deren Auslegung, wie wiederholt behauptet wird, insbesondere wenn es um israelfeindliche Typologie geht, was ebenfalls von einigen bemerkt wird.

Er erläutert nicht seine Erzähltheorie anhand von Ricoeur oder anderen Narratologen. Doch dass er das Gleichnis „Von den zwei Brüdern" nach dem *Semi-Strukturalisten* Grelot narrativ überzeugend interpretiert, ist keinem Beitrag aufgefallen.

Die sozialgeschichtliche Hermeneutik fehlt. Ich selber arbeite mit ihr. Doch mich beschleicht ein Unbehagen, wenn sie zur allein seligmachenden Auslegung hochstilisiert wird. Adornos „Jargon der Eigentlichkeit" ist Ideologiekritik (Fuchs 231–251), aber kein rhetorisches Handbuch für theologische Sprache. Wenn die Hunderttausenden von Lesern, deren Kaufentscheidung wenigstes für den frankophonen Raum wertgeschätzt wird (Nault 103–125), das Jesusbuch goutieren, „befriedigt es ein echtes Interesse" (Hoppe 83–91). Ein religiöser Leser hat doch mehrere Leseweisen zur Verfügung – sozialkritische, existential-affirmative, feministische – oder darf er schulmeisterlich nur eine einzige für ein Jesusbuch aktivieren (Ogen 291–309)?

Die notwendige Einführung der historisch-kritischen Exegese in Predigt und Unterricht hat erheblich, nicht allein, zum gegenwärtigen totalen Vergessen der biblischen Texte beigetragen. Eröffnet dann nicht gerade die Verkündigungsrede die Chance, dass „ein mystischer Eigenbeitrag der Gläubigen hinzukomm[t]" (Helle 273)? Selbstverständlich bleibt auch diese Hermeneutik ein Weg unter mehreren anderen (Meier-Hamidi 61–73).

Das Jesusbuch zitiert Neusner. Kuschel trägt einige Informationen dazu nach. „Anders aber als die bisherige jüdische Jesus-Literatur will Neusner ebenfalls keine Vereinnahmung Jesu für das Judentum." (310; vgl. Theobald 21–25) Ginzel ist wiederum für die Vereinnahmung (wie schon Bultmann): „Ich sehe in Jesus den Glaubensbruder, der weder etwas grundsätzlich Neues verkündet hat, noch eben dieses wollte." (318) Die jüdische Jesus-Rezeption ist kontrovers. Die Beispiele für das singuläre hohe Selbstbewusstsein Jesu von Neusner sind zwar anfechtbar (Antithesen, neue Familie Jesu), doch außer den ebenfalls nachösterlichen Hoheitstiteln gibt es den massivsten Anhaltspunkt bei der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Wenn nicht mit Geyer behauptet wird: „Jesus hat zwar das ‚Reich Gottes' verkündigt, es aber *nicht* gebracht" (218), was m. W. gegenwärtig kein Exeget vertritt, dann ist doch der Anspruch Jesu, in ihm sei die eschatologische Königsherrschaft Gottes anfanghaft angebrochen, zunächst nicht mehr vereinbar mit der jüdischen Endzeiterwartung und mit der Tempelverehrung als einzigem Ort für die Herrlichkeit (*kabod*) Gottes. Die ältesten Passionsberichte halten die Tempelreinigung und den Prozess gegen Jesus zu Recht zusammen. Neusner ist zuzustimmen, dass das Selbstbewusstsein Jesu das damalige und heutige Judentum provoziert. Der von Eduard Schweizer übernommene Begriff „Sprengen" des Jesusbuches ist zu scharf und lässt die jüdische Leserrezeption aus dem Blick. Wenn heutige jüdische Exegeten den Anspruch anerkennen, dass die Königsherrschaft oder Weisheit Gottes auch vor dem Weltgericht in einzelnen Lehrern einwohnen kann, lässt sich der Dialog führen, inwieweit Christen für Jesus von Nazareth die Singularität des Sohnes und Christus ohne Bruch mit dem Judentum in Anerkennung dessen gültig bleibenden Bundes mit Gott bekennen können (Theobald 19–21).

Das Buch gibt vielerlei Anregungen. Manche Polemik ist m. E. zu scharf. Jeden exegetischen Einwand zu diskutieren, führt hier zu

weit. Ob das Buch die johanneische *Stunde* der Wahrheit „ist" (1), muss der Leser entscheiden. Auf alle Fälle wird ein intensives Ringen um die Wahrheit des Jesus von Nazareth sichtbar, das faszinierend bleibt.

Dortmund Detlev Dormeyer

Thiele, Martin. H.: **Gott – Allmacht – Zeit**. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel. – Münster: Aschendorff 2009. 478 S. (Münstersche Beiträge zur Theologie, 67), geb. € 55,00 ISBN: 978–3–402–11365–3

Zwei Koryphäen gegenwärtiger deutscher Theologie an einen Tisch und ins wechselseitig kreative wie kritische Gespräch zu bringen, erfordert vom Moderator genaueste Werkkenntnis der Gesprächspartner und sensibles Gespür für deutliche Unterschiede und möglichen Verstehensgewinn. Beides ist dem Autor mit Zustimmung und sogar Bewunderung zu bescheinigen. Dabei könnten die beiden Positionen an diesem runden Tisch unterschiedlicher kaum sein: Hier der Oberpfälzer Katholik, dort der Magdeburger Protestant, der eine noch mit schmerzlicher Erfahrung im Zweiten Weltkrieg, der andere mit Widerstandserfahrung in der DDR, der sechs Jahre ältere Metz zeitlebens stärker von Rahners transzendentaler Anthropozentrik geprägt als manche wahrhaben wollen, Jüngel entschieden bestimmt durch die existentiale Hermeneutik von Ernst Fuchs und v. a. durch den Karl Barth der Kirchlichen Dogmatik; Metz nicht zuletzt durch Ernst Bloch zutiefst an Auschwitz als Faktum und Epochenzeichen orientiert (und deshalb die Hebräische Bibel stets im Hintergrund), Jüngel seit seinem Erstling „Jesus und Paulus" stets vom neutestamentlichen Text exegetisch geleitet (und im Gespräch mit altgriechischer, zumal platonischer, Philosophie!), beide begnadete Rhetoriker, aber eben in höchst unterschiedlicher Weise. Direkte Begegnungen zwischen Metz und Jüngel sind, obwohl reichlich vorhanden, kaum dokumentiert, und offenbaren nicht zufällig, wie Ende der neunziger Jahre in Wien, einen deutlichen Dissens, damals in der Beurteilung negativer Theologie (vgl. 367). Umso aufschlussreicher ist das behutsam geführte und geduldig entfaltete Zwiegespräch der beiden, das Thiele in seiner bei Jürgen Werbick gearbeiteten Diss. kundig inszeniert und ansatzweise schon auswertet. Dass sich bei aller Unterschiedenheit der bisherigen Lebenswerke von Metz und Jüngel gerade in der Titelfrage trotz aller Unterschiede erstaunliche Resonanzen und produktive Korrespondenzen auftun, ist in sich ein auch ökumenisch wichtiges Arbeitsergebnis.

In klarer Architektonik und luzide komponiert dienen die zwei ersten großen Kap. der jeweils werkimmanenten Profilierung des Denkens von Metz und Jüngel (auch der knapp dreiseitigen Einleitung eine römische Kap.-Nummerierung zu geben, ist verwirrend!). Die genaue und kenntnisreiche Rekonstruktion des jeweils einen Werkes erfolgt, in kundiger Einbeziehung der einschlägigen Sekundärliteratur, stets schon mit Blick auf den Dialogpartner. Indem jedes dieser beiden Kap. auf bleibende Anfragen und Problemüberhänge zugeführt wird, wird das Finale der Arbeit, im vierten Kap., material und formal gut vorbereitet: das abwägende Gespräch nämlich zu den drei Fragekomplexen: „Wie von Gott reden?" – „Wie in der Zeit an Gott glauben?" – „Worauf am ‚Ende' hoffen?" (359). Dazwischen steht, wie eine Tiefenbohrung en detail im Gesamtgelände, ein ebenfalls gründlich gearbeitetes Kap. „Zur jüdisch-christlichen Apokalyptik", das den gegenwärtigen Forschungsstand zur apokalyptischen Prägung der Jesus-Geschichte wie der Paulus-Mission aufarbeitet und damit ein Zentralmotiv klärt, das sowohl bei Metz wie bei Jüngel wichtig ist, aber eher diffus beschworen als konkret bestimmt wird.

Der Einheit von Gestalt und Gehalt des jeweiligen theologischen Werkes folgend, geht T. auch methodisch einleuchtend unterschiedlich vor: Unter der Überschrift „Gott als Geheimnis der Zeit" wird das Werk von Metz einerseits diachron nachgezeichnet, im Rhythmus der unterschiedlichen Ansätze (s)einer Theologie, die sich stets kontextuell und korrektiv versteht, also in spezifischer Weise den „Zeitgeist" im Blick hat: „Ging es am Anfang um die ‚Entprivatisierung' der existential-personalistischen Theologie und damit um die Herausstellung der öffentlich-‚politischen' Relevanz des Evangeliums sowie um die Kritik an der ‚bürgerlich' verfassten ‚Religion' innerhalb der christlichen Kirchen, wird die Fragestellung zunehmend ‚radikaler' im Hinblick auf die Konstitutionsbedingungen der Theologie als solcher, auf die vermutete ‚Hellenisierung' des Christentums im Prozess seiner ‚Theologiewerdung' bis hin zum korrektivischen Einklagen einer Rede von Gott, die – ‚theodizeesensibel' – dem Geheimnis Gottes angesichts der Leiden (in) der Welt standhält." (361)

Ausgehend also vom transzendental-theologischen Fragehorizont werden Genese und Profil der Neuen Politischen Theologie – in ihrer immer radikaleren Zuspitzung dann, nach Auschwitz, als ‚Theodizee' verstanden – dargestellt. Die messianische und apokalyptische Spannung allen theologischen Denkens und Redens wird dann, nach der diachronen Nachzeichnung erst, synchron systematisch ausgearbeitet – mit folgender These im Fazit: „Der allmächtige Gott ist das Geheimnis der Zeit. Diese Weltzeit steht unter dem eschatologischen Vorbehalt seines endgültigen Kommens. Seine Allmacht erweist sich in seiner Souveränität über die Zeit, wenn er als das beendigende Ende der Zeit an seinem Tag kommt. Als zeitbefristende Macht ist seine Allmacht zugleich Auferweckungsmacht, mit der er die Toten rettend vor sein Angesicht ruft." (136)

Da im Unterschied zu Metz Jüngels Werk bei allen Variationen und Präzisierungen im Einzelnen (nicht zuletzt durch die später starke Konzentration auf Luthers Theologie und das durch Schleiermacher vitalisierte Gespräch mit dem Lehrer Karl Barth) erstaunlich konsistent ist, wird sein Werk als das dargestellt, was es sein will: „Konsequente Exegese" der Offenbarung in Christus, der es glaubend und nachdenkend zu ent-sprechen gilt. Fazit der ebenfalls klar und differenziert durchgeführten Werkanalysen ist die These: „Der allmächtige Gott ist das Geheimnis der Welt. Seine Allmacht erweist sich als Allmacht der Liebe, in der der zur Welt kommende Gott durch den Selbsteinsatz des ‚Sohnes' am Kreuz des Menschen Jesus das Sein der Welt zum Heil kehrt. Im eschatologischen Ereignis der Rechtfertigung des Gottlosen wird die Zeit des Menschen zur qualifizierten Zeit und wird er selbst zur neuen Schöpfung. Der endgültige Richter der Welt ist kein anderer als der hier und heute die Versöhnung und Vergebung anbietende Christus." (293) Schon in seinen Anfängen hat Jüngel entschieden das Besondere des historischen Jesus in der Entapokalyptisierung seiner Botschaft vom Reich Gottes gesehen, in der wirklichen und wirkenden Ankunft des kommenden Gottesreiches also schon hier und jetzt. Entsprechend entschieden und assertorisch betont der Tübinger Theologe durchgängig das Ein-für-alle-Mal der schon geschehenen Erlösung: Vorläufig gewiss, aber definitiv und endgültig (wie Thomas Pröpper zu formulieren pflegt). Es handelt sich in Jesus Christus um präsentische Eschatologie mit durchaus existentialer Konkretion: „Offenbarungstheologie ist eine Theologie, die Jesus Christus ihren Anfang sein lässt, ihre ratio essendi et cognoscendi." (145) Dieses „Ein-für-alle-Mal" des Glaubens an den Gott, der zur Welt gekommen ist und damit den wohltuenden Unterschied zwischen Gott und Welt allererst setzt und dem der Mensch glaubend zu entsprechen hat, ist für Jüngel alles entscheidend. Dass sich Gott im Kreuz Jesu Christi definitiv als Liebe bestimmt hat, ist für ihn die letzte Antwort (und auch Infragestellung!) jeder Theodizeefrage. Denn als allmächtige Liebe zeigt sich Gott mitleidend in Jesus Christus (und in denen, die ihm glaubend folgen). Gott *ist* als Liebe offenbar geworden und hat sich weltgeschichtlich als solche definitiv, wenn auch sozusagen erst inchoativ, durchgesetzt – und dieses Sein Gottes ist allüberall „im Kommen", als jene Allmacht, die im Gekreuzigten ohnmächtig das Leid der Welt auf sich nimmt und versöhnend austrägt.

Ersichtlich führt das pointierte Zwiegespräch zwischen Metz und Jüngel zu einem entschiedenen Gott-Denken in der Geschichte und nicht jenseits ihrer. Betont Jüngel, so könnte man den Ertrag nochmals kurz pointieren, das definitive Schon der Erlösung, so Metz das Noch-Nicht. Denkt Jüngel konsequent neutestamentlich vom Christusgeheimnis und der in ihm schon „geglückten" Auferweckung her (mit erstaunlicher Hintansetzung oder gar Unterbestimmung der hebräischen Bibel), so betont Metz (in seiner Theologie zunehmend radikaler) die Ausständigkeit der Erlösung, die eschatologische Differenz, den Verheißungsvermerk gerade dort, wo er sich auf Jesus Christus bezieht als das definitive Ja gewiss, aber eben zu allen *Verheißungen* Gottes. Muss sich Metz womöglich fragen, ob die bisherige Letztgestalt seines Denkens „nur" bis zum Karsamstag kommt und das Land der Auferstehung wie Mose vom Nebo nur sieht, aber – assertorisch redend – nicht recht zu betreten wagt, so bleibt bei Jüngel die Frage, ob nicht eine verdeckt triumphalistische Christologie die reale Leidensgeschichte der Menschheit (also auch des Einzelnen und nicht zuletzt der Christenheit selbst), jedenfalls systembildend, unterbestimmt. Auffällig ist, nach der Lektüre dieser imponierenden Arbeit erst recht, wie sehr beide Theologen entschieden auf die Herausforderungen der Neuzeit und Moderne reagieren, also keineswegs zeitenthoben Theologie treiben. Beide betonen das Ärgernis des Glaubens und den Eigensinn des Christseins angesichts der Gebildeten unter ihren Verächtern und in Solidarität mit den Opfern der Geschichte: Jüngel tut dies primär dadurch, dass er das Perfekt des Glaubens in der vollends offenen Geschichte und Werdewelt als erlösende Alternative schon jetzt – grundsätzlich und für viele Lebensbereiche konkret – ausarbeitet und in seiner erlösenden Fremdheit gegen jede Art natürlicher Theologie einklagt: Nichts ist unglaublicher als solch ein Glaube: „mehr als nötig"! Metz pointiert unermüdlich die typisch christliche Leidsensibilität in einer apathischen und amnesischen Fortschrittskultur und gibt den Opfern der Geschichte ihre Autorität und Stimme zurück, damit sie nicht weiterhin – auch theologisch und kirchlich – überstimmt würden von den (vermeintlichen) Siegern und Gewinnern. Hier entscheidet sich das besondere Profil christlicher Rede von Gottes Allmacht, hier geht es um das „Sakrament" der Zeit (S. Weil) und einen Begriff von Ewigkeit als erfüllter Zeit am Ende und in der Vollendung, aber im Vorschein und als Angeld schon hier und jetzt. Im Stellenwert der realen Geschichte liegt offenkundig aber ein spannungsreicher Unterschied beider Theologien, den es systematisch auszuarbeiten gilt.

T. erweist sich durch diese Arbeit nicht nur als gelehriger Schüler seiner beiden Meister-Denker, er zeigt sich auch als kundiger Moderator, der den Dialog seiner Gesprächspartner weder willfährig laufen lässt noch besserwissend vorwegbestimmt, sondern einfühlsam und zielführend wirklich voranbringt und seine beiden Matadoren am fiktiven Tisch in förmlich unerbittlicher Behutsamkeit nötigt, mehr aufeinander zu hören und voneinander zu lernen – zu Nutz und Frommen theologischer Denkarbeit im Dienst jenes Glaubens, der zu denken und zu tun gibt, also zugleich intellektuelle wie spirituelle Praxis ist und befördert. Beide Tonlagen und Stimmführungen sind notwendig: jene, die die reale Geschichte als Bewährungsort des Osterglaubens markiert und auf praktischer optionaler Umsetzung desselben besteht – und jene, die in (vermeintlicher!) Zeitenthobenheit auf der förmlich „übergeschichtlichen" Wahrheit des Evangeliums besteht und gerade deshalb (!) sich umso mehr konkret einmischen kann. Jerusalem und Athen, sie müssen „zuhauf" kommen (und bleiben), ohne ihr jeweiliges Profil zu verlieren. T.s methodisch wie inhaltlich exzellentes Werk arbeitet dafür die notwendigen Materialien differenziert auf und erschließt Perspektiven zur systematischen Vertiefung. Im Einzelnen wäre viel anzumerken, aber eines sei noch festgehalten: Liegt es nur an der gewählten Leitfrage, mit der die beiden Matadoren ins Gespräch gezogen werden, dass das Thema „Kirche(n)" nicht eigens entfaltet wird? Aber sind nicht diese zentrale Orte in der konkreten (Welt-)Geschichte, in der sich Gottes Allmacht und Ewigkeit *in* der Zeit bezeugt und bewährt sein will? In der ständigen Reform(ation) der Kirche(n) wollen eschatologische Unruhe *und* mystische Gelassenheit sich konkretisieren, präsentische Ostergewissheit *und* futurische Ungeduld. „Gott kommt nicht am, sondern als Ende der Zeit" (103) – und das hat Folgen für alles christliche Denken und Handeln hier und jetzt.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Dogmatik

Schulze, Markus: **Ist die Hölle menschenmöglich?** Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 439 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–451–29905–6

Der Untertitel gibt die Thematik des Vf.s (geb. 1960), der an der Hochschule der Pallotiner in Vallendar Dogmatik und Fundamentaltheologie lehrt, exakt wieder. Er kommt in der Hinführung zum Thema (Kap. 1) auf die Wandlungen der Eschatologie beim Thema Hölle zu sprechen, in kurzer Form: reale Möglichkeit – in der deutschsprachigen Systematik nahezu ein Konsens – gegen geoffenbarte Faktizität (Manualientheologie). Bei den Vertretern der realen Möglichkeit sieht er ein Defizit, die begrifflich exakte und logisch überzeugende Argumentation. Dieses Defizit will er mit größtmöglicher Genauigkeit offenlegen, nicht mit der Absicht, zur Manualientheologie zurückzukehren (er äußert sich affirmativ zu Rahner, Balthasar und G. L. Müller, 44). Bei dieser Revision hat er sich für eine Klärung der Begriffe entschieden, die er aufgrund der Begriffsgeschichte und der Logik für konsensfähig hält. Sie erfolgt an verschiedenen Stellen.

In Kap. 1 legt er eine subtile Analyse der Begriffe „real" und „Möglichkeit" vor. Das Raster der folgenden Untersuchungen folgt jeweils dem Schema: Der Sinn der Hölle, anthropologische Implikationen der Hölle, theologische und soziale Implikationen der Hölle. Bei der Hinführung (Kap. 1) fragt der Vf. nicht nur danach, was „Endgültigkeit" bedeute. Er formuliert auch andere Fragen, die ins Zentrum des Verständnisses zielen. So zitiert er Hans Urs von Balthasar im Hinblick auf dessen Schrift „Was dürfen wir hoffen?" mit dieser Aussage: „Ich hatte im erwähnten Buch wichtige theologische Fragen gestellt, zum Beispiel die über die Trennbarkeit (oder Untrennbarkeit) der Eigenschaften Gottes: Gerechtigkeit und Erbarmen. Kann Gottes Liebe einmal die Geduld verlieren, so dass sie mit bloßer (Straf-)Gerechtigkeit weiterfahren muss?" Der Vf. nennt das die in seinen Augen entscheidende Frage (79). – In Kap. 2 über die Theologie der Hölle in den traditionellen Handbüchern stellt er die Autoren vor, die er für zuverlässige Gewährsleute der Manualien hält: Brinktrine, Diekamp und Premm. Im Zentrum der hier von ihm untersuchten Auffassungen steht der Begriff „Strafe". Er bekundet seinen Respekt vor der traditionellen Theologie (102), behält sich aber das Recht zu sehr kritischer Auseinandersetzung vor (110ff). – Kap. 3 ist der „Zeit des Übergangs" gewidmet. Wesentlicher Zeuge ist ihm hier M. Schmaus, dessen Vorzüge er in exegetisch-hermeneutischer, heilsgeschichtlicher und anthropologischer Sensibilität sieht (257). Aber eine Reflexion über das Sterben als Tat des Menschen fehlt bei ihm (284f), und die von Schmaus verwendeten Begriffe (z. B. Hölle nicht eine „Maßnahme", sondern Selbstverwirklichung geschöpflicher Freiheit) haben oft „unscharfe Konturen" (289). – An dieses Kap. fügt der Vf. einen „Exkurs" über die Theologie der Hölle bei Guardini an (307–315). Er macht darauf aufmerksam, dass sich in Guardinis Eschatologie kein Wort über die Hölle findet und dass er „Umdeutungen" der traditionellen Auffassungen vornimmt. So ist bei Guardini das Gericht ein Erlösungshandeln, ein „Vorgang der Richtigstellung" (309). – Das 4. Kap. ist der Zeit der „anthropologischen Wende" gewidmet, deren wesentlicher Realisator und Kronzeuge K. Rahner ist. Der Vf. hebt nachdrücklich hervor, dass Rahners Beharren auf der Wirksamkeit der Gnade und auf einer universalen Hoffnung kein leichtfertiger Heilsoptimismus ist (hierzu wird auch Rahners Auseinandersetzung mit Scheffczyk angeführt; 324–330). Der Vorwurf Rahners an die Adresse der Manualiendogmatik lautet: Der Barmherzigkeit Gottes werden Grenzen gezogen, um die Unbedingtheit der Ordnung der Gerechtigkeit aufrechterhalten zu können (342). Für das Thema des Bdes sind die Klärungen zum Begriff der Freiheit (351ff, 360f) von großer Relevanz. – Ein zweiter Exkurs ist der Thanatologie Rahners gewidmet. Der Vf. thematisiert die Freiheit des Menschen im Sterben, den Tod als Tat und geht auf die Kritiker Rahners ein (370–374), ferner kommt er auf die irreversiblen Freiheitsentscheidungen, auf das Verhältnis von *actio* und *passio* sowie auf die Problematik eines angeblichen Leidens Gottes zu sprechen (375–381. 377, Z. 9/10 v. u. ist ein Satz verdorben). – Im 5. Kap. geht es dem Vf. um die Theologie der Hölle in der Zeit *nach* der anthropologischen Wende, dargestellt anhand der Eschatologie J. Ratzingers. Bei diesem sieht der Vf. drei Arten, die Hölle theologisch zu erörtern: 1) existentiell in der Einsamkeit, 2) heilsgeschichtlich im Descensus Jesu; 3) in der „gewollten Selbstverschließung" des Menschen. Die Quintessenz Ratzingers, „Christus hat die Hölle leer geliebt", ist für den Vf. zu vage (402–406. Z. 12/13 v. o. ist eine Zeile verdorben). Er beanstandet, dass Ratzinger die Frage nach dem „Essentiellen" der Freiheit umgeht (409). Aber der Sache nach gehört Ratzinger in die Reihe derer, die angesichts der Hölle auf die „gläubige Hoffnung" setzen (415).

Die Arbeit besticht durch die geduldige Umsicht, mit der der Vf. sich auch den umständlichsten Argumentationen zuwendet. Seine Arbeit hat dadurch auf dem Markt der gängigen theologischen Literatur Seltenheitswert; sie ist durchaus vorbildlich. Was mit dem Schlagwort „anthropologische Wende" bezeichnet wird, ist als Prozess nicht mehr rückgängig zu machen. Der Vf. wird den neuscholastischen Manualien so gerecht wie immer möglich. Wo diese im Gefolge Anselms von Canterbury sich anmaßten, Gott vorzuschreiben, wie er zu sein habe bzw. wo sie Grenzen des Verhaltens ziehen, die Gott zu respektieren habe, wo sie Defizite in der Begriffsbildung haben, da spricht der Vf. ein unmissverständliches Nein, aber nie im Ton eines arroganten Verdikts. Anhänger der traditionellen Theologie, die *bona fide* sind, können hier ersehen, warum das Neue notwendig sein *muss,* ohne dass dem Alten eine gerechte Würdigung vorenthalten wird.

Münster Herbert Vorgrimler

Fungula Kwilu, Frédéric: **Präexistenz Christi.** Zur aktuellen Bedeutung einer christologischen Grundmetapher im Licht der Strukturontologie. – Würzburg: Echter 2008. 229 S., kt € 30,00 ISBN: 978–3–429–03040–7

Der Autor dieser in Würzburg angenommenen Promotionsschrift geht von der These aus, dass das biblisch bezeugte Leben Jesu der hinreichende Erkenntnisgrund für die späteren Präexistenzaussagen ist. Im ersten Teil seiner Promotionsschrift (13–76) behandelt er vier Theologen, die beim historischen Jesus ansetzen und für eine ‚Christologie von unten' stehen: Walter Kasper, Hans Küng, Wolfhart Pannenberg und Karl-Josef Kuschel. Diese vier Skizzen hätten die Chance geboten, das exegetische Fundament der jeweiligen Position in puncto Präexistenzchristologie vergleichend zu diskutieren. Stattdessen beschränkt sich der Vf. aus der Metaperspektive seiner vorgefassten These auf eine reichlich oberflächliche Charakterisierung der vier genannten Theologen.

Die Christologie von Walter Kasper wird weder theologiegeschichtlich eingeordnet noch hinreichend profiliert. Bei Licht besehen erfährt der Leser lediglich, dass Kasper die christologischen Präexistenzaussagen in der Lebensweise, im Auftreten, im Verhalten und in der Verkündigung Jesu verortet (25). Noch dürftiger geraten sind die neun Seiten über Pannenberg (27–35). Obwohl Pannenberg ausführlich begründet hat, warum seine ‚Grundzüge der Christologie' (1964) einer deszendenzchristologischen Ergänzung bedurften, spricht der Vf. von einem „äußeren und einem inneren Ausgangspunkt" (34) seiner Präexistenzchristologie. Ähnlich oberflächlich urteilt er über Küng (36–45) und Kuschel (46–73). Die Verdikte einer „funktionalen Interpretation" (39) und einer „hermeneutischen Vereinfachung" (41) sind nicht unzutreffend, bedürften aber einer viel differenzierteren Begründung.

Besonders ärgerlich ist die Ignoranz des Vf.s in Bezug auf die monographische Literatur zu den behandelten Autoren. Es gibt hervorragende Analysen zur Christologie von Walter Kasper (Joha Zdenko, 1992), Wolfhart Pannenberg (Georg Essen, 2001) und Hans Küng

(Eero Huovinen, 1985). Keine dieser großen Arbeiten wird vom Vf. erwähnt, geschweige denn diskutiert. Die vergleichende Zusammenfassung spricht schon rein sprachlich für sich: „Betonter und grundsätzlicher als bei Walter Kasper und Wolfhart Pannenberg wird von beiden Stellvertretenden dieses christologischen Ansatzes (Hans Küng und Karl-Josef Kuschel) auf die maßgebliche Bedeutung Jesu als von Gegenwart Gottes selbst wirkende und erlösende Autorität verwiesen." (76)

Im zweiten Teil versucht der Vf., die v.a. von Küng und Kuschel vorgetragene Kritik an einer substanzontologisch denkenden Christologie aufzugreifen und mit Hilfe der Strukturontologie von Heinrich Rombach und der Metapherologie von Paul Ricoeur eine Vermittlung von biblischem und griechischem Denken vorzunehmen. Im Anschluss an die Hemmerle-Monographie von Michael Böhnke charakterisiert er die Strukturontologie als Ontologie der Bewegung (81–89). Seine Darstellung (109–146) von Ricoeurs Theorie der Metapher – im Wesentlichen ein Exzerpt seiner unveröffentlichten Magisterarbeit – beschreibt die unabschließbare Diastase zwischen Begriff und Bedeutung und alles Wirkliche als *Handlung* und *Ereignis*. Über die Konvergenz der Ontologien von Rombach und Ricoeur bemerkt er: „Bei Rombach haben wir gesehen, dass das Sein beziehungsbedingt ist. Es kann nicht isoliert definiert werden, aus der Umwandelbarkeit [sic], in die es die Substanzontologie bis hierher eingesperrt hat. Es ist nämlich so, dass im Rahmen der Relation, der Abhängigkeit vom anderen jedes Sein sich als solches definiert und zu seiner Einzigartigkeit findet. [...] Die Analyse, die wir auf der anderen Seite über die lebendige Metapher von Ricoeur gemacht haben, scheint nicht so entfernt von dieser Konzeption zu sein. Sie weist, unserer Meinung nach, Parallelen auf. [...] Wie wir bei Rombach feststellen konnten, können wir auch im Bezug auf Ricoeur sagen, dass die Struktur der lebendigen Metapher wesentlich ‚relational' bleibt." (147f)

Abschließend versucht der Vf. so etwas wie die Reformulierung der Präexistenzchristologie im Lichte der von Rombach bestimmten Trinitätslehre Klaus Hemmerles. Zur Erinnerung: Während Greshake seine trinitarische Basistheorie am Leitfaden des Personbegriffs (irreduzible Distinktheit der Personen, die dennoch die Einheit Gottes nicht sprengen darf) entwickelt und dann den Begriff ‚gleichursprünglich' nicht für die trinitarischen Personen, sondern für das ‚Ganze' und die ‚Teile' der Communio verwendet, geht Hemmerle mit seiner Rombach-Rezeption einen bedeutenden Schritt weiter. Denn die drei Ursprünge sind nur im Sich-Geben überhaupt Ursprünge. Das aber bedeutet übertragen auf das biblisch bezeugte Phänomen der Abba-Relation Jesu: Nur innerhalb dieser gelebten Dynamik ‚ist' er der präexistente Sohn.

Der Vf. erspart sich die Konfrontation seiner These mit den Aussagen des Konzils von Ephesus oder mit der von Georg Essen vertretenen These, dass die numerische Identität der Person des ewigen Logos mit der Person Jesu nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung seiner Abba-Relation ist. Stattdessen beendet er sein kryptisch formuliertes Opus mit einigen Reflexionen zur christologischen Valenz der Freundschaftskategorie (187–196).

Obwohl die hier skizzierte Promotionsschrift – vom Literaturverzeichnis abgesehen – nur knapp 200 Seiten bei denkbar breitem Zeilenabstand zählt, habe ich bei der Lektüre nicht nur unzählige Schreibfehler, sondern auch über 400 sinnentstellende Formulierungen vermerkt. Der Vf. hat es nicht einmal für nötig erachtet, die von ihm vermutlich zunächst benutzten italienischen Übersetzungen deutscher Autoren in der veröffentlichten Fassung durch den Originaltext zu ersetzen. Um den Schreibstil der Arbeit zu dokumentieren, zitiere ich drei Beispiele aus den ersten Seiten, die sich beliebig vermehren lassen:

- „Die relationale Verfassung des irdischen Lebens Jesu bis zum Kreuz, berechtigt dazu, dass wir es als zeitlichen Vollzug dessen begreifen können, was er mit Gott in Ewigkeit ist. Daraus lässt sich schließen, dass es eine relationale, interpersonale und communio-hafte Präexistenzchristologie gibt." (11)
- „[...]; das Wesen Gottes erweist sich selbst als ein Geschehen. Als solches handelt es sich um ein dynamisches Geschehen. Da von dem irdischen Leben Jesu angenommen wird, dass dieses Leben nichts anderes ist, als eine sich selbst wegschenkende Lebensgeschichte." (23)
- „Um das Leben weiterzugeben, musste Jesus selbst an Gottes Leben teilhaben. Zum Verständnis dieser Teilnahme Jesu als keiner bloßen Idee, sondern als Tatsache dienen die Präexistenzaussagen." (24)

Jeder Doktorvater weiß um die langen Wege, die ein aus Afrika stammender Doktorand gehen muss, bis er in deutscher Sprache einen Forschungsbeitrag leisten kann. In der Regel bedarf es vieler Freunde, die beim Verstehen und Formulieren helfen. Wenn man dem Vorwort der hier zu besprechenden Diss. glauben darf, hat ihr Autor solche Freunde und Helfer in Würzburg gefunden. Dennoch ist mir keine Publikation bekannt, die noch unsorgfältiger als diese redigiert wurde. Es ist schlicht unbegreiflich, wie Gutachter und Verlag die Druckvorlage dieses Buches passieren lassen konnten; von der Gewährung kirchlicher Druckkostenzuschüsse ganz zu schweigen.

Bonn Karl-Heinz Menke

Lorenz, Dominik: **Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit.** Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive. – Berlin: Lit 2007. 414 S. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 8), brosch. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–9979–0

Die in den letzten Jahrzehnten neu verflüssigte Debatte um die Trinität als *proprium christianum* und mögliches hermeneutisches Metaprinzip der Theologie kreist um das rechte Verständnis und die Angemessenheit des überkommenen konzeptuellen Instrumentariums der Trinitätslehre (v.a. Person, Relation, Subjekt, Subsistenz, Substanz, Wesen). Einige Diskussionen behandeln die Frage nach der immanent-trinitarischen ‚Mono-' oder ‚Trisubjektivität' Gottes oder auch nach einer eigenständigen Subsistenz des göttlichen Wesens, andere problematisieren die Berechtigung und Fruchtbarkeit solcher spekulativen Überlegungen überhaupt und konfrontieren sie mit rein ökonomisch-biblisch oder praktisch-theologisch ansetzenden Trinitätstheologien. Die zu besprechende, bei Bernd-Jochen Hilberath in Tübingen als Diss. verfasste Studie versucht, die ganze Debatte und ihre hauptsächlichen Streitfelder (Einheit – Differenz, Immanenz – Ökonomie, Spekulation – Praxis) durch die Strukturontologie Heinrich Rombachs zu unterlaufen. Leitgedanke dieses vom Vf. als Kritik am Communio-Ansatz Gisbert Greshakes und als kritische Fortführung der bloß anfänglichen Rombachrezeption Alexandre Ganoczys entwickelten Versuchs ist die Ersetzung des genannten, hier als ‚substanzontologisch' (dis-)qualifizierten klassischen Konzeptspektrums durch die rombachschen Kategorien Struktur, Moment, Idemität und Konkreativität. Diese werden gleichermaßen angewandt auf immanente wie ökonomische Trinität und auf das Gott-Welt-Verhältnis als Ganzes (24 u. v. ö.).

Die Einleitung (17ff) fasst die Studie zusammen und benennt bereits ihre Ergebnisse.

Kap. I (27ff) stellt Greshakes am Communiobegriff orientierte Trinitätstheologie synchron und rein deskriptiv vor.

Kap. II (83ff) bildet den Hauptteil der Studie und befasst sich mit einer Fülle von Themen: der Trinitätslehre Ganoczys, die ‚differentialinterpretatorisch' (vgl. zu diesem etwas schillernd bleibenden Begriff 385f) zusammen mit Rombachs Strukturontologie vorgestellt wird, der strukturontologischen Entfaltung der göttlichen Wesensbestimmung als Liebe, deren Verfehlung durch Greshake und dem Vergleich der Konzepte ‚Communio' und ‚Struktur'. Im Verlauf des Kap.s entfaltet L. die Elemente der Strukturontologie und wendet sie zunächst auf die immanente Trinität an: ‚Struktur' wird verstanden als ein primordialer, allumfassender und vollkommen dynamischer Ereigniszusammenhang, außerhalb dessen nichts ist bzw. aus dem nichts herausfällt. Alles ‚Seiende' existiert demzufolge nur in, genauer *als* Relation innerhalb der Struktur, wobei die einzelnen strukturkonstitutiven Relationen vollkommen reziprok und gleichursprünglich sind. Die permanente reziproke Verursachung der Relationen (‚Gabegeschehen') bedingt eine perpetuierte Genese der Struktur. Diese ist – mangels jeglicher äußerlich normierender Gesetzmäßigkeit – vollkommen frei und aufgrund des sie bestimmenden universalen Gabegeschehens vollkommen ‚Liebe'. Die Struktur erschließt sich nur einer an ihr partizipierenden ‚genetisch-relationalen Phänomenologie' – daher spricht der Vf. vornehmlich von Struktur*phänomenologie*. Die ‚Momente' jeder Struktur sind dreifach identisch: miteinander, mit dem Ganzen der Struktur (das sich nur in ihnen zeigt) und auch mit der sie voneinander unterscheidenden Differenz (vgl. 134); genauer noch bilden sie eine „Idemisation" (122) bzw. „Idemität" (195), sind also dasselbe. In ihrer vollkommenen Bezüglichkeit auf die Mitmomente entziehen sie sich jeder Festlegung, haben keinen Eigenstand und kein eigenes Selbst, sondern bilden gemeinsam eine ‚höhere Egoität', die aber wiederum nur in den Einzelmomenten zugänglich ist. Es gibt weder eine Hierarchie noch eine logische oder chronologische Taxis der Einzelmomente, sie sind vielmehr strikt gleichursprünglich. Ein solches vollkommenes Gabegeschehen als höchstes Sich-einigen durch größtmögliches Sich-geben betrachtet L. als Inbegriff der Liebe. Es ist daher konsequent, diesen rombachschen Strukturbegriff mit Ganoczy auf den dreifaltigen Gott zu übertragen, da dieser sich ja als Liebe offenbart hat (vgl. 1 Joh 4,8b.16b). Freilich erfährt der Strukturbegriff hier laut L. eine wesentliche Modifikation, ‚rekonstituiert' die göttliche Liebe also die Struktur. Das Strukturmodell mit den gleichursprünglichen und ‚idemen' Momenten verbiete es nun, den göttlichen Personen fixe Eigenschaften und Attribute zuzuschreiben oder gar eine Hierarchie in die Trinität einzutragen: Der Vf. verwirft demgemäß die Lehre von den personbildenden Ursprungsrelationen und (gegen Greshake und Ganoczy!) von festen Proprietäten der göttlichen Personen überhaupt als arianische Verstellung des christlichen Glaubens. Generell erscheint ihm schon der Personbegriff aufgrund des implizierten (wenigstens relativen) Selbststands als unangemessen und als der ‚Idemität' der drei ‚Momente' der Gottstruktur widersprechend: „Die Trinität hat weder einen Ursprung noch drei Ursprünge, sie ist ursprünglich", als ein „Liebesgeschehen, das nicht den geringsten – im eigentlichen Sinne – Anhaltspunkt für ein identifizierendes Zusprechen von Eigenschaften bietet und folglich nur verbal aussagbar ist" (209). L. betont, dass es in Gott keine Ordnung gibt, sondern schöpferisch-freies „Chaos" (285), denn Ordnung widerspreche sowohl Freiheit als auch Liebe. Die fehlende Ordnung verunmöglicht auch jedes Zählen (vgl. 139, 149, 193).

Kap. III (219ff) und IV (291ff) übertragen die strukturphänomenologische Perspektive auf das Gott-Welt-Verhältnis und das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität. Die Struktur als genetisches Freiheitsgeschehen ist stets schöpferisch-kreativ, wobei sich dies in der gemeinsamen ‚Kon-Kreativität' ihrer Momente ausdrückt. Die Trinität ist also notwendig schöpferisch, allerdings beruht die Erschaffung der Welt für L. auf einer freien Entscheidung. Da der Schöpfungsakt aber aus Liebe ins Werk gesetzt wird, ist er erneut vollkommene Selbstgabe und konstituiert somit eine umfassende Gott-Welt-Struktur, die wie jede Struktur aus gleichrangigen und gleichursprünglichen, ‚konkreativen' Momenten besteht: „Trinitarischer Gott und Welt unterscheiden sich nur funktional; sie sind *Momente* ein und derselben *Struktur* [...]. Jede Rede von Gott *und* der Welt verbietet sich von daher." (226) Die Schöpfung ist die erste Inkarnation Gottes (vgl. 244), Gott „konkretisiert sich in der Welt, ja als Welt" (265), so dass er nicht mehr jenseits ihrer steht, sondern ganz in ihr als ‚Moment' aufgeht. Trotz dieser ‚Idemität' von Gott und Welt (vgl. 226) ist die Strukturphänomenologie laut L. aber nicht pantheistisch oder monistisch, weil Gott eben nur ein Moment unter vielen, bloß „Mitwirkender" ist (vgl. 228). Gott wird größer und göttlicher durch die Schöpfung (vgl. 264), hat aber den Geschöpfen nichts voraus: Es gibt keine Asymmetrie zwischen Gott und Welt, keine göttliche Allmacht oder Transzendenz (vgl. 272), sondern „Gott und Geschöpf sind dasselbe" (263).

Kap. V (313ff) schließlich liefert eine Skizze der „Theologie als Strukturphänomenologie". Im Ausgang von Heideggers und Marions Kritik an Husserls transzendentaler Intentionalität und an der ‚Ontotheologie' umreißt der Vf. mit Rombach eine durchgängig dialogische Phänomenologie als „Nicht-Methode" (373), die Erkenntnis als Teilhabe am Erkenntnisgegenstand – eben der Struktur – versteht. Der Verstehensprozess wird somit zum voraussetzungslosen und unabschließbaren ‚Weg', der sich nur im kontinuierlichen Eintreten in das ‚Gabegeschehen' erschließt und keine fixierbaren Ergebnisse liefert.

Zur ganzen Studie ist zunächst formal festzustellen, dass eine deutlicher systematisierte und weniger redundant-zirkuläre Gliederung dem Verständnis zuträglich gewesen wäre und zugleich für den Ausfall von Registern entschädigt hätte. Zusätzlich erschwert wird die Lektüre durch zahlreiche terminologische Vorgriffe in der Argumentation, teils unzureichende Begriffsklärung und ständigen Perspektivwechsel innerhalb eines Kap.s, ja bis in den einzelnen Absatz hinein. Es ist weiterhin zu fragen, ob der leitenden strukturphänomenologischen Perspektive nicht besser eine ihrer Bedeutung für die Studie angemessene Position zugeordnet worden wäre, etwa ein eigenes Kap.: Trotz ihrer absoluten Dominanz wird sie nur indirekt und *ex negativo* als Überwindung einzelner Schwächen der beschriebenen fremden Ansätze dargestellt, die Zusammenschau der sich dabei ergebenden Fragmente bleibt aber dem Leser überlassen. Sprachlich ist die Studie gut zugänglich – mit Ausnahme der stellenweise völlig unnötig zur Unverständlichkeit gesteigerten Hypotaxe (vgl. z.B. 384).

Inhaltlich liefert die Studie eine interessante Alternative zum trinitäts- und schöpfungstheologischen *mainstream*, jenseits des gängigen Sprachspiels und der überkommenen Vorstellungen; eine Alternative, die freilich bereits Vorläufer hat (v.a. Arnold Hatscher, Klaus Hemmerle, Meik Peter Schirpenbach und eben Ganoczy). Die Untersuchung vermag an einigen Stellen durchaus überzeugend darzulegen, dass die Explikation des trinitarischen Glaubens in der klassischen Terminologie ihre Grenzen hat und neue Ansätze ein wichtiges Desiderat darstellen. Der strukturphänomenologische Ansatz betont dabei zurecht die teils vernachlässigte Kategorie der Relation, jedoch richtet er sich gegen das (nicht erst heute!) bloß imaginäre Feindbild einer vollkommen relationsvergessenen Substanzontologie und übergeht die massiven relationssensiblen Stränge der Geistesgeschichte (etwa hinsichtlich der vom Vf. völlig vernachlässigten Begriffsgeschichte der klassischen Terminologien). Der Preis, den der Ansatz seinerseits für die umgekehrte Einseitigkeit bezahlt, erscheint allerdings als zu hoch: Mit der gänzlichen ‚Relativierung' alles Substanziellen in Gott und im Kosmos und der Aufhebung ihrer Differenz verfehlt der Strukturgedanke wesentliche Elemente des christlichen Glaubens hinsichtlich der Trinität und der Schöpfungsrelation.

Schon die Betrachtung der Konsequenzen für die Trinität zwingt zu der Frage, inwieweit hier nicht doch, entgegen der vielfachen Beteuerung des Vf.s (vgl. 163, 199, 215, 310, 333 u. ö.), der geoffenbarte Glaube in ein philosophisches Korsett gezwungen wird. Der behauptete offenbarungstheologische Ansatz beschränkt sich auf den Satz ‚Gott ist Liebe' und auf Einzelsätze zur ökonomischen ‚Reziprozität' des Gabeverhältnisses der göttlichen Personen, deduziert dann aber gleich aus dem fragwürdigen strukturphänomenologischen Liebesbegriff (Liebe als Struktur idemer Momente, nicht als freies Verhältnis selbstständig Liebender) das Fehlen jedes Eigenstands und jeder Eigenschaft der innertrinitarischen ‚Momente'. Hier ist zu fragen, ob der Schrift- und erst recht der Traditionsbefund nicht eine eindeutige und bleibend (ewig!) inkommunikable Unterscheidung der trinitarischen Proprietäten notwendig einfordert und in der Trinität sehr wohl ‚gezählt' werden muss. Ähnliches gilt für die – derzeit allerdings modische – Ablehnung der Lehre von den Ursprungsrelationen bzw. Hervorgängen: Diese verdankt sich ja nicht erst einem latent arianisch-hellenisierenden Einheitsdenken, sondern folgt unmittelbar aus biblischem Zeugnis und biblischer Nomenklatur (Warum sonst sollte von Vater, Sohn und Geist gesprochen werden?). Dass eine nicht zeitliche Ursprünglichkeit und die Innaszibilität ausschließlich des Vaters die Grenzen menschlichen Erkennens übersteigen und nur analog denkbar sind, heißt nicht, dass sie in Gott unmöglich wären.

Die Problematik der ‚Idemisierung' alles Existierenden zu einer einzigen, mit Freiheit und Liebe identischen Struktur zeigt sich nochmals verschärft hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses: Die gänzliche Selbstaufhebung der göttlichen Transzendenz in ohnmächtiges Geschöpfsein widerspricht ebenso dem Glaubenszeugnis wie das Modell eines in sich völlig unfreien und ohne Selbststand gegenüber Gott zu denkenden Geschöpfs; die verheerenden schöpfungs-, offenbarungs- und gnadentheologischen Konsequenzen dürften auf der Hand liegen. Auch das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität und der Sinn der beiden heilsgeschichtlichen Sendungen kann hier nicht mehr adäquat erfasst werden, geht die Immanenz doch sozusagen in der Ökonomie auf. So ist zusammenfassend festzuhalten, dass die konsequent strukturphänomenologische Deutung der freilich in ihrer Aussageform zeitbedingt-kontingenten Glaubenssymbola wesentliche Inhalte verfehlt – worin sich wohl auch Ganoczys zögerliche Rombachrezeption begründet.

Mehr ermüdend als ärgerlich ist der über weite Strecken belehrende Grundton, den der Vf. v.a. Greshake, aber auch Ganoczy und selbst Rombach gegenüber pflegt. Bedauerlich ist der gänzliche Ausfall einer über Plattitüden und pauschale Verdikte hinausgehenden Beschäftigung mit Geschichte und Gegenwart der Trinitätslehre (hinsichtlich des derzeitigen Diskussionsstands seien nur folgende, gänzlich übergangene Namen genannt: Coda, Courth, Forte, Hill, Jüngel, Ladaria, Marschler, Moltmann, Obenauer, Oeing-Hanhoff, Pareyson, Schmidbaur, Splett, Tiliette). L. bestreitet zwar mit dem Verweis auf die Exemplarität seiner Kritik an Greshake, jegliche nicht-strukturphänomenologische Trinitätstheologie abzulehnen (vgl. 306f), allerdings wird nicht klar, wie eine solche angesichts der behaupteten gänzlichen Unangemessenheit von Substanz- und Differenzdenken noch möglich sein soll.

Alles in allem schießt die Studie bei einigen bedenkenswerten Anstößen (etwa dem Gedanken der Konkreativität als zeitgemäßer Lesart der Zweitursachenlehre) in ihrer Einseitigkeit und Radikalität über das Ziel hinaus, was dem Erkenntniszuwachs bei ‚Differentialinterpretation' natürlich nicht abträglich sein muss.

Fulda Markus Lersch

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen

Oberdorfer, Bernd: **Filioque**. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001. 628 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 96), geb. € 119,00 ISBN: 3–525–56207–1

Gemeinhardt, Peter: **Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter**. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. 644 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 82), ln € 87,00 ISBN: 3–11–017491–X

Bereits vor einiger Zeit sind zwei gewichtige Studien zur Filioque-Problematik erschienen, die neues Licht auf die alte Frage werfen, wie der Zusatz zum Nizänokonstantinopolitanum (NC) historisch entstanden und theologisch zu werten ist, wonach der Heilige Geist nicht aus dem Vater, sondern aus dem Vater *und dem Sohne* hervorgeht. In der Diskussion über das F. hat es durch verschiedene ökumenische Bemühungen (vor allem Klingenthal 1978 und Wien 1998) und auch durch eine vatikanische „Klarstellung" aus dem Jahr 1995 Bewegung gegeben. Es zeigt sich, dass die F.-Frage von bleibender Relevanz ist und „an entscheidende Fragen der Gotteslehre ebenso rührt wie an Grundlagen der konfessionellen Selbstrepräsentation und der konfessionellen Verständigung" (Oberdorfer, 20).

Bernd Oberdorfer, seit 2001 Ordinarius für Ev. Theol. mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Univ. Augsburg, strebt in seiner für die Publikation überarbeiteten Habil.schrift eine „systematische Verdichtung und Vernetzung

der einzelnen Problemaspekte" (22) an. Im Unterschied zu bisherigen Untersuchungen, die die verschiedenen Problemdimensionen des F. „distinkt voneinander abgehoben und auf ihre Interferenzen hin untersucht" hätten, will der Vf. die „geistes- und theologiegeschichtlichen und kulturdiagnostischen Hintergründe" (20) hinreichend zur Sprache bringen: „Das Filioque-Problem muß nicht nur in der differenzierten Vernetzung der kirchengeschichtlichen, trinitätstheologischen, bekenntnishermeneutischen, ekklesiologischen und ökumenischen Aspekte angegangen werden, sondern dies muß wiederum unter konsequenter Berücksichtigung der genannten Hintergründe geschehen." (21) Mit diesem komplexen inhaltlichen Anspruch kombiniert O. eine zweite, praxisnahe Zielsetzung: Seine Studie will „die westlichen – [...] näherhin: lutherischen – Kirchen beratend unterstützen bei der Aufgabe, verantwortlich über eine Streichung des Filioque aus dem liturgisch und kirchenrechtlich verbindlichen Wortlaut des NC zu entscheiden" (22), und will damit in einem weiteren Kontext der Gefahr begegnen, „daß die Diskurse der ‚Fachökumeniker' sich abkoppeln von den jeweiligen innerkonfessionellen Gesprächskontexten und von der generellen Aufgabe der Theologie, den Realitätsgehalt des christlichen Glaubens in den vielfältigen konkreten Konfigurationen der Gegenwart zu explizieren" (21). Der angestrebte Bogen der Arbeit erweist sich so in mehrfacher Hinsicht als äußerst ambitioniert.

Damit der „Versuch einer Gesamtschau" (27) auf 600 Seiten gelingen kann, kombiniert der Vf. extensive und intensive Darstellungsformen: Das „Problemsyndrom [soll] in einer systematisch verantworteten Verbindung von historischer, teils überblickshafter, teils analytisch-rekonstruktiver Information mit exemplarischen Fallstudien in Gestalt von dichten Interpretationen zentraler Einzeltexte genetisiert werden" (27). Durchgängig vermag O. dabei die jeweilige Auswahl der historischen Etappen sowie der zentralen Theologen und ihrer Schlüsseltexte einsichtig zu begründen.

Der erste der insgesamt vier Teile bearbeitet „Die Voraussetzungen des Filioque-Problems" (37–128), näherhin die „*strukturellen* Voraussetzungen" (30): Die Entwicklung des Trinitätsdogmas wird nachgezeichnet „unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Faktoren, denen in der F.-Kontroverse Bedeutung zuwachsen sollte, nämlich [...] der Frage nach Kriterien, Kategorien und Begriffen für die distinkte Unterscheidung der göttlichen ‚Instanzen' Vater, Sohn und Geist" (30). Ausgehend vom Neuen Testament und Origenes, dessen Synthese O. als „epochalen Sprung" herausstellt (56), werden die Konzeptionen der „eigentliche[n] ‚Sattelzeit' der Trinitätstheologie" (69) zwischen 362 und 381 n. Chr. profiliert: Die Kap. bearbeiten die Weichenstellung des Athanasius, die Beiträge der Kappadokier, die Entstehung und die pneumatologischen Aussagen des NC sowie schließlich die lateinische Trinitätstheologie von Augustinus, dem „Vater des Filioque" (200). Damit sei „das Fundament gelegt, auf dem die Filioque-Frage, ja die trinitätstheologische Diskussion überhaupt bis in die Gegenwart gründet"; alle systematischen Dimensionen lägen auf dieser geschichtlichen Stufe offen (129).

Teil II behandelt die „Entstehung und Geschichte des Filioque" (129–258): die spanischen Synoden und den Beginn der F.-Kontroverse im karolingischen Zeitalter, die F.-Kritik des Patriarchen Photios, das F. im Hochmittelalter sowohl aus der Perspektive der westlichen Scholastik (Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin) als auch aus byzantinischer Perspektive und schließlich die gescheiterte Union von Ferrara und Florenz 1438/39. Die Methodik O.s, den historischen Kontext extensiv zu schildern, zentrale Texte hingegen intensiv zu analysieren, kommt hier in ihrer Stärke zur Geltung. Signifikant unterschiedene trinitätstheologische Konzeptionen in Ost und West werden vom Vf. in ihrem Zusammenhang mit der jeweiligen theologischen Methodenlehre bis in die philologischen Feinheiten und inneren Verflechtungen nachgezeichnet und auf ihre Relevanz für west-östliche Verständigungsbemühungen hin geprüft. Mit Blick auf das Hochmittelalter sieht O. seine These der Kulmination diverser Hintergründe in der F.-Problematik in besonderer Weise bestätigt: „Die Filioque-Frage gewinnt ihre Bedeutung für die Konstituierung der orthodoxen Theologie und für die Ausdifferenzierung des west-östlichen Gegensatzes nicht unmittelbar aus sich selbst, sondern nur im Kontext (a) der theologischen Hermeneutik, (b) der theologischen Methodik, (c) der liturgischen Praxis und schließlich (d) der politischen und allgemein kulturellen Faktoren." (203) Die politischen und kirchenpolitischen Hintergründe spielen dabei „eine wichtige, nicht selten eine entscheidende Rolle", doch lasse sich die Kontroverse nicht auf diese Faktoren reduzieren (141).

Im bei Weitem umfangreichsten Teil III „Die Filioque-Frage unter den Bedingungen der Moderne" (259–553) entfaltet O. die veränderten Bedingungen der Moderne in doppelter Hinsicht: Erstens habe die konfessionelle Ausdifferenzierung eine Pluralisierung der Formen und Instanzen kirchlicher Identitätsvergewisserung sowie der Beschreibung von Bedeutung und Funktion der Bekenntnisse, Kirchenväter und ökumenischen Konzilien nach sich gezogen und dabei besonders die westlichen Konfessionen, aber auch die Orthodoxie „mindestens zu einer differenzierten Selbstverortung im Gegenüber zu dieser Pluralität" gezwungen (259). Zweitens habe die geistesgeschichtliche Wende zur Erfahrung zu einem erhöhten Plausibilisierungsdruck geführt. Vor diesem Hintergrund stellt O. „typisierend und exemplarisierend" (264) prägende Stationen des neuzeitlichen F.-Diskurses dar: Die reformatorische Sicht, die altkatholisch-orthodoxe Diskussion, die trinitätstheologische Neuorientierung in den westlichen Großkirchen (Barth, Rahner, Moltmann, Pannenberg). Für die neuere orthodoxe Theologie wählt O. exemplarisch „einige wirkungsgeschichtlich und/oder systematisch wichtige orthodoxe Stellungnahmen" (436): Chomjakov und Karsavin, die das Filioque mit „geschichts- und gegenwartsdiagnostische[r] Kulturkritik" (445) verbinden; Lossky als „zweifellos die systematisch interessanteste prinzipielle Filioque-Kritik" (447) sowie unterschiedliche Fortführungen des neopalamitischen Ansatzes (Bobrinskoy, Staniloae); als Vertreter der griechischen Theologie v. a. Nissiotis. Am Ende stehen die Analyse und Einordnung zentraler ökumenischer Memoranda (v. a. Klingenthal und die „Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen") sowie neuerer kirchlicher Stellungnahmen (der Lambeth-Konferenz 1978, des Vatikans 1995 und der VELKD 1997).

Der abschließende Teil IV „Der Hervorgang des Geistes: Theologie eines ökumenischen Problems" (555–597) „sucht in perspektivischer Verdichtung noch einmal die entscheidenden Problempunkte aufzunehmen" (34) und skizziert eine eigene Konzeption, die von östlichen wie westlichen Entwürfen zu lernen und trinitätstheologische Problemknoten zu lösen versucht, insbesondere die Fragen der Analogizität von immanenter und ökonomischer Trinität, der innergöttlichen „Seinskonstitution" und der Einheit des dreieinen Gottes. Eine kurze Schlussbemerkung zum der Arbeit zugrundeliegenden Theologieverständnis rundet das Werk inhaltlich ab. Am Ende stehen Verzeichnisse der Quellen, Stellungnahmen und Literatur sowie ein ausführliches Personenregister und ein ausgewähltes Sach- und Begriffsregister.

Es zeichnet die Arbeitsweise O.s aus, dass er durchgängig die jeweilige Darstellung einer Position mit einem Blick auf ihre Wichtigkeit und v. a. ihre Rezeption verknüpft: Wechselseitige Beeinflussungen werden dabei ebenso ersichtlich wie spezifische Akzentsetzungen, angemessene ebenso wie einseitige Interpretationen in der Wirkungsgeschichte (zur Augustinusrezeption bspw. 110, 125, 127). Dank äußerst differenzierter Analysen und Bewertungen gelingt es dem Vf., über gängige Typisierungen hinauszugehen und sich explizit von ihnen abzusetzen, so etwa von der Typologie, dass die westliche Lehre von der Einheit des Wesens ausgehe, während im Osten die Dreiheit im Vordergrund stehe (422; für weitere Differenzierungen vgl. 137; 140; 234f).

Gerade mit Blick auf die wechselseitige Wahrnehmung und Rezeption von Ost und West beweist O. viel Fingerspitzengefühl. Er ist sich bewusst, dass er bei aller ökumenischen Sensibilität aus westlicher Perspektive spricht (592) und damit auf elementaren Positionen einer der Konfliktparteien aufbaut; er benennt dieses „methodische Dilemma" bereits in der Einführung und erhebt den Anspruch, dass „ein kontrollierter Umgang damit möglich" sei (26): „Ziel ist es ja gerade, unter westlichen Bedingungen ein tragfähiges Fundament für die Beurteilung der historischen und systematischen Dimensionen zu gewinnen, und dazu gehört auch eine innerwestlichen Standards gehorchende und insofern im westlichen Diskurs verantwortbare Rekonstruktion der Genese und des Verlaufs des Konfliktes und der darin vertretenen Positionen und Optionen." (26) Für einige wenige Passagen wäre ein noch stärkerer Einbezug der östlichen Sicht wünschenswert gewesen, etwa bei dem Kap. zu Ferrara-Florenz oder bei der sehr knappen Darstellung der Palamitischen Energienlehre (17, 28, 220–226).

Insgesamt kann der ambitionierte inhaltliche Bogen des Werkes als außerordentlich gelungen gelten: O. vermag die vielen Fäden des Buches immer wieder systematisch präzise zu vernetzen, Rückbezüge herzustellen und wirkungsgeschichtliche Ausblicke zu geben. Die unauflösliche Verzahnung der F.-Frage in trinitätstheologische, ekklesiologische und bekenntnishermeneutische Kontexte wird klar ersichtlich und darin mit Bezug auf ökumenische Gespräche auch die Konsequenz, dass „im Blick auf die Filioque-Frage das reformatorisch-orthodoxe Gespräch anderen Bedingungen unterliegt als das Gespräch zwischen Rom und der Orthodoxie, obwohl dasselbe dogmatische Thema zur Debatte steht" (288), wenngleich „auch die konfessionsspezifischen [...] Entscheidungskriterien durchaus unterschiedlich auf [...] trinitätstheologische Optionen bezogen werden können" (507).

Das Ziel, nicht „nur" ‚Fachökumeniker' (und -ökumenikerinnen) als Leserschaft anzuvisieren, ist sehr hoch gesteckt. Die lateinischen, griechischen und nicht zuletzt deutschen philologischen Feinheiten erfordern großes Interesse am Detail und Durchhaltevermögen, die komplexe, dichte Darstellungsweise verlangt durchgängige Konzentration. Eine teils unnötig umständlich konstruierte, fremdwörterlastige Sprache erschwert in Teilen den Lesefluss. Die hilfreichen Einleitungen und Zusammenfassungen wären auch über Teil I hinaus wünschenswert gewesen. Das Anliegen hingegen, die Kirchen bei der Entscheidung über eine Streichung des Filioque zu unterstützen,

hat O. durch seine schlüssige Argumentation zweifelsfrei erfüllt. Es trägt sehr zur Transparenz und Überzeugungskraft des Buches bei, dass der Vf. seine eigene Position früh andeutet (vgl. 22, 34) und spätestens ab S. 106 (vgl. auch 264) explizit zu erkennen gibt: „Der Verzicht auf den Filioque-Zusatz ist *verantwortbar*, und im Zusammenhang mit dem einleuchtenden Wunsch nach einem von allen christlichen Konfessionen geteilten Glaubensbekenntnis kann dann unter bestimmten Bedingungen folgen: Ein solcher Verzicht ist *angebracht*" (508, Hervorh. i. Orig.).

Peter Gemeinhardt bearbeitet die F.-Thematik aus kirchen- und dogmengeschichtlicher Perspektive. Seine im Wintersemester 2001/2 vom Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg angenommene Diss. will „die frühmittelalterliche Epoche, in der aus der multiformen Trinitätstheologie der Alten Kirche jene beiden Stränge erwuchsen, die landläufig als ‚lateinisch' und ‚griechisch' bezeichnet werden", aus dem „diffusen Dämmerlicht" herausholen, in dem sie sowohl in ökumenischen Dokumenten als auch dogmatischen Traktaten oftmals verblieb (VIII). Beispielsweise herrsche Unklarheit darüber, in welchen Text, wann und zu welchem Zweck das F. eingefügt wurde und damit auch über die ursprüngliche Intention des oft unreflektiert als „Einfügung" bezeichneten F. (28). G., inzwischen Prof. für Kirchengeschichte in Göttingen, strebt daher an, eine bislang fehlende historische Spezialstudie vorzulegen (36). Sein Buch liefert eine detaillierte Analyse des allgemeinhistorischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen Werdens der F.-Kontroverse, und dies mit durchaus systematischer und ökumenischer Zielsetzung, nämlich um „den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Sinnhaftigkeit und Legitimität des Filioque ein historisch-kritisches Korrektiv an die Hand zu geben" (VIII): „Solange nicht die geschichtliche Dynamik der Filioque-Kontroverse *in statu nascendi* samt ihrer theologischen Binnenlogik zureichend erhellt ist, scheint es mir unmöglich, den Gegenstand ökumenischer Verständigungsversuche in hinreichender Trennschärfe zu bestimmen und damit eine präzise Zielvorstellung für einschlägige Gespräche zu formulieren." (27)

Der einleitende Teil A „Das Filioque im Spannungsfeld der gegenwärtigen Ökumene" (1–40) macht in seinem Vorgehen diese Zielsetzung der Arbeit plausibel: Nachdem der Vf. die Dokumente ökumenischer Kommissionen bzw. einzelner Kirchen aus den vergangenen zwei Jahrzehnten auf ihre jeweilige Argumentation und theologische Option hin analysiert, eingeordnet und vergleichend bewertet hat, zeigt er die offenen Fragen der Geschichte des F. auf, benennt präzise seine Arbeitshypothesen (31f) mit Blick auf den gegenwärtigen Forschungsstand aus Kirchen- und Dogmengeschichte, Mediävistik und Byzantinistik und begründet abschließend den Aufbau seiner Diss.

Teil B „Stationen der Filioque-Kontroverse im Frühmittelalter" (41–534) bildet den Kern der Arbeit. In fünf Kap.n werden hier die „‚klassischen' Stationen" der F.-Kontroverse in ihrer „inneren Dynamik und ihrer Verwobenheit untereinander" abgeschritten (38). G. skizziert zunächst die westliche Symboltradition, um so die darin liegenden „Voraussetzungen der Kontroverse" herauszuarbeiten (41–74). Im zweiten Kap. (75–164) wird die karolingische Trinitätstheologie dargestellt, die sich – bedingt durch verschiedene Faktoren wie den Adoptianismus und einen Skandal in Jerusalem – in der Auseinandersetzung deutlich positionierte, und zwar v. a. gegen den Papst, nicht so sehr gegen Byzanz. Der sachliche Gehalt des F. war Teil der fränkischen „Normaltheologie", wie G. die Haltung der Karolinger treffend charakterisiert; durch die Auseinandersetzung im Jahr 807 in Jerusalem kam die Frage nach der Wichtigkeit des Wortlauts des NC auf. Durch das vor genau 1200 Jahren verabschiedete Dekret von Aachen (decretum Aquisgranense) versuchten die Franken ihre Position in Rom darzulegen, allerdings ohne durchschlagenden Erfolg. Deutlich wird, dass hier wichtige Konfliktlinien unterschiedlicher Art zwischen den Franken und Rom verlaufen.

Das nächste Kap. (165–298) wendet sich Byzanz zu, wo Patriarch Photios (zweite Hälfte des 9. Jh.s) auf verschiedenen Feldern Konflikte mit Rom durchzustehen hatte. Von ihm wurde die Diskussion dadurch zugespitzt, dass er den Hervorgang des Geistes *allein* aus dem Vater vertrat, wodurch vermittelnde Positionen („aus dem Vater durch den Sohn") ausgeschlossen waren. G. analysiert überzeugend und detailreich die verschiedenen Schriften, die im Zusammenhang mit den beiden F.-Kontroversen in Photios' Amtszeiten entstanden sind. Das vierte Kap. (299–398) schildert die Entwicklungen von Photios bis zu den Ereignissen von 1054, denen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, weil sie reiche literarische Produktion zur F.-Frage hervorgebracht haben. Der Vf. zeigt deutlich, wie sich die unterschiedlichen theologischen Richtungen immer mehr verfestigt haben, trotz einiger Ansätze und Versuche zur Verständigung. Mit einem Blick in den lateinischen Westen geht das fünfte Kap. (399–510) vor allem auf Anselm von Canterbury ein, der in seinem Traktat *de processione Spiritus Sancti* – einer Frucht seines Auftritts auf dem Konzil von Bari 1098 – die lateinische Position sowohl in Bezug auf den Gehalt als auch hinsichtlich der Bekenntnishermeneutik gefestigt hat. Auch hier unterscheidet der Vf. genau die verschiedenen Ebenen der Argumentation Anselms und arbeitet präzise seine Trinitätstheologie in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext wie in ihrer Argumentation heraus. – Als „Ausblick" wirft das den Teil abschließende Kap. (511–534) noch einen Blick auf die theologische Situation im 12. Jh.

Schließlich bietet Teil C der Studie (536–556) eine „systematisierende Zusammenfassung" unter drei Aspekten: die politische, die rechtliche und die theologische Dimension. Dieser Teil bietet insofern die Ergebnisse der Untersuchung, als die F.-Frage eine weltgeschichtliche Entwicklung von außergewöhnlicher Tragweite an den Tag brachte, nämlich die Entstehung und Entwicklung eines westlichen Kaisertums, unter großen Spannungen zwischen dem Frankenreich und Rom und damit unter der Thematisierung des Primatsproblems. Weiterhin stellt beim F. die Frage nach der „Autorität des Textes" (541) einen wichtigen Gesichtspunkt dar: Darf man das Glaubensbekenntnis durch einen (vielleicht auch noch so richtigen) Zusatz ergänzen? Wie ist das F. in das NC gelangt, welche Bedeutung hat die lateinische Tradition des NC (G. zeigt, dass es „niemals einen allgemein im Westen akzeptierten Text *ohne* Filioque gegeben hat" [545, Hervorh. i. Orig.])? Und schließlich stellt sich die Frage nach der sachlichen Richtigkeit der Aussage; hier fasst der Vf. die Grundunterschiede zwischen beiden theologischen Traditionen knapp, aber überzeugend zusammen.

Ein ausführlicher Anhang (557–562) bietet eine Auflistung der Textzeugen des NC im Frühmittelalter sowie eine Zusammenstellung von Materialien zur Entstehung des „Normtextes" des NC, dann ein Abkürzungsverzeichnis und die Bibliographie (geordnet nach „Quellen" und „Literatur"). Daran schließen sich zahlreiche Register (599–644) an (Bibelstellen, Quellen, Namen, Orte, Synoden, moderne Autoren), die ein gut strukturiertes Arbeitsinstrument darstellen und das Buch sehr benutzerfreundlich werden lassen. Die Studie ist in sehr präziser Sprache verfasst, unter Verwendung aller einschlägigen Quellen.

G. hat somit ein überzeugendes Werk vorgelegt, das mit vielen einfachen Vorstellungen und Vorurteilen über das F. aufräumt. Die Unterscheidung zwischen der Geschichte der Einfügung, dem sachlichen Gehalt des F. und seiner Bedeutung für das westliche trinitätstheologische Denken ist von großer Bedeutung für eine nüchterne Diskussion der Frage. Nur so kann eine Rückkehr zur griechischen Fassung des NC, wie sie sachlich ja auch von der römischen „Klarstellung" vertreten wird, nicht als Eingeständnis eines über viele Jahrhunderte häretischen Bekenntnisses der westlichen Kirchen verstanden werden.

Die beiden vorliegenden Studien zeigen Wege auf, die Diskussion um das F. auf eine neue, sachliche Ebene zu stellen, ohne eben die berechtigten Besonderheiten der lateinischen Tradition zu übergehen. Man wird in den Überlegungen und ökumenischen Gesprächen über das F. an diesen Büchern nicht mehr vorbeigehen können. Tatsächlich haben sich beide Autoren in einschlägigen Debatten innerhalb ihrer Kirchen, die es in den letzten Jahren gegeben hat, engagiert. Wie bei vielen anderen Themen zeigt sich auch hier, dass es wohl immer eine geraume Zeit dauert, bis systematisch-theologische und theologiegeschichtliche Forschungsergebnisse von den Kirchen rezipiert werden. Doch haben die Autoren mit ihren Werken die Grundlage dafür gelegt, dass das F.-Problem nicht einer ökumenisch-höflichen, sondern einer sachlich begründeten Lösung zugeführt werden kann, den guten Willen aller Beteiligten vorausgesetzt.

Münster Stephanie van de Loo / Thomas Bremer

Dörr, Elfriede: **Lernort Weltgebetstag**. Zugänge zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag der Frauen. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 307 S. (Forum Systematik, 34), kt € 39,00 ISBN: 3–17–020715–8

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die Promotionsschrift von Elfriede Dörr, die sie bei Prof. Ulrich Becker geschrieben hat und die an der Phil. Fak. der Univ. Hannover als Diss. angenommen worden ist. Nach Auskunft der Vf.in handelt es sich dabei um die weltweit erste ausführliche Darstellung, welche den Weltgebetstag der Frauen aus systematischer Perspektive wissenschaftlich untersucht. Jedenfalls gibt es bislang nur wenige Forschungsarbeiten zu diesem Thema – was angesichts der Bedeutung des Weltgebetstags als größte ökumenische Laienbewegung erstaunlich ist. D. greift deshalb kaum auf Sekundärliteratur zurück und wertet stattdessen Quellen aus. Dabei handelt es sich überwiegend um schwer zugängliche graue Literatur oder um gänzlich unveröffentlichtes Material (mündliche Quellen, Korrespondenz, Dossiers in Privatbesitz, Weltgebetstagsmappen und Weltgebetstagsliturgien in engl. Sprache und Übersetzungen). Die Arbeit an diesen Quellen wurde dadurch erheblich erschwert, dass es kein Archiv für die Arbeit des Weltgebetstags gibt. Die Einrichtung eines solchen Archivs bei der Geschäftsstelle des Internationalen Weltgebetstagskomitees in New York und der öffentliche Zugang zu den Materialien der Nationalkomitees ist eine der praktischen Forderungen, die sich aus der Arbeit von D. ergeben.

In ihrer Einleitung zeichnet D. zunächst die Entstehungsgeschichte des Weltgebetstags nach. Sodann erläutert sie die Prinzipien dieser Bewegung, die unter dem Motto „informiertes Beten – betendes Handeln" steht und auf den

drei Säulen „Gebet – Information – Aktion" beruht. Sodann wird der Forschungsstand zum Thema dargelegt. Begriffliche und methodische Entscheidungen sowie der Aufbau der Arbeit werden erläutert. Der Text besteht im Wesentlichen aus zwei Teilen: Zum einen bietet er eine Analyse der Weltgebetstagsliturgien aus den Jahren 1969 bis 2006; zum anderen werden in einer ausführlichen Fallstudie die Vorbereitung, Gottesdienstordnung und Rezeption des Weltgebetstags der Frauen in Rumänien aus dem Jahr 2002 vorgestellt. Die Eingrenzung auf die Zeit von 1969 bis 2006 wird dadurch plausibel, dass im Jahr 1968 das Internationale Weltgebetstagskomitee gegründet worden ist. Im Anschluss daran erfolgte die Gründung von Nationalkomitees in den verschiedenen Ländern. 1969 wurde der erste Freitag im März als einheitliches Datum für den Weltgebetstag festgelegt. Die Weltgebetstagsbewegung erfuhr seit dieser Zeit also eine gewisse Strukturierung und Internationalisierung und gewann in ihrer heutigen Form Gestalt.

Die Auswahl des Weltgebetstags in Rumänien 2002 für die Fallstudie erklärt sich daraus, dass die Vf.in (die als Pfarrerin der Ev. Kirche in Rumänien arbeitet) dort in der Arbeitsgruppe für die Redaktion der Gebetsordnung mitgewirkt hat und somit ihre eigenen Erfahrungen und intimen Kenntnisse einbringen konnte. Um die Auswirkungen dieses Prozesses in Rumänien zu untersuchen, hat D. einen Fragebogen entwickelt, welchen sie nach Ablauf von zwei Jahren verschickt und ausgewertet hat (vgl. 235–253). Diese Form der empirischen Arbeit ist grundsätzlich zu begrüßen; es ist jedoch kritisch anzumerken, dass sie im Kontext dieser Diss. nicht genügend transparent gemacht wird und in methodischer Hinsicht nicht sorgfältig abgestützt ist. Zu schnell wird dabei zu den Ergebnissen übergegangen, ohne dass diese für die Leser/innen ausreichend nachvollziehbar sind. Es wäre beispielsweise unerlässlich gewesen, den verwendeten Fragebogen in einem Anhang zu dokumentieren.

Überhaupt liegt der Wert dieser Arbeit vorwiegend im praktischen Bereich, während sie in *systematischer* Hinsicht gewisse Schwächen aufweist. Dies zeigt sich schon an der Gesamtgliederung der Arbeit, welche nicht ganz übersichtlich ist. Auch im Text selbst kann man sich nicht immer leicht zurechtfinden; zahlreiche der Zwischen- und Unterüberschriften sind im Inhaltsverzeichnis nicht aufgeführt (z. B. für 50–61). Bisweilen hat man den Eindruck, dass das Buch eine Sammlung von Weltgebetstagsliturgien und von persönlichen Erfahrungen ist, welche materialreich und informativ zusammengestellt sind, jedoch wenig systematisch reflektiert. Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, dass bisweilen ausführlich liturgische Texte zitiert werden, ohne dass dies eindeutig als Zitat kenntlich gemacht oder durch eine Quellenangabe nachvollziehbar wird (dies gilt v. a. für die langen Passagen 179–212).

Bei der Analyse der Weltgebetstagsliturgien konzentriert sich D. auf drei Aspekte, nämlich auf die jeweilige Eröffnung und Anrufung, auf die Sprache der Einheit und auf den Schriftgebrauch. Hilfreich ist, dass sie dabei ihre Ergebnisse jeweils in einem „Ertrag" zusammenfasst (62ff, 81ff und 137ff). In der *Fallstudie* von D. wird deutlich, welche besonderen Probleme die Vorbereitung und Durchführung eines Weltgebetstags in einem überwiegend orthodox geprägten und von ethnischen Konflikten belasteten Land mit sich bringen kann. Da die orthodoxen Christen innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen beschlossen haben, sich nicht mehr an „ökumenischen Gottesdiensten" zu beteiligen, musste für den Weltgebetstag eine andere Sprachregelung gefunden werden: Das gemeinsame Gebet konnte demnach nicht als „Gottesdienst" bezeichnet werden. Auch führte die Tatsache, dass es sich hier um einen Weltgebetstag *der Frauen* handelt, zu Schwierigkeiten, da in der orthodoxen Tradition nur Männer die Liturgie leiten können. Deshalb ist die Diskussion um die Frauenordination an dieser Stelle neu aufgebrochen. Überzeugend argumentiert D., dass hierdurch das eigentliche Anliegen der Weltgebetstagsbewegung in den Hintergrund geriet, nämlich eine *Laienbewegung* auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen zu bilden. Die ethnischen Spannungen in Rumänien zwischen Rumänen, Ungarn, Deutschen, Roma, Juden und anderen Minderheiten haben sich v. a. bei der Erstellung des begleitenden Informationsmaterials bemerkbar gemacht. In der Arbeitsgruppe, welche einen Überblick zur Geschichte des Landes verfassen sollte, sind verschiedene Geschichtsbilder aufeinandergestoßen. Dies hat jedoch letztlich einen fruchtbaren Diskussionsprozess in Gang gebracht, welcher in der gemeinsamen Redaktion eines Textes mündete. Was die Durchführung des Weltgebetstags in Rumänien betraf, so war sie v. a. dadurch beeinträchtigt, dass Gottesdiensträume seitens der orthodoxen Kirche an verschiedenen Orten nicht zur Verfügung gestellt wurden. Es wird deutlich, dass ein solches Unternehmen auf die Unterstützung der örtlichen Amtsträger angewiesen ist und dass es vor allem dort gelingt, wo bereits eine gute zwischenkirchliche Zusammenarbeit besteht.

Das Gesamtergebnis ihrer Arbeit fasst D. im Schlusskapitel unter dem Titel „Ökumenische Relevanz" zusammen. Zwar ist dieser Abschnitt verhältnismäßig kurz (254–275), jedoch wird hier perspektivenreich und gut verständlich eine Reihe von praktischen Schlussfolgerungen gezogen, welche für die künftige Arbeit beim Weltgebetstag der Frauen berücksichtigt werden sollten (v. a. 270–275). Der Weltgebetstag wird hier als „Lernort" (entsprechend dem Titel des Buches) charakterisiert. Dies wird in drei verschiedenen Aspekten entfaltet: Frauen und Kirche, Laien und Kirche sowie Ökumene und Kirche. Wenn man diese Perspektive teilt und wenn man sich vergegenwärtigt, wie viel es in allen drei Bereichen für die Kirchen tatsächlich noch zu *lernen* gibt, so wird verständlich, warum die Weltgebetstagsbewegung bis heute ein marginalisiertes Dasein führt. Zugleich wird deutlich, wie wichtig das weitere Engagement für den Weltgebetstag der Frauen ist. Und dennoch: „Dadurch, dass die Frauen im Weltgebetstag einen Gottesdienst feiern, in dem die Kategorie des Geschlechts geradezu das Hauptcharakteristikum ist, untermauern sie jedoch eine geschlechtsgebundene Weise, Gottesdienst zu feiern. Sie machen sie sichtbar und festigen sie gleichzeitig. In dieser bruchstückhaften gottesdienstlichen Realität weist der Weltgebetstag über sich selbst hinaus. Denn eine solche Gottesdienstpraxis kann nur eine vorläufige sein, die die Vorstellung eines integrativen Gottesdienstes wach hält, eines Gottesdienstes *beyond gender*." (275)

Münster Jutta Koslowski

Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph Auffahrt / Hans G. Kippenberg / Axel Michaels. – Stuttgart: Alfred Kröner 2006. (XVIII) 589 S., geb. € 49,80 ISBN: 3–520–14001–2

Die Hg. stecken sich das Ziel, nach zwei Generationen das neue Wörterbuch der Religionen an die Stelle von Kröners Taschenausgabe Bd 125 treten zu lassen, die 1952 von Alfred Bertholet herausgegeben und 1962 in 2. Aufl. von Kurt Goldammer durchgesehen und ergänzt worden war. Als erste Begründung für „ein grundsätzlich neues Lexikon" nennt das Vorwort: „Mit der kulturwissenschaftlichen Neuorientierung stellt sich der Religionswissenschaft die Aufgabe, ihre Grundbegriffe zu prüfen, deren Geschichte und implizit christlich wertende oder religionskritisch polemisierende Bedeutungskompetenzen zu klären und auf diese Weise eine beschreibende Wissenschaftssprache freizulegen".

Bei Stichworten zum Christentum sind (in alphabetischer Folge) weggefallen gegenüber der von Kurt Goldammer hgg. 2. Aufl. von 1962:

A und O, Abaton, Abaelard, Abba, Abbate/Abbé, Abercius-Inschrift, Abessinien usw. Nun gibt es sicher gute neue Lexika speziell zu christlichen Begriffen. Aber zu „Abendmahl" (ein Art. von einer Seite in der 2. Aufl.) findet man in der 3. Aufl.: „protestant. Begriff für das zentrale christl. Ritual in der → Messe, die → Eucharistie, → Opfer". Der Art. „Messe" erläutert: „Während Luther (1483–1546) mit der dt. M. die Tradition weiterführte, verwarf der reformierte Protestantismus (Zwingli, 1484–1531; Calvin, 1509–64) die M. zugunsten des reinen Predigtgottesdienstes […]". Bei weniger Sachkundigen erweckt das den Eindruck, dass das Abendmahl bei den Reformierten abgeschafft sei. So bleibt die differenzierte Darstellung bei Goldammer unverzichtbar. Ebenso für das Verhältnis zum Begriff „Opfer", wobei der Verweis statt zu „Abendmahl" zum Opfercharakter der „Eucharistie" in der „Messe" gehört – wo beide Male „Opfer" weder im Text noch als Verweis begegnet. Alle drei Art. sind von Christoph Auffahrt verfasst, der umfangreichere Art. „Opfer" von Axel Michaels. Dort liest man zur Thematik im Abschnitt „III. Kritik und Ende des blutigen O.'s": „Im Christentum ist mit der Selbstopferung Gottes in Jesus Christus das eucharistische O. an die Stelle eines ausgeprägten O.-Kultes getreten (Abendmahl → Eucharistie, Sühnetod)." Das ist korrekt, aber auch keine Beschreibung dessen, wie sich nach geschichtlichen Diskussionen protestantisches Abendmahl darstellt.

Beide Vf. sind Hg. der 3. Aufl. und haben – anders als Hans G. Kippenberg als dritter im Hg.-Team – relativ viele Art. des Wörterbuchs verfasst. Deshalb sollen hier Charakteristika ihrer neuen Art. zu einigen der nächsten Stichworte aufgeführt werden, um die Art dieser 3. Aufl. zu erläutern:

Bei Auffahrts Erweiterungen der Art. „Amerika" und „Amischen/amish-people" gegenüber der 2. Aufl. fällt die neue Perspektive der Globalisierung auf. Die gegenüber der 2. Aufl. neuen Interessen zeigen sich auch in seinen Artikeln zu den soziologischen Stichworten „Anarchie" sowie „Anomie" und dem umfangreichen Art. „Antike" neben seinen wenigen Zeilen zu „Griechische Religion". Dort heißt es gegenüber dem längeren Art. in der 2. Aufl.: „[…] nur als die Vielzahl von Polisreligionen, die auf dem Markt der gesamtgriechischen Feste ihrer Zusammengehörigkeit und Differenz gewahr werden. Wesentliche Modelle wie das der Seele sind für die europ. Religionsgeschichte durch das Christentum tradiert worden". Das Interesse am Stichwort „Antike" liegt nach Ausweis der Artikelgliederung bei der Begriffsdefinition „Antike Religionen", Umfang und Abgrenzungen von A., der Gegenüberstellung von griech. Religionen und röm. Religion, schließlich der Universalisierung in Hellenismus und Reichsreligion. Wo das neue Interesse liegt, zeigen auch die neue Bearbeitung des Stichworts Apokalyptik der 2. Aufl. unter dem neuen Stichwort Apokalypse und die neue Füllung des Stichworts Apokalyptik, unter dem Auffarth schreibt: „[…] Im Unterschied zur literar. Form […] Apokalypse […] betont der Begriff A. mehr die soziale Bewegung […]".

Michaels steuert viele neue Stichworte aus dem Bereich der indischen Traditionen bei. Mir hätte bei vielen auch ein Verweis genügt. Das gilt entsprechend von den vielen – gleichfalls interessanten – Artikeln von Manfred

Hutter (Nah- und Mittelost), Reinhard Schulze (Islam) und Kocku von Stuckrad (Judentum). Doch steht wohl hinter der Ausführlichkeit das berechtigte Anliegen, das im Vorwort auf S. VII benannt wird: „Die moderne Religionswissenschaft erhebt wie die moderne Ethnologie den Anspruch, sich mit anderen Kulturen und ihren Religionen auf Augenhöhe zu befassen und auseinanderzusetzen." Charakteristisch erscheint mir sonst, was gegenüber der 2. Aufl. aus diesem Themenbereich wegfällt und was in übergreifenden Artikeln von ihm thematisiert wird:

Zu „Aberglaube" heißt es in 2. Aufl. noch: „Die Grenzen zwischen Glauben und A. sind fließend, aber bestehen". Bei Michaels macht die Hälfte des Art. der Satz aus: „Umstrittener, (vor-)urteilsbeladener Begriff, der (ähnlich wie → Magie) nicht sinnvoll von → Glaube unterschieden werden kann". Als gegenüber der 2. Aufl. neue Art. von Michaels folgen zum Buddhismus: Abhidhamma – Pitaka; Abisheka, Achtgliedriger Weg, Ādibuddha (zuvor nur Verweis), Ajanta, Akshobhya, Amitābha, Amoghasiddhi, Ānanda, Anātman/anattā, Anguttara-Nikāya. Zu Indien folgen: Adhvargū (zuvor nur Verweis), Aghorī, Agnichayanā, Agra, Ānanda.

Weggefallen ist Akbar, zu dem es in der 2. Aufl. heißt: „(d. h.) der Große, 1542–1605, einer der größten Herrscher Indiens, der es verstand, einen Ausgleich zwischen Hindus und Muhammedanern herbeizuführen u. bestrebt war, die verschiedenen religiösen Bekenntnisse zu einer Einheit zusammenzuschließen. Diese Toleranzideen gerieten nach seinem Tod in Vergessenheit". In der 3. Aufl. findet sich auch in Michaels langem Art. „Hinduismus" nichts zu Akbar, vielmehr nur: „Der Islam brachte Zerstörung von Hindu-Tempeln, Zwangsverheiratungen und Verfolgungen, aber auch neue Formen von Religion mit sich: [...] den synkretist. → Sikhismus". Auch unter den Stichworten „Islam" oder „Toleranz" gibt es nichts dazu, Stichworte „Indien" oder – wofür man schon Vorkenntnisse brauchte – „Moghulreich" gibt es nicht.

Bei allgemeineren Art.n empfinde ich eine betonte Thematisierung religiöser Absonderlichkeiten. So erweitert Michaels den Verweis „Anachorese" zu einem Kurzartikel, schreibt zum neuen Stichwort „Anthropophagie" und dazwischen eine Neubearbeitung des Art.s „Angst", die das Distanzieren von Religion zuspitzt: bis zur Unterschlagung des am Numinosen auch „Faszinierenden" bzw. des bei religiöser Ehrfurcht zum „Fürchten" hinzutretenden „Liebens" (davon schreibt R. Otto als „Kontrast-Harmonie" in seinem Buch „Das Heilige" im sechsten Kap.): „[...] Der lat. Begriff religio bedeutet ‚Scheu' oder ‚Angst' vor Gott bzw. den Göttern. So hat R. → Otto eine eigentümliche ‚Kontrast-Harmonie' zwischen Schaudern und Grauen beschrieben, die den Menschen gegenüber dem → Numinosen befallen [...] (‚Fürchte den Herrn!')". Weggefallen ist Goldammers Bestimmung der Angst als eine religiös „aus dem Distanzbedürfnis [...] resultierende elementare Verhaltensweise [...], deren große theologische und philosophische Bedeutung von → Kierkegaard erkannt, vom → Existentialismus und von der → dialektischen Theologie verwertet wurde."

Freiheit von Vorannahmen und wertender Darstellung bleibt unerreichtes Ideal. Die Religionswissenschaft bei Goldammer war nicht weniger um Neutralität bemüht als die der neuen Hg. Nur die Grundhaltung ist eine andere, vorgeprägt und in ihrer Art je ergänzungsbedürftig sind beide Auflagen. Als ein selber positiv und kritisch protestantisch vorgeprägter und um wechselseitige Infragestellung von Innen- und Außensicht bemühter Vertreter dialogischer Religionswissenschaft werde ich beide Auflagen nebeneinander konsultieren.

Marburg Christoph Elsas

Michael, Robert: **A History of Catholic Antisemitism**. The Dark Side of the Church. – New York: Palgrave Macmillan 2008. 282 S., geb. $ 84.95 ISBN: 978–0–230–60388–2

Das vorliegende Buch nimmt seinen Titel sehr ernst: Es beschäftigt sich, wenn es um Katholiken und Juden geht, ausschließlich mit der dunklen Seite dieser Geschichte. Positive Aspekte des Zusammenlebens etwa im Mittelalter oder der Frühen Neuzeit werden entweder gar nicht beachtet oder gleichsam mit einer Handbewegung weggewischt. Das Buch ist eine *tour de force* von der Antike bis zur gegenwärtigen Zeit. Dabei geht es dem Autor nicht so sehr um historische Analysen, theologische Untersuchungen oder hermeneutische Klärungen, etwa die Unterscheidung zwischen Realität und Text, sondern ihm ist daran gelegen, das von ihm katholischer Antisemitismus genannte und seiner Meinung nach ubiquitäre Phänomen lückenlos darzustellen. Nun wird man kaum bestreiten können, dass es Material genug gibt, um eine solche Geschichte zu schreiben, gleichwohl aber erweckt das vorliegende Buch den Eindruck, dass es wesentliches – und man möchte fast sagen einziges – Kennzeichen des Katholizismus ist, antisemitisch zu sein. Antisemitische Äußerungen sind hinreichender Ausweis der Katholizität, denn anders ist es wohl nicht zu erklären, dass Voltaire (121–123), Charles Fourrier (127) und Martin Luther (102: *„the former Augustinian priest"*) als Zeugen der Katholischen Kirche genannt werden. Ansonsten müsste man folgern, der Autor sei der Meinung, dass die Katholische Kirche die einzig wahre christliche Kirche ist.

Da Robert Michael auch daran gelegen ist, die literarischen Invektiven gegen die Juden als folgenreich für die Wirklichkeit zu belegen, greift er bisweilen zu recht mutigen Konstruktionen geschichtlicher Ereignisse, die eher auf Glaubhaftigkeit zielen denn auf argumentative Gewichtigkeit. Statt Zusammenhänge und Wirkungen überzeugend darzulegen, setzt er auf Überredung:

„Chrysostomos contributed a profound sense of rage to the anti-Jewish polemic that resulted in violence against the Jews and their communities. Even though his diatribes against the Jews of Antioch seemed to have had no immediate effect, there were riots twenty-eight years later against the synagogues there. Can there be any doubt that his verbal and written assaults on the Jews helped form the attitudes of many Catholics toward their Jewish neighbours?" (31)

Ähnliche Vermutungen finden sich durchgehend in der Beschreibung aller historischen Epochen. Zweifelsohne ist die Rezeptionsgeschichte überaus schwierig und kompliziert zu rekonstruieren. Soll sie aber nicht völlig im Bereich der Vermutung bleiben, muss sie ihre Thesen zumindest historisch wahrscheinlich machen können. Dieser Aufgabe stellt sich der Vf. an keiner Stelle des Buches.

In zehn Kap.n vom Neuen Testament bis zum gegenwärtigen Papsttum schreitet er das Feld des katholischen Antisemitismus ab (Pagans and early Catholics; Value inversion and vilification; Roman law; Medieval deterioration; Crusades and defamations; Papal policy). Die Kap. 7–9 sind geographisch orientiert und behandeln Deutschland und Österreich-Ungarn, Frankreich und Polen – die Länder, in denen er den katholischen Antisemitismus am deutlichsten ausgedrückt sieht. In Kap. 10 „Modern Papal Policy" wundert man sich bei der ganzen Anlage des Buches zwar nicht darüber, dass wohl das Verbot der *Amici Israel* erwähnt wird, nicht jedoch die darin enthaltene Verurteilung des Antisemitismus; aber bemerkenswert ist es, dass der Vf. die Haltung Pius XII. sehr kritisch sieht, sich aber dennoch um ein Verstehen müht.

Der Epilog des Buches, „Catholic Racism", konstruiert einen von der Spätantike bis heute reichenden katholischen Rassismus aus literarischen Befunden, die eine Aversion gegen Katholiken, die vormals Juden waren, zeigen. Eingedenk der zahlreichen Untersuchungen zu Rassismus, Antisemitismus und Vorurteilen kann man sich angesichts der Schlichtheit der Argumentation jeder Kritik enthalten, es sei denn, man wollte die Frage aufwerfen, ob es nicht auch eine Form von antikatholischem Rassismus ist, wenn man Katholiken gleichsam als genetischen Defekt unterstellt, Antisemiten sein zu müssen.

Das Buch hat einen umfangreichen Anmerkungsapparat und einen schmalen Index, leider aber keine Bibliographie. Die Quellen werden zumeist aus der Sekundärliteratur übernommen; Stichproben ergaben des Öfteren Fehlzitationen. Aber unter Umständen ist es auch falsch, an solche Bücher einen hohen wissenschaftlichen Maßstab anzulegen. Sie dokumentieren eine in das kollektive Gedächtnis eingeschriebene Verletzung, die auch nicht im jüdisch-christlichen Dialog vergessen werden darf, sondern vielmehr für die gegenwärtige Redeweise sensibilisieren sollte. Den berühmten Schlussstrich wollen immer nur die Täter und ihre Nachkommen ziehen.

Berlin Rainer Kampling

Ethik / Sozialwissenschaften

Ernst, Stephan: **Grundfragen theologischer Ethik**. Eine Einführung. – München: Kösel 2009. 384 S., € 19,95 ISBN: 978–3–466–36809–9

In den letzten Jahren sind mehrere Bücher im deutschsprachigen Raum verfasst worden, die sich als Einführung in die bzw. Grundlegung der theologischen Ethik verstehen: Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg 2007; Ders., Theologie der Freiheit. Freiburg 2007; Josef Römelt, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd 1 Grundlagen. Freiburg 2008; Gerhard Marschütz, Theologisch-ethisch nachdenken. Bd 1 Grundlagen. Würzburg 2009. Dazu zählt auch das Werk des Würzburger Moraltheologen Stephan Ernst. Im Rahmen einer Besprechung kann natürlich kein Vergleich der verschiedenen Ansätze durchgeführt werden, aber anhand von zwei Personen kann doch ein Unterschied von Ernst zu den anderen drei Autoren aufgewiesen werden, auch wenn deren Veröffentlichungen unterschiedlich aufgebaut und strukturiert sind. E. hebt im Vorwort Peter Knauer, den langjährigen Fundamentaltheologen in Frankfurt / St. Georgen, hervor, dessen „inspirierender Theologie und Ethik" er viel verdankt. Darüber hinaus ist aber auch die Tübinger Prägung bei E. unverkennbar. So sehr auf Auer, Böckle,

Schüller u. a. bei allen vier genannten Autoren – wenn auch in unterschiedlicher Form – Bezug genommen wird, so wird Knauer nur bei E. aufgenommen. Umgekehrt ist es mit Klaus Demmer, viele Jahre Moraltheologe an der Päpstlichen Univ. Gregoriana, dessen Werke bei Marschütz, Römelt und Schockenhoff präsent sind, der von E. bis auf eine Nennung im Literaturverzeichnis nicht berücksichtigt wird. Dies hat, wie wir noch sehen werden, Konsequenzen für die Durchführung der theologischen Ethik.

In der Einleitung (9–28) stellt E. „Aufgabe und Vorgehen der theologischen Fundamentalethik" dar. Dabei liegt der Ausgangspunkt zunächst bei der Ethik, deren Aufgabe darin besteht, „die tatsächlich bereits vorhandenen moralischen Überzeugungen und Handlungsnormen sowie ihre Begründungen systematisch zu erheben und die Begründungen methodisch auf ihre Stichhaltigkeit und Tragfähigkeit hin zu überprüfen" (12). Dieser normative Charakter kommt auch bei der Bedeutung des Glaubens für das ethische Handeln und damit der zentralen Aufgabe der theologischen Fundamentalethik zum Ausdruck: „In der Reflexion über das rechte Verständnis von Offenbarung und Glaube, über das angemessene Begründungsverfahren moralischer Normen sowie über die Grundlagen des menschlichen Handelns muss sie klären, worin genau die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln besteht." (17/18) Ausgehend von der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" geht es nicht darum, „dem Menschen konkrete einzelne Handlungsnormen mitzuteilen, die er allein aus sich heraus prinzipiell nicht erkennen und begründen könnte, die er vielmehr befolgen soll, weil Gott sie geboten und in Kraft gesetzt hat. Die Erkenntnis und Begründung ethischer Normen ist vielmehr *allein Sache der menschlichen Vernunft und der Erfahrung* mit der Wirklichkeit der Welt." (22) Die Offenbarung eröffnet dem Menschen einen Weg, wie er den ethischen Anspruch erfüllen kann. Dabei grenzt sich der Vf. von einem Verständnis ab, das darauf abzielt, die Vernunft autonom zu gebrauchen. Es geht vielmehr darum, sich der Autonomie der Vernunft zu vergewissern und diese nicht willkürlich für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. „Die Hilfe des Glaubens für die Vernunft besteht [...] darin, eine Gewissheit zu schenken, aufgrund derer man bereit wird, sich der Wirklichkeit der Welt und dem Anspruch der Vernunft zu stellen." (24) Die Zuordnung von Glaube und Vernunft ist „– entsprechend dem christologischen Prinzip – *nicht getrennt*, wohl aber auseinander gehalten und *nicht vermischt*, sondern in eine sachgemäße Beziehung gesetzt. In diesem Sinne kann der Entwurf der vorliegenden Fundamentalethik als Grundlegung einer *christlichen*, an Jesus Christus orientierten und *ihm entsprechend strukturierten* Ethik verstanden werden." (25)

Die Fundamentalethik ist in zwei Hauptteile gegliedert: I. Wie sich ethisch gutes und schlechtes Handeln erkennen lässt (29–230) mit sechs Kap.n, die sich jeweils als Orientierung verstehen am Willen Gottes (31–50), an der Heiligen Schrift (51–97), am eigenen Gewissen (98–132), am natürlichen Sittengesetz (133–164), an der autonomen Vernunft (165–196) und an der Verhältnismäßigkeit der Mittel (197–239); II. Wie sich ethisch gutes Handeln wollen lässt mit weiteren vier Kap.n: Bestreitung der Freiheit – Der Einwand des Determinismus (234–262), Unterdrückung der Freiheit – Die Macht von Schuld und Sünde (263–301), Befreiung der Freiheit – Die Bedeutung des Glaubens für das Handeln (302–332) und Vermittlung der Freiheit – Aspekte christlicher Spiritualität (333–362). Ein Anhang mit Auswahl weiterführender Literatur, Sach- und Namensregister sowie einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis (362–384) beschließen den Bd.

Die Themen, die hier behandelt werden, umfassen das Spektrum der heute in der Fundamentalmoral bzw. in den Grundlegungen der theologischen Ethik zu behandelnden Fragestellungen. Dabei ist die Argumentationslinie deutlich, die Glauben und Vernunft nicht trennt, aber doch unterscheidet. So skizziert der Vf. das Verhältnis von Glaube und Vernunft z. B. bei der Interpretation des Dekalogs: „Die Verbote wurden also bereits in sich, aufgrund eigener Einsicht und Erfahrung, als sinnvoll und günstig erkannt, bevor sie in den Zusammenhang des Dekalogs aufgenommen wurden. Um sie als verbindlich zu erkennen, bedurfte es keiner göttlichen Offenbarung und Anordnung." (68) Oder im Blick auf die Haustafeln in den Paulusbriefen: „Das entscheidend und unterscheidend Christliche an diesen Texten besteht also nicht darin, dass hier Normen und Werte zur Sprache kämen, die nur im Glauben einsehbar sind. Es besteht vielmehr darin, dass diese Texte in den Zusammenhang des Evangeliums von Jesus Christus gestellt werden." (91)

Aufgrund seiner bisherigen Studien hat E. profunde Kenntnisse der Theologie des Mittelalters, die für das Verständnis des Gewissens und des Naturrechts notwendig sind. Dabei sind ihm neuere Denkansätze im philosophischen Bereich vertraut, angefangen von Kant über Habermas zu Hoerster u. a., wie im Kap. „Orientierung an der autonomen Vernunft" deutlich wird. Diese Verbindung von klassischer Theologie und Philosophie mit gegenwärtigen Herausforderungen kommt überzeugend bei der Diskussion um das Freiheitsverständnis und den Anfragen der Hirnforschung zum Tragen. Mit der Kritik lehramtlicher Dokumente gegenüber neueren Entwürfen in der Moraltheologie bzw. theologischer Ethik setzt sich der Vf. detailliert auseinander (vgl. die zentralen Kritikpunkte der Enzyklika ‚Veritatis splendor' [198–202]). Dies hängt eng mit der Normbegründung zusammen, die E. im Kap. „Orientierung an der Verhältnismäßigkeit der Mittel" gibt.

Während es im ersten Teil also um die Fragen ging, „welche Handlungen ethisch gut und richtig und welche Handlungen schlecht und unverantwortlich sind" (231), geht es im zweiten Teil um die Frage: „Wie kann man das, was man mit Hilfe der Vernunft als das ethisch Richtige und Verantwortliche erkannt hat, auch tatsächlich wollen und in seinem Handeln verwirklichen?" (233) Hier kommt der Vf. nach dem Kap. über Schuld und Sünde auf die Tugendlehre zu sprechen. Diese wird in den größeren Rahmen der Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln eingebettet. Bei aller Wichtigkeit der Tugendethik wird ihr Angewiesensein auf die normative Ethik betont. Der Mensch ist aufgrund der Rechtfertigung – hier setzt sich der Vf. mit den reformatorischen Anfragen zum Tugendbegriff auseinander – zum Guten befähigt. „Es geht um eine reale Befreiung seiner Freiheit zum Tun des Guten, zu wahrer Selbstlosigkeit und Nächstenliebe." (326) Das Buch schließt mit Hinweisen zur christlichen Spiritualität und Mystik.

Dass sich die Ethik von E. v. a. als normative Ethik versteht, wird besonders in seinem „weiterführende(n) Ansatz der Normbegründung", und hier ist Peter Knauer leitend, sichtbar. Hier wird auf die Notwendigkeit der Abwägung zwischen Gütern und Übeln hingewiesen mit dem Ergebnis, „dass eine Handlung dann im ethischen Sinne gut ist, wenn das in ihr angestrebte Gut, das auch die Handlung selbst begründet, die durch die Handlung ebenfalls mitverursachten Übel und Schäden rechtfertigen kann" (206). Zu rechtfertigen ist eine Handlung mit ihren Übeln dann, wenn sie sich auf einen entsprechenden Grund beziehen kann. Das Kriterium des entsprechenden Grundes wird unter zweifacher Hinsicht näher entfaltet: der „Nicht-Kontraproduktivität der Handlung" und der „universale(n) Perspektive: Auf die Dauer und im Ganzen" (212–214) mit dem Ergebnis: „Eine Handlung ist dann unverantwortlich, wenn sie das in ihr erstrebte, universal formulierte Gut auf Dauer schädigt oder zerstört. Sie widerspricht dann ihrem eigenen Grund. Eine Handlung ist dagegen verantwortlich, wenn sie das jeweilige universal formulierte Gut langfristig erhält und fördert." (215)

Die Notwendigkeit der normativen Ethik unterstreicht der Vf. durch gut gewählte Beispiele, die durchweg ethische Dilemmasituationen zum Ausdruck bringen.

Weniger ausgeprägt ist bei E. die andere Seite der theologischen Ethik, die stärker von der Perspektive des Glaubens und dem Gottesbezug ausgeht, ein Anliegen, dem Klaus Demmer besonders verpflichtet ist (vgl. zuletzt: Gott denken – sittlich handeln. Fährten ethischer Theologie, Freiburg 2008, 11–102). Oder um es mit einem Zitat von Eberhard Schockenhoff zu formulieren: „Theologische Ethik ist nicht nur eine Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums, sondern zugleich die hermeneutische Selbstverständigung des christlichen Glaubens mit dem Ziel, seine eigenen Konsequenzen für die menschliche Lebensführung und das menschliche Handeln hervortreten zu lassen." (Grundlegung der Ethik, 20) Aus dem Glauben selbst ergibt sich ein Anspruch, der sich nicht nur im normativen Bereich bewegt, sondern z. B. nach einer dem Christen angemessenen Lebensform fragt. Dies hat Folgen für die Ausprägung von Haltungen (Tugenden), um in dieser Lebensform auf Dauer bestehen zu können. Es ist nicht so, dass dieser Gesichtspunkt überhaupt nicht zur Sprache käme, so z. B. im Zusammenhang mit dem „Gottesbezug als Befähigung zu wahrhaft gutem Handeln" (314–324). Aber hier geht es mehr um die Interpretation der klassischen Tugendlehre als darum, welches Ethos sich heute für den Christen aus dem biblischen Fundament (Nachfolge) und den Ansätzen der Tugendethik ergibt. Hier wäre auch der Ort, um auf die Existentialethik näher einzugehen. Ethische Aspekte der Gottesbeziehung werden im Zusammenhang der christlichen Spiritualität angesprochen – Gebet, geistliche Übungen (mit Bezug auf Ignatius von Loyola) und Feier der Eucharistie. Das ist schon deshalb hervorzuheben, weil diese Gesichtspunkte keineswegs selbstverständlich in den Grundlegungswerken der Moraltheologie sind, aber doch häufiger anzutreffen, als der Vf. zu erkennen gibt. Und so richtig es ist, dass die Eucharistiefeier auf das mitmenschliche Tun verwiesen ist, ganz im Sinne des Lebens Jesu, seiner Verkündigung, seines Todes und seiner Auferstehung, so sehr ist aber auch die Gegenbewegung wichtig. Die, die das Herrenmahl feiern, sind auch auf dem Weg mit Christus zum Vater, loben und verherrlichen ihn, wie es in der Doxologie am Ende des Hochgebets zum Ausdruck kommt.

Die normethische Konzentration bringt es mit sich, dass das zwischenmenschliche Handeln im Vordergrund steht. Normen müssen vernünftig begründet werden. E. geht wohl fundiert von einem starken Vernunft- und damit Subjektverständnis aus, ohne den Aspekt der Sünde bzw. der Erbsünde zu vernachlässigen. Gegenüber diesem starken Vernunftverständnis scheint mir das Glaubensverständnis nicht ganz so ausgeprägt. Dies gilt für die aus dem Glauben sich ergebenden Konsequenzen für die eigene Lebensführung. Es zeigt sich auch, was natürlich nicht falsch ist, wenn der Vf. festhält: „Das bedeutet, dass uns im Glauben die Angst nicht mehr so sehr beherrscht und lähmt, dass wir nicht mehr frei sind zu tun, was wir eigentlich als human und ethisch richtig und gut ansehen. Im Glauben ist das Grundproblem des Menschen gelöst, das ihn daran hindert, sich dem Anspruch der Vernunft zu stellen, und das ihn dazu bringt, andere nach Willkür zu behandeln." (310) Ist dies *das* Grundproblem des Menschen, das durch den Glauben gelöst ist?

Diese Hinweise sollen den positiven Ertrag des Buches nicht beeinträchtigen. Stephan Ernst hat eine verlässliche und solide Einführung in die theologische Ethik verfasst.

Dazu tragen auch bei: die verständliche Sprache, die didaktische Aufbereitung (mit zusammenfassenden Thesen am Ende jedes Kap.s) und die lesefreundliche drucktechnische Gestaltung.

Regensburg Herbert Schlögel

Römelt, Josef: **Christliche Ethik in moderner Gesellschaft**. 1 Grundlagen. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 248 S. (Grundlagen Theologie), kt € 14,95 ISBN: 978–3–451–29895–0

Im ersten Bd der auf zwei Bde konzipierten „Christliche[n] Ethik in moderner Gesellschaft" behandelt Josef Römelt die Grundlagen christlicher Ethik in sechs Kap.n, denen ein Vorwort und eine Einleitung vorangehen. Im Anhang findet sich neben dem Literaturverzeichnis und dem Register noch der Entwurf einer Aufteilung des Stoffes für die modularisierten Studiengänge.

Im ersten Kap. skizziert der Autor kurz die Entwicklung der Moraltheologie im vergangenen Jh. und sieht in der Tatsache, dass „an die Stelle der Natur die Kategorie der Person" (19) rückt, den „entscheidenden Schlussimpuls" (18), den das II. Vatikanische Konzil gesetzt hat. Diesen Impuls macht sich der Vf. zu eigen und tritt damit in die Linie seines Ordensbruders und bedeutenden Moraltheologen der zweiten Hälfte des vorigen Jh.s, Bernhard Häring.

Person meint den Menschen in seiner Freiheit und Autonomie, die R. wegen ihrer Begrenztheit öfter als „unfreie Freiheit" bezeichnet (vgl. 111, 189, 199), aber auch in seiner „Verwiesenheit auf Gott, auf die natürlichen Fundamente des freiheitlichen Lebens und auf die soziale Bindung" (23). In der Betonung der Freiheit greift er das Anliegen auf, das die Mitte der neuzeitlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung kennzeichnet (Freiheit, Emanzipation, Autonomie). Er sieht die Person aber nicht idealistisch, sondern realistisch, d.h. eingebunden in die natürlichen und sozialen Bedingungen des Lebens und verwiesen auf den Grund allen Lebens.

Das zweite Kap. ist überschrieben: „Auf der Suche nach einer Antwort auf die moralischen Herausforderungen der Gegenwart – Ansätze der nichtchristlichen Ethik" (26). Die moderne Freiheitsgeschichte, die mit großem Pathos begonnen hat, sieht sich manchen Infragestellungen gegenüber. „Viele sprechen von der ‚de-zentrierten Subjektivität', der Ausgeliefertheit des Menschen an die anonymen Mächte des Unbewussten, aber auch an die unpersönlichen Strukturen von Technik, Medien und globaler Wirtschaft." (41) Es stellen sich die Fragen: „Hat der Mensch überhaupt die Möglichkeit, die ökologischen und sozialen Spannungen der ins Globale gesteigerten Zwänge heutiger Welt zu meistern? Ist nicht der ökologische, technische und soziale Holocaust der Erde schon vorgezeichnet, durch keine noch so große moralische und politische Anstrengung mehr zu verhindern?" (41f)

Auf diesem Hintergrund skizziert er die Bedeutung der christlichen Offenbarung für die Ethik: Sie gibt Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens. Es ist die „Sinnquelle, die die Theologie der heutigen Zeit zur Bewältigung ihrer Probleme anbietet" (45). In der Beantwortung der Sinnfrage sieht er eine Voraussetzung für die „Bewältigung der ethischen Detailfragen" und für die Suche „nach der verantwortlichen Gestaltung des modernen Lebens" (45). Vertrauen in die Freiheit und in das Leben sind das große Geschenk der biblischen Offenbarung. Dieses Vertrauen hat seine Wurzeln in der Treue Gottes, die sich in endgültiger und unüberbietbarer Weise in Jesus Christus gezeigt hat. In der Offenbarung Gottes liegt aber auch eine Herausforderung im Blick auf den Umgang mit der Natur und auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens.

Davon handelt das dritte Kap., das die grundlegenden Akzente der Ethik des Alten und Neuen Testamentes darlegt.

Im vierten Kap. spricht R. von der Würde des Gewissens – und erinnert damit in der Überschrift schon an eine Aussage des II. Vatikanischen Konzils. Hier kommt das zentrale Anliegen des Autors wieder deutlich zur Sprache. In der Auseinandersetzung mit Theorien, die das Gewissen in seiner Bedeutung sehr gering einschätzen (als „Über-Ich", 77, oder als „Instrument funktioneller defensiver Sicherung von Individualität", 91), und im Rückblick auf die geschichtliche, besonders die theologiegeschichtliche Bedeutung des Gewissens auf dem Hintergrund der biblischen Aussagen sieht er das Gewissen im Zusammenhang mit der „moralischen Identität des Menschen" (76). Weil der Mensch im Gewissen „nicht nur (sich) selbst begegnet" (94), sondern „in seinem Gewissen vor Gott steht" (110), scheint in ihm „die tiefste Unzerstörbarkeit der menschlichen Würde auf" (110). „Die bleibende Freude am Gewissen hat etwas mit dem Glauben an den Menschen selbst zu tun, an die Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung und ihre Zukunft. Es geht um den Glauben an die Chancen des Menschen zu einer personalen Reife – zur persönlichen Mündigkeit und zur zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeitsgestaltung, zum sachgerechten Ausgleich mit den natürlichen Abhängigkeiten und der Welt der Natur, mitten in aller Bedingtheit und Begrenztheit seines Lebens." (112)

Das fünfte Kap. thematisiert die Frage der Normen und spricht von der Aufgabe, in einer komplizierter gewordenen Welt die moralischen Normen zu formulieren bzw. „den ethischen Anspruch in Worte (zu) fassen" (113). Er erwähnt die Skepsis, überhaupt allgemeine Normen formulieren zu können – hier hätte man auch auf die Situationsethik verweisen können –, und die Versuche, an der Menschennatur Maß zu nehmen (Naturrecht), und kommt dann auf die Auseinandersetzung zwischen Vertretern einer autonomen Moral im christlichen Kontext und den Vertretern einer Glaubensethik zu sprechen. Er lehnt den Ruf, zum Naturrecht zurückzukehren, der da und dort wieder ertönt, ab. Dadurch „würde gerade die theologische Wende der Moraltheologie, die sie auch zum profilstarken Gesprächspartner in der modernen Welt macht" (156), wieder aufgegeben und verloren. Er erwähnt positiv die Existentialethik und fordert einen „prophetischen" Beitrag (165) des Lehramtes der Kirche wie der Kirche überhaupt. Allerdings bemängelt er, „dass die Kirche das sich wandelnde ethische Bewusstsein menschlicher Entwicklung als verbindlichen *locus theologicus* ihres eigenen Verständnisses der Führung des Menschen durch Gottes Geist" (167) nicht so versteht. Glaube setzt „den Mut zur moralischen Orientierung in der Widersprüchlichkeit des Lebens frei" (166), aber er hat auch eine inhaltliche Bedeutung. „Im Sinne eines hermeneutischen Verständnisses geht der umfassende Sinnhorizont in alle konkreten Normen mit ein, sei es implizit oder – wenn es um Normen geht, die auch den Lebenssinn mitthematisieren – explizit." (166) Man hätte sich noch eine Weiterführung gerade dieses Gedankens gewünscht. Überhaupt hätte nach Meinung des Rez. der zweite Teil dieses Kap.s besser durchstrukturiert sein können.

Das Kap. 6 spricht von dem „befreienden Umgang mit dem Abgrund menschlicher Schuld" (169). Hier wendet sich der Vf. der „Ambivalenz menschlicher Existenz zwischen unvertretbarer Verantwortung und hilfloser Relativität" (171), die er immer wieder einmal erwähnt, ausdrücklich zu. Er formuliert Anfragen von Seiten der Psychologie (Zwang, Angst) und der Soziologie (strukturelle Gewalt) und greift auch in der Theologie kontrovers diskutierte Themen auf (Erbsünde, Teufel). In der Antwort der christlichen Offenbarung auf die Erfahrung menschlicher Schuld ist der Autor wieder ganz bei seinem Thema: die Treue Gottes als Grund der Hoffnung. Auf dem Hintergrund biblischer und theologiegeschichtlicher Aussagen skizziert er eine „moderne Theologie der Erlösung" (210) unter dem Titel: „Der verwundbare Gott und seine unbedingte Solidarität mit dem Menschen in der verwirrenden Ambivalenz seiner Schuld" (210). Es folgt ein Exkurs, in dem er „Wege aus der Krise der Schuld" (218) aufzeigt und pastorale Überlegungen im Rahmen der Theologie der Erlösung darbietet.

In diesem Zusammenhang hätte neben der Solidarität Gottes in Jesus Christus mit dem leidenden und schuldigen Menschen („Gott kündigt dem Menschen im Leid und Versagen seine Solidarität nicht nur nicht auf, sondern radikalisiert sie vielmehr." 214) auch die Bedeutung der Auferstehung Jesu thematisiert werden sollen. Neben den Phasen der Schuldbewältigung (vgl. 223) hätten Versöhnung und Vergebung nicht nur kurz erwähnt (224f), sondern auch expliziert werden können.

Der Autor führt ein offenes Gespräch mit den unterschiedlichen geistigen und gesellschaftlichen Strömungen im Umfeld ethischer Fragestellungen und nimmt ihre Fragen und Antworten ernst. Auf diesem Hintergrund bringt er die Bedeutung der biblischen Offenbarung zur Sprache im Rückgriff auf die Auseinandersetzungen mit den Antworten, die in der Geschichte der Kirche gegeben wurden. Er versteht sich v. a. als Anwalt der Würde der menschlichen Person. Diese Würde wird einerseits oft proklamiert, aber andererseits auch kritisch in Frage gestellt und oft auch praktisch verletzt. Den tiefsten Grund für die Hoffnung, dass ethisches Bemühen trotz allen Scheiterns und Versagens Sinn hat, sieht er in der Treue Gottes, wie sie sich in der Geschichte des Volkes Israel und dann in einzigartiger Weise in Jesus Christus offenbart hat.

So empfiehlt sich dieses Buch, weil es das Gespräch sowohl mit den unterschiedlichen Wissenschaften als auch mit der moraltheologischen Tradition der Kirche führt – und zwar im Respekt vor dem vielfältigen theoretischen und praktischen Ringen – und weil es die Bedeutung der Offenbarung für das ethische Nachdenken und Handeln klar zum Ausdruck bringt.

Fulda Gerhard Stanke

Handbuch der katholischen Soziallehre, hg. v. Anton Rauscher (Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle). – Berlin: Duncker & Humblot 2008. (XXIV) 1129 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–428–12473–2

Anton Rauscher, emeritierter Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaften an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg und langjähriger Direktor der Kath. Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, hat ein neues „Handbuch der Katholischen Soziallehre" herausgegeben. An dem im Berliner Verlag Duncker & Humblot erschienenen 1129 Seiten starken Werk haben 65 Experten aus Theologie, Wirtschaftswissenschaft, Politikwissenschaft, Philosophie, Rechtswissenschaft, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Sozialwissenschaft sowie des Kanonischen Rechts mitgewirkt. Publiziert wurde das Buch in Kooperation mit der „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft".

In 14 Kap.n werden die zentralen Themen der kath. Soziallehre v. a. in ihren Grundlagen in 81 Aufsätzen dargestellt. Damit stellt R. – gemeinsam mit seinen Mitherausgebern Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf und Otto Depenheuer – sowohl dem Fachmann als auch dem interessierten Laien ein komplettes Kompendium der kath. Soziallehre auf dem neuesten Stand der Forschung in der christlichen Sozialwissenschaft zur Verfügung. Zu den behandelten Themenkomplexen gehören die Fundamente der kath. Soziallehre ebenso wie die Ehe und Familie, ethische Grundfragen des Lebens, Schöpfung und Umwelt, Arbeit, Eigentum, Wirtschaftsordnung, soziale Sicherung, politische Ordnung, Demokratie, Kirche und Staat, die internationale Ordnung sowie die Entwicklungszusammenarbeit, um nur die großen Themenkomplexe zu nennen. Immerhin wird dieses katholische Handbuch durch zwei Aufsätze aus evangelischer und orthodoxer Sicht komplettiert, die die Grundlinien der jeweiligen

Sozialethik kurz umreißen. Deutlich wird dadurch natürlich auch, dass es in der Sichtweise zwischen einem katholischen, evangelischen und orthodoxen Ansatz Differenzen und Diskussionsbedarf zwischen den Konfessionen gibt. Insofern dürften diese Beiträge zu einer weiterführenden Diskussion in (den) Kirche(n) und der Forschung anregen.

Die kath. Soziallehre entwickelte sich insbesondere seit dem Pontifikat Papst Leos XIII., dessen Höhepunkt, seine Sozialenzyklika „Rerum Novarum" (1891), wegweisend für das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Arbeiterschaft am Ende des 19. und während des 20. Jh.s war. Bedeutende Stellungnahmen der Päpste zu sozialen Fragen – so Johannes XXIII. mit „Mater et magistra" (1961), Paul VI. mit „Populorum progressio" (1967) oder „Octogesima adveniens" (1971) und v. a. Johannes Paul II. mit „Laborem exercens" (1981), „Sollicitudo rei socialis" (1987) oder „Centesimus annus" (1991) – bilden somit das Fundament der Handbuch-Autoren für eine Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Themen der Gegenwart.

Die Beiträge zeichnen sich durchweg durch eine verständliche Sprache aus und sind doch bei aller inhaltlichen Ausführlichkeit knapp im Umfang gehalten. Der in der Einführung durch den Hg. formulierte Anspruch, dass das Handbuch „nicht nur Information, sondern auch Orientierung für das soziale Denken und Handeln" liefern soll, wird durchweg erfüllt. Als wissenschaftliche Publikationen sind die Aufsätze selbstverständlich jeweils mit einem Anmerkungsapparat und einem Literaturverzeichnis versehen. Sicherlich richtet sich ein solches Handbuch primär an die Vertreter der Wissenschaft, dennoch wäre es – trotz der beiden vorbildlichen Aufsätze von Lothar Roos über die Genese und Entwicklung der kath. Soziallehre bzw. der Sozialenzykliken oder des ebenfalls historisch orientierten Beitrages zum politischen und sozialen Katholizismus von Winfried Becker – sinnvoll, bei einer zweiten Auflage des Buches sowohl eine schlichte chronologische Auflistung der Sozialenzykliken, päpstlichen Ansprachen oder Rundschreiben aufzunehmen oder gar in synoptischer Form mit Daten der säkularen Geschichte in Verbindung zu setzen. Dies würde dem Nutzer des Buches einen schlaglichtartigen Überblick und eine schnellere Einordnung in den jeweiligen zeithistorischen Kontext ermöglichen. An dieser Stelle seien v. a. die Beiträge hervorgehoben, die sich mit bioethischen Fragen befassen und die noch auf Jahre hinaus die Diskussion in Politik, Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft beschäftigen werden – letztlich auch immer eingebettet in die jeweilige Zeit. Und da ist Michael Schramm zuzustimmen, der in seinem Beitrag einleitend formuliert: „Christliche Sozialethik ist gesellschaftsethisch angewandte Theologie."

Das Buch schließt mit einem Autorenregister, einem Personenregister sowie einem Sachregister. Unabhängig davon, ob den jeweiligen Autoren in allen Punkten zugestimmt werden kann (z. B. darf der Behauptung von André Habisch [Gemeinwirtschaftlicher Sektor / Non-Profit-Unternehmen, 631–640, hier 634 f.], Johannes XXIII. hätte in seiner Enzyklika „Pacem in terris" „einen Weltstaat antizipiert", ruhigen Gewissens widersprochen werden, weil ein Weltstaat schlicht dem Subsidiaritätsprinzip und der gesamten internationalen Politik des Heiligen Stuhles entgegensteht. Johannes XXIII. hat vielmehr das damals neue Prinzip der Supranationalität der europäischen Integration vor Augen gehabt, das die Übertragung von ausgewählten Souveränitätsrechten auf eine übergeordnete Ebene vorsieht. Ein solches Prinzip wäre grundsätzlich auch für die Ebene der UNO bzw. für den Sicherheitsrat möglich, ohne einen Weltstaat zu schaffen.), haben die beteiligten Experten mit dem vorliegenden Kompendium ein Standardwerk geschaffen, das auf Jahre hinaus Maßstäbe setzt.

Kissing Christoph Goldt

Kirchenrecht

Demel, Sabine: **Zur Verantwortung berufen.** Nagelproben des Laienapostolats. – Freiburg: Herder 2009, 397 S. (Quaestiones Disputatae, 230), kt € 38,00 ISBN: 978–3–451–02230–2

Die Regensburger Kirchenrechtlerin Sabine Demel legt mit diesem Buch ein leidenschaftliches Plädoyer für den eigenständigen Beitrag aller Laien zum Sendungsauftrag der Kirche vor. Getaufte und gefirmte Laien als Subjekte des kirchlichen Sendungsauftrages, eine Errungenschaft des II. Vatikanums, scheint D. durch eine kirchliche „Rückwärtsbewegung" (19) als akut gefährdet zu bewerten; als Betroffene sieht sie sich herausgefordert, „zu diesem Thema nicht zu schweigen" (20). Berührt ist D. v. a., weil sie Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) in Deutschland und Gründungsmitglied von „Donum Vitae e. V. in Bayern" ist und wohl auch vor Ort in Regensburg kritisch verfolgen durfte, dass Bischof Müller als zuständiger Diözesanbischof den Diözesanrat der Katholiken im Bistum Regensburg aufhob und durch ein sog. Diözesankomitee ersetzte, was ein längeres Verfahren an der II. Sektion der Apostolischen Signatur in Rom nach sich zog. Damit sind die Themen, die D. als Nagelproben bezeichnet, vorgegeben: Eigenständigkeit des ZdK, Verhältnis der diözesanen Laienräte zum Diözesanbischof, kirchenrechtliche und kirchenamtliche Einschätzung des Vereins „Donum Vitae" (Kap. III–V, 137–322).

Gerahmt werden diese Beiträge durch Kap. zur Rechtsstellung der Laien im Verfassungsgefüge der Kirche (Kap. I, 21–85) und zum Vereinigungsrecht des CIC/1983 (Kap. II, 87–135) zu Beginn des Sammelbandes sowie durch abschließende Beiträge zur Auswertung der o. g. Fragen (Kap. VI, 323–341) und zum Umgang mit dem Recht in der Kirche (Kap. VII, 343–363). Hinzu kommen ein bibeltheologisch inspirierter Prolog (13–17) zur jesuanischen Bewertung der Machtfrage und ein Epilog (365–369) zum paulinischen Verständnis einer kirchlichen Streitkultur sowie ein Abkürzungs- (370–374), Literatur- (375–390), Quellen- und Gesetzesverzeichnis (391–396).

Im ersten Grundlagenkapitel entfaltet D. ausgehend von LG 10, 12 und 37 die kirchenrechtliche Umsetzung der Unterscheidung von gemeinsamem und amtlichem Priestertum, der Lehre vom *sensus fidelium* (Glaubenssinn der Gläubigen) in seiner angewiesenen Bezogenheit auf das Lehramt und das Apostolat der Laien in Kirche und Welt. Ungeachtet der Frage nach der Stichhaltigkeit der These, auf dem II. Vatikanum sei das Hierarchiemodell des I. Vatikanums durch das Communio-Modell abgelöst worden (25f), zeichnet D. kenntnisreich und zumeist ausgewogen im Urteil die theologischen Anliegen konziliarer Aussagen in LG nach und stellt sie in eine kritische Relation zur kirchenrechtlichen Umsetzung im Verfassungsrecht des Kodex von 1983. Besonders gelungen sind ihre Ausführungen zum *sensus fidelium*, den sie mit Verweis auf Grillmeier wie folgt zusammenfasst: „Die Lehre vom Glaubenssinn *aller* Gläubigen macht ganz im Sinne bzw. gleichsam als Fortsetzung der Lehre vom gemeinsamen und amtlichen Priestertum deutlich: Die Lehrautorität des geweihten Amtes ist an die Wahrnehmung und Beachtung des Glaubenssinnes im Gottesvolk gebunden." (38f) Bei der kirchenrechtlichen Umsetzung der Lehren des II. Vatikanums konstatiert D. eine nur partielle Rezeption durch den Gesetzgeber des Gesetzbuchs von 1983, was in der Tat besonders für die rechtlich verbindliche Einbeziehung des *sensus fidelium* in die gesetzlichen Regelungen gilt. Von daher schlägt sie für den Fall einer Neufassung des Verfassungsrechtes Änderungen im Normwortlaut der cc. 204, 207, 208, 224 und 747 CIC vor. Abschließend fordert D., dass Laien mehr kirchliche Dienste und Ämter offen stehen sollten, ihnen ferner verstärkt Mitspracherechte in Form von Anhörungs- und Beispruchsrechten z. B. bei Personalentscheidungen gewährt und zudem mit Verweis auf die synodale Verfasstheit der Kirche auch Mitentscheidungsrechte eingeräumt werden sollten, wobei D. die Würzburger Synode als gelungenes Beispiel für ein wirkliches Miteinander von Klerus und Laien bei der Entscheidungsfindung vorstellt.

Im zweiten Kap., das mit „Das kirchliche Vereinswesen als Betätigungsfeld der eigenen Laienverantwortung in Gemeinschaft – ein rechtliches System gestufter Autonomie" überschrieben ist, beschreibt D. das gestufte System des kanonischen Vereinsrechtes, wobei sie die Unterscheidung von freien Zusammenschlüssen nach c. 215 CIC und den kanonischen Vereinen in ihrer Unterscheidung nach privaten und öffentlichen Vereinen aufgreift, die sich inzwischen in der kanonistischen Kommentierung durchgesetzt hat. Drei kritische Anmerkungen seien gestattet: 1. die erstmalig in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommene Unterscheidung in private und öffentliche kanonische Vereine gründet nicht auf der Erkenntnis eines notwendigen Freiraums für die Gläubigen, die aus eigener Initiative mit Berufung auf ihr Grundrecht auf Vereinigungsfreiheit einen Verein gründen wollen (110, Anm. 216), sondern verdankt sich vielmehr W. Onclin, der bei Erarbeitung des kanonischen Vereinsrechts die aus dem belgischen Zivilrecht stammende Unterscheidung in das kirchliche Gesetzbuch übernahm. 2. In der kanonistischen Kommentierung der sog. recognitio der Statuten eines nichtrechtsfähigen privaten kanonischen Vereins, die in c. 299 § 3 CIC gefordert wird, besteht eine nicht unerhebliche Unsicherheit, was inhaltlich tatsächlich mit diesem Begriff gemeint ist. D. übernimmt m. E. zu kritiklos die Einschätzung, es handle sich um eine Unbedenklichkeitserklärung hinsichtlich des Inhaltes des Statutes; sie wird sich dann fragen lassen müssen, was Maßstab und Grenzen dieser Unbedenklichkeitsprüfung durch die zuständige kirchliche Autorität sein sollen. 3. Immer noch umstritten ist in Wissenschaft und kirchenamtlicher Praxis die Frage, ob nichtkatholische Christen oder sogar Ungetaufte Mitglieder in kanonischen oder kirchlichen, aber nicht-kanonischen Vereinen sein können (vgl. die Diskussion in der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg [dpsg]). D. legt sich bei der Darstellung dieser virulenten Problematik überraschenderweise nicht fest (117f), wobei sie auch darauf verzichtet, die komplexe Redaktionsgeschichte des c. 307 CIC nachzuzeichnen und zu bewerten.

Nachdem D. in den beiden ersten Kap.n die Grundlagen aufbereitet hat, überträgt sie diese in den Kap.n drei bis fünf auf ihre Fragestellung hinsichtlich der Vereinigungen ZdK, Diözesanrat der Katholiken und des Vereins Donum Vitae. Diese Kap. bilden das Herzstück der Studie und sind mit Akribie und erkennbarer Leidenschaft und Betroffenheit geschrieben. Im dritten Kap. über das ZdK zeichnet D. in weitgehender Einbeziehung des kirchengeschichtlichen Grundlagenwerkes von Thomas Großmann, der heute im ZdK hauptberuflich für die Katholikentage zuständig ist, die Geschichte des ZdK nach. Wie dieses Kap. ausgefallen wäre, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz

dem für die Neuwahl des Vorsitzenden des ZdK vorgeschlagenen Kandidaten nicht die notwendige Zustimmung erteilt hat, wäre von Interesse. Ob die zu Beginn des Kap.s zitierte Formel „selbständig, aber nie gegen den Willen der Bischöfe" (137) für D. in Bezug auf das Selbstverständnis des ZdK noch Bestand hat, wäre dabei eine Frage, die man ihr stellen müsste. Die aktuellen Ereignisse, die nicht unerhebliche Irritationen ausgelöst haben, bestärken die abschließende Mahnung in diesem Kap., dass „das ZdK eine klare Selbst-Einordnung im System des kirchlichen Vereinsrechts nicht (mehr) auf die lange Bank schieben" (159) sollte. Mir scheint, bei dieser Einordnung müsste dringend geklärt werden, in welchen Fällen tatsächlich ein Zustimmungsrecht der DBK besteht und wie dieses zukünftig transparent prozedural ausgestaltet werden kann.

Im umfangreichen vierten Kap. beschäftigt sich D. mit dem „Diözesanrat als Organ des Laienapostolats zwischen Autonomie und Abhängigkeit vom Diözesanbischof – ein zweites Paradigma" (161). Dabei ist offenkundig, dass die besondere Situation im Bistum Regensburg („Exkurs", 187–235) den eigentlichen Anlass für dieses Kap. bietet. Zunächst setzt sich D. aber mit der Diözese als Gemeinschaft des Gottesvolkes mit seinem Bischof als Vorsteher kirchenrechtlich auseinander, beschreibt die empfohlenen und vorgeschriebenen Konsultationsorgane Diözesanpastoralrat und Priesterrat auf der Ebene des Bistums, um in einem dritten Schritt den Diözesanrat als vereinsrechtliches Gremium des Laienapostolates als partikularrechtliche deutsche Besonderheit ohne direkte kodikarische Normierung vorzustellen. Dabei spricht D. an mehreren Stellen davon, dass zwischen dem jeweiligen Diözesanbischof und den genannten Mitwirkungsorganen eine „wechselseitige Loyalitätspflicht" (164) bestehe. Es wird allerdings kirchenrechtlich nicht klar, wie diese postulierte Loyalitätsverpflichtung eingefordert werden kann, ja ob sie überhaupt eine rechtlich verbindliche Amtspflicht des Diözesanbischofs darstellt. Kritisch wird von D. gesehen, dass es dem Diözesanbischof nur empfohlen wird, den Diözesanpastoralrat einzurichten; zudem seien die entsprechenden Normen des CIC zu sehr „vom Gedanken der Autonomie der bischöflichen Gewalt geprägt" (166). Notwendig sei hingegen, dieses Gremium, das das einzige Organ der Repräsentation des Gottesvolkes einer Diözese darstellt, stärker in Bezug auf „Anhörung, Mitsprache und Mitentscheidung nach dem Prinzip der Delegation durch Wahl" (166) mit Rechten auszustatten. Bevor der Priesterrat kirchenrechtlich dargestellt wird, greift D. noch einmal den Diözesanbischof als Vorsteher des diözesanen Gottesvolkes (cc. 375, 381, 391) auf und diskutiert die Frage, ob und wie ein Diözesanbischof als diözesaner Gesetzgeber an die partikularrechtlichen und universalkirchenrechtlichen Normen gebunden sei. Überzeugend legt sie mit Bezugnahme auf das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe aus dem Jahr 2004 dar, dass ein Diözesanbischof „alle Bestimmungen des höherrangigen Rechts sowie des Rechts, das von ihm selbst (oder von einem seiner Vorgänger) in seiner Diözese rechtmäßig erlassen oder in Kraft gesetzt worden ist" (174), zu beachten habe, verschweigt jedoch dabei, dass jedem Diözesanbischof das Recht zukommt, partikulares Recht zu ändern oder außer Kraft zu setzen. Obwohl die Einrichtung des Priesterrates zwingend kirchenrechtlich für jeden Diözesanbischof vorgeschrieben ist, bemängelt D., dass im Kodex faktisch keine Zustimmungsrechte (vgl. c. 500 § 2) des Priesterrates vorgesehen sind. So sei der Diözesanbischof „völlig frei" (176) in der Ausübung seiner Leitungsgewalt, wenn man einmal von wenigen Anhörungstatbeständen absehe.

Bevor die Regensburger Wirren ausführlich dargestellt werden, wird der Diözesanrat als vereinsrechtliches Gremium des Laienapostolates vorgestellt, das kirchenrechtlich von D. als kirchlicher, aber nicht kirchlich-kanonischer Verein, also als freier Zusammenschluss gemäß c. 215 CIC verstanden wird. Zutreffend ist der Hinweis, dass man Diözesanpastoralrat und Diözesankatholikenrat nicht miteinander verwechseln dürfe, da sie auf unterschiedlichen Rechtsebenen angesiedelt sind. Was nun die Ereignisse im Bistum Regensburg angeht, so stellt D. sowohl dem Bischof von Regensburg als auch der Kleruskongregation, die als zuständiges Dikasterium den hierarchischen Rekurs zu bearbeiten hatte, und der II. Sektion der Apostolischen Signatur, die danach als zuständiges Gericht den Fall zu entscheiden hatte, ein vernichtendes Urteil aus. Nach D.s Auffassung hat Bischof Müller bei seiner aus ihrer Sicht einseitigen Entscheidung, den Diözesanrat abzuschaffen und durch ein sog. Diözesankomitee zu ersetzen, sowohl gegen diözesanes als auch universalkirchliches Recht verstoßen (191). Was die Kleruskongregation angeht, so konstatiert D., dass „der Fehler, die Beschlüsse eines anderen Organs aufzuheben, ernsthafte Zweifel an der kirchenrechtlichen Kompetenz wie auch am Stellenwert von Recht und Rechtskultur in der Kleruskongregation aufkommen" (205) lassen. Nicht minder deutlich fällt ihre Kritik an der Entscheidung der Apostolischen Signatur aus: „Schade, dass die Apostolische Signatur weder durch den Kongress noch durch das Richterkollegium die Gelegenheit genutzt hat, in einer entscheidenden Frage für die Laien im Bereich der deutschen Bischofskonferenz Rechtsklarheit und Rechtssicherheit zu schaffen! Das Vertrauen, dass auch und gerade der katholischen Kirche an einer guten Rechtskultur gelegen ist, wird damit nicht gestärkt – im Gegenteil, eher dem Vorurteil Nahrung gegeben, dass in der katholischen Kirche offensichtlich doch das als Recht ausgelegt wird, was ein Bischof will." (234f)

Wenn D. am Anfang von ihrer persönlichen Betroffenheit spricht, so ist es das fünfte Kap., in dem man sehr stark spürt, mit wie viel Herzblut sie versucht, die theologische und davon abgeleitet kirchenrechtliche Legitimität des Vereins Donum Vitae aufzuzeigen. Beeindruckend und kompetent zeichnet D. zunächst die geltende staatliche und kirchliche Rechtslage zum Schwangerschaftsabbruch nach, bevor sie auf die Diskussion um eine kirchliche Beteiligung am staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland eingeht. Aus kirchenrechtlicher Sicht spannend ist die Einordnung des Vereins Donum Vitae ins kirchliche Vereinsrecht, die D. in einem eigenen Schritt (300–322) vornimmt. Für sie ist der Verein ein freier Zusammenschluss von Gläubigen nach c. 215 CIC, also in ihrer Diktion ein kirchlicher, aber nicht kirchlich-kanonischer Verein. Zudem gelte, dass die Weisung des Papstes nur an die Diözesanbischöfe gerichtet sei und nur eine institutionelle Mitwirkung der verfassten Kirche an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung verbiete. Somit sei es den Gläubigen unbenommen, mit Verweis auf die Ausübung des Rechtes auf Vereinigung zur Verfolgung eines kirchlichen Zieles einen Verein zu gründen, der nach dem angeordneten Ausstieg der deutschen Bistümer aus der Schwangerschaftskonfliktberatung diese mit gleichem Beratungs- und Hilfekonzept weiterführe. Von daher würden auch keine Hinweise auf die Gehorsamsverpflichtung der Gläubigen greifen, noch weniger die daraus abgeleitete Androhung von Sanktionen für den Fall, dass die Gläubigen den Weisungen des Papstes und der Diözesanbischöfe nicht folgten. Den deutschen Bischöfen, die in ihrer Erklärung aus dem Jahr 2006 feststellten, dass Donum Vitae eine Vereinigung außerhalb der katholischen Kirche sei, und in der die Gläubigen, die in kirchlichen Verbänden und Organisationen Verantwortung übernehmen, ersucht wurden, nicht in leitender Form in Donum Vitae mitzuarbeiten, wirft D. vor, „zu polarisieren" (319) und mit diesen „Verletzungsmanövern" (320) die katholische Kirche ins gesellschaftliche Abseits zu bewegen. Ihre Position kann D. nur vertreten, indem sie die klaren lehramtlichen Äußerungen zu Donum Vitae ignoriert bzw., wie am Ende des Kap.s, polemisch zurückweist. Dort zitiert sie den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Levada, der 2007 nachdrücklich klargestellt hat, dass die Weisung von Papst Johannes Paul II., keine Beratungsscheine auszustellen, für alle Glieder der Kirche gelte. Anstatt diesen eindeutigen Befund wahrzunehmen, fordert D. die deutschen Bischöfe auf, sich im Vatikan für das einzusetzen, „was von den Diözesen her für das päpstliche Amt bedeutsam sein muss" (322). Auch mutet es einseitig an, wenn D. die Stellungnahmen von Kirchenrechtlern, die die lehramtlichen Äußerungen zu Donum Vitae ernst nehmen und entsprechend hinsichtlich des kirchenrechtlichen Status' von Donum Vitae zu anderen Schlüssen kommen, nur in Ansätzen referiert und stattdessen fast ausschließlich ihre eigene Position beschreibt.

Im VI. Kap. wird eine Auswertung des erhobenen Befundes vorgenommen, die in der Sache wenige neue Einsichten vermittelt, wenn man von Erkenntnissen wie dieser, dass das Rechtssystem der katholischen Kirche „nach wie vor zu klerikal konzipiert" (328) sei, einmal absieht.

Im abschließenden VII. Kap. skizziert D. Funktionsweise und Eigenart des kirchlichen Rechts. Das kirchliche Recht müsse „eine Friedens- und Freiheitsordnung" (346) sein, wobei als letztes Ziel das Heil der Seelen maßgeblich sei. Bei der Frage, warum es um die Akzeptanz des Kirchenrechts in der katholischen Kirche so schlecht bestellt ist, weist D. zutreffend mit Johannes Neumann darauf hin, dass „vieles, was am Erscheinungsbild der Kirche Anstoß erregt, nicht der Dogmatik und dem darauf gründenden hierarchischen System angelastet wird, sondern dem Kirchenrecht" (353). Aus der Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes leitet D. die Möglichkeit ab, ein von der kirchlichen Autorität angeordnetes Gesetz „nach kritischer Prüfung aus Überzeugung bzw. verantwortetem Ungehorsam abzulehnen" (357). Dieser Ungehorsam sei ein wichtiges Korrektiv für jede Gemeinschaft, wenn er verbunden sei mit der Bereitschaft, die entsprechenden rechtlichen Konsequenzen zu tragen. Als Gewährsmann für diese Position wird Papst Johannes Paul II. herangezogen: „Jede große Organisation braucht eine loyale Opposition." (357) Ein weiterer Aspekt des kirchlichen Rechts ist seine diakonische Dimension, die D. mit den elastischen und dynamischen Rechtsprinzipien der Epikie, der kanonischen Billigkeit und der Dispens kurz skizziert.

Dass D. prägnant und verständlich schreiben kann, ist hinlänglich bekannt und auch in ihrem neuen Werk werden schnörkellos und klar die Positionen vorgetragen. Wenn es in formaler Hinsicht etwas zu kritisieren gibt, dann nur eine Reihe von Umbruchfehlern im Layout (145, 184, 201, 208, 278, 301). Bei manchen sprachlichen Superlativen, die D. einsetzt, würde man sich mehr Zurückhaltung wünschen. Bei aller Identifikation mit Donum Vitae scheint mir zum Beispiel die Aussage, mit der Gründung dieses Vereins sei eine Aktion herangereift, „die kirchengeschichtlich ihresgleichen sucht" (301), als etwas übertrieben beschrieben. Etwas weniger „kopernikanische Wenden" (23, 42, 43) nähmen der stichhaltigen Argumentation nichts an Kraft.

Es ist wichtig und verdienstvoll, dass D. diese Schrift vorgelegt hat, die zentrale Desiderata in der Umsetzung der Vorgaben des II. Vatikanums in das kirchliche Recht benennt und Verbesserungsvorschläge aufweist. Ungeachtet der beschriebenen kritischen Hinweise ist der Mut von D. zu bewundern, mit dem sie Missstände in der Kirche anprangert. Ob ihre Kritik bei den für so manche rückwärtsgewandte Entwicklung Verantwortlichen in der Kirche auf offene Ohren stoßen wird, bleibt offen. Dabei haben die Diözesanbischöfe als diözesane Gesetzgeber den kirchenrechtlichen Spielraum, die Mitsprache und Beteiligung aller Glieder des Gottesvolkes an wesentlichen Entscheidungen für ein Bistum rechtlich auszuformen und zu ermöglichen, ohne dass in irgendeiner Weise an der Letztentscheidungsautorität des jeweiligen Diözesanbischofs Zweifel aufkommen müssten. Dies erfordert, dass sie bereit sind, sich beraten

zu lassen, Kritik anzunehmen und somit schlicht auf das Wehen des Hl. Geistes im ganzen Gottesvolk respektvoll zu achten.

Münster Thomas Schüller

Martínez Sistach, Lluís: **Die Vereine von Gläubigen.** – Paderborn: Schöningh 2008. 170 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 8), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–76513–0

Lluís Martínez Sistach, seit 2007 Kardinal, derzeit Erzbischof von Barcelona und unter anderem Mitglied des Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur in Rom, ist seit vielen Jahren als ausgewiesener Fachmann im kanonischen Vereinigungsrecht bekannt und hat vielfältige Studien in diesem Themenkreis publiziert. Von daher ist es mehr als verdienstvoll, dass auf Anregung von Bischof Heinrich Mussinghoff, Aachen, der ein Geleitwort beisteuert (11f), Gabriele Stein und Heribert Hallermann (Würzburg), der ein ausgewiesener Experte im kanonischen Vereinigungsrecht im deutschen Sprachraum ist, eine vorzügliche Übersetzung des inzwischen in fünfter Auflage erschienenen Werkes von Kardinal M. aus dem Spanischen vorlegen und in der angesehenen Reihe Kirchen- und Staatskirchenrecht als achten Bd publizieren.

Der Vorteil dieses Buches liegt zum einen darin, dass M. die wichtigen Aspekte des kanonischen Vereinigungsrechts verständlich darlegt und dabei die positive Fortentwicklung der Normsetzung in diesem Bereich gegenüber dem weithin nicht anwendbaren alten Recht auf der Grundlage der Beschlüsse des II. Vaticanums aufzeigt. Dies geschieht zum anderen aber immer in der Perspektive der praktischen Handreichung für die Gläubigen, die im Alltag der Kirche in kirchlichen Vereinen aktiv sind oder beabsichtigen, einen von der Kirche anerkannten Verein zu gründen. In gleicher Weise bietet M. auch Hilfestellungen für diejenigen, die in den bischöflichen Kurien im Auftrag ihrer Diözesanbischöfe den Gläubigen bei der kirchenrechtlichen Beantwortung ihrer vereinigungsrechtlichen Fragen kompetent Rede und Antwort stehen sollen. Ihm gelingt es in wirklich ausgezeichneter Weise, beide Aspekte in seiner Darstellung der komplexen Materie zu verbinden.

M. geht dabei in acht Schritten vor. Zunächst werden in einem ersten Kap. (Das Recht der Gläubigen auf Vereinigung, 17–36) ausgehend vom Dekret *Apostolicam actuositatem* (v. a. Kap. 18–24) des II. Vaticanums das konsoziative Element in der Kirche und das Grundrecht der Gläubigen auf Vereinigung unter anthropologischen und ekklesiologischen Aspekten entfaltet. Dabei weicht er auch nicht der Frage aus, ob dieses Grundrecht nicht durch c. 223 CIC eine Begrenzung erfährt, da dort der zuständigen kirchlichen Autorität das Recht zuerkannt wird, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln. M. fordert bei den bischöflichen Entscheidungen in dieser Frage eine Balance zwischen dem Subsidiaritätsprinzip, das zugunsten der Gläubigen spricht, und der Beachtung des Gemeinwohls, das die Bischöfe zu beachten haben. „Die Hirten sollen das Vereinigungsrecht der Gläubigen unabhängig von ihrem persönlichen Geschmack oder ihren Vorlieben gemäß den Vorschriften des Kirchenrechts regeln." (33) Diese einfache und zugleich doch in der Praxis leider nur selten anzutreffende Verhaltensweise ergänzt M. um den Aspekt, dass der von Irenäus stammende Satz „nichts ohne den Bischof" eben nicht bedeute, „dass alles nach dem persönlichen Geschmack oder den Vorlieben der Bischöfe zu erfolgen habe" (33).

Im nächsten Abschnitt (Begriff und Arten der Vereine von Gläubigen, 37–43) nimmt M. mangels einer Legaldefinition im Codex eine Begriffsbestimmung vor, was unter einem Verein von Gläubigen zu verstehen ist. „Ein Verein ist ein dauerhafter Zusammenschluß von Personen, die sich vereinen, um mithilfe einer rechtlich anerkannten Organisationsform bestimmte Ziele zu erreichen." (39) Anschließend werden übersichtsartig die verschiedenen Vereinsarten aufgelistet, ohne sie bereits konkret zu beschreiben. Bereits hier kommt M. auf das Phänomen der sog. „Neuen kirchlichen Bewegungen" zu sprechen, die in der Schnittstelle von Vereinigungsrecht und Ordensrecht wegen ihrer komplexen Mitgliederstruktur oft nur schwer in das kirchliche Recht einzubinden sind.

Nach diesen noch grundsätzlichen Überlegungen wird es im dritten Kap. (Die Statuten der Vereine von Gläubigen, 45–56) vereinigungsrechtlich konkret. Die Statuten eines Vereins beschreibt M. mit dem originellen Terminus „Personalausweis" (45) des Vereins, der gleichsam seine Verfassung beschreibt. Mithilfe des c. 304 § 1 CIC, der Mindestanforderungen an die Abfassung eines solchen Statuts formuliert, erläutert M. die wichtigsten Aspekte eines solchen Statuts wie Wesen, Name oder Bezeichnung, Sitz, gemeinsame Zwecke und Ziele, Mitglieder des Vereins und Leitung des Vereins. Weiterhin kommen die Aspekte Versammlungen, Beschlüsse und Verwaltung des Vereinsvermögens sowie die Befugnisse der kirchlichen Autorität, die Änderung der Statuten und die Auflösung des Vereins in den Blick. Dieser Abschnitt enthält hilfreiche Hinweise wie den, dass nur die wirklich entscheidenden Aspekte in den Statuten enthalten sein sollten, während bspw. konkrete Normen für das Abhalten von Sitzungen in untergeordneten Regelungen wie Geschäftsordnungen abgefasst sein sollten, die ohne weitere Mitwirkung der zuständigen kirchlichen Autorität flexibel an die jeweiligen Bedarfe des Vereins angepasst werden können. Immer wieder betont M. den Gestaltungsfreiraum der Gläubigen bei der Abfassung der Statuten und dessen vorrangige Bedeutung für das Leben im Verein.

Recht umfangreich ist das vierte Kap. (Öffentliche Vereine von Gläubigen, 57–92) ausgefallen, was insofern überrascht, als diese neue Rechtsform einer kanonischen Vereinigung zumindest im deutschsprachigen Raum noch keine breite Rezeption erfahren hat. Kennzeichnend für einen öffentlichen Verein sei es, dass er „in nomine ecclesiae", genauer „in nomine auctoritatis" handle, was nichts anderes bedeute, als dass die öffentlichen Vereine im Namen jener kirchlichen Autorität handeln, von der sie errichtet wurden. Was die Aufsichtsrechte bei auf nationaler Ebene agierenden öffentlichen Vereinen angeht, plädiert M. konsequent für den jeweiligen Diözesanbischof, auf dessen Gebiet eine entsprechende Vereinigung agiere. Ein Aufsichtsrecht der Bischofskonferenz zuzuerkennen, befördere die Gefahr der „Nationalkurie", so ein ungewöhnlicher Begriff aus der Codexreformgeschichte (71). Eher ungewöhnlich sind die Ausführungen zur Frage, wer Mitglied in einem öffentlichen Verein werden kann, da M. die Bestimmung des c. 316 CIC sehr weit auf alle Gläubigen ausweitet, die in ihrer persönlichen Lebensführung und in ihrem Glauben in irgendeiner Weise nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Für diese Position zieht M. die sog. Defektionsklauseln (75) und den strittig kommentierten c. 915 CIC heran. Andererseits zeigt M. durchaus Offenheit für die Mitgliedschaft von nichtkatholischen Christen in öffentlichen Vereinen, wenn diese Ziele gemäß c. 301 § 2 CIC verfolgen und die Relation von katholischer Mehrheit zu nichtkatholischer Minderheit im Mitgliederbestand gewahrt bleibt. Bei der Beschreibung der Leitungsämter wie Vorsitzender, Kommissar und auch bei der nicht eindeutig zu bestimmenden Rechtsfigur des Kaplans oder geistlichen Assistenten in einem öffentlichen Verein erhält der Leser gediegene Informationen. Da das Vermögen eines öffentlichen Vereins Kirchenvermögen ist, skizziert M. auf der Folie der partikularrechtlichen spanischen Bestimmungen die Rechtsgeschäfte, die einer vorgängigen Genehmigung der zuständigen kirchlichen Autorität bedürfen.

Im nächsten Abschnitt (Private Vereine von Gläubigen, 93–118) kommen die vielen privaten kanonischen Vereine in den Blick. Zutreffend konstatiert M., dass die in c. 298 § 1 CIC aufgelisteten Ziele dieser Vereine sehr weit gesteckt (94) und somit das Spektrum der privaten Vereine in der Kirche „sehr breit gefächert" (95) seien. Was die in der kanonistischen Kommentierung strittig diskutierte Frage angeht, was denn nun inhaltlich mit der in c. 299 § 3 CIC geforderten „recognitio" der Statuten tatsächlich gemeint sei, stellt M. fest: „Im Sinnzusammenhang der zitierten Rechtfertigung bedeutet der Begriff ‚recognoscantur', dass die zuständige kirchliche Autorität durch die Vorlage der Statuten Kenntnis von der Existenz eines Vereins von Gläubigen erhält und dass die Autorität die Statuten überprüft, um festzustellen, ob ihr Inhalt mit der Lehre, der Disziplin und der Sitte vereinbar ist oder nicht." (98) Bei dieser Prüfung treten nach S. weitere Kriterien hinzu wie das der Nützlichkeit, die Vermeidung von Zersplitterung der Kräfte und das Gemeinwohl der Kirche. Insgesamt wird ein Verständnis von Überprüfung deutlich, das weit mehr als nur bloße Kenntnisnahme der eingereichten Statuten ist. In weiteren Punkten legt sich M. klar fest, wenn es für ihn z. B. selbstverständlich freie Zusammenschlüsse von Gläubigen geben kann, die zwar keine privaten kanonischen Vereine sind, sich aber dennoch auf das Grundrecht der Vereinigungsfreiheit nach c. 215 CIC berufen können, was ihre Kirchlichkeit angeht. Die Mitgliedschaft von nichtkatholischen Christen ist für ihn trotz der verwickelten Textgeschichte des schließlich nicht in den Codex aufgenommenen c. 304 § 4 CIC unstrittig, wenn der katholische Charakter der privaten Vereinigung bewahrt bleibt.

In zwei kurzen Kap.n VI (Neue kirchliche Bewegungen, 119–125) und VII (Konfraternitäten und Bruderschaften, 127–131) setzt sich M. mit der Frage auseinander, wie einerseits mit den sog. „Neuen kirchlichen Bewegungen" umzugehen ist und wie die zumindest im südspanischen Bereich wieder aufblühenden altehrwürdigen Bruderschaften, die der alte Codex noch kannte und kirchenrechtlich regelte, im neuen Gefüge des kanonischen Vereinigungsrechtes einzuordnen sind. Was die neuen kirchlichen Bewegungen angeht, plädiert S. für eine Haltung der Bischöfe von Wohlwollen und Aufsicht. Realistisch sind seine Ausführungen hinsichtlich der verschiedenen Zweige dieser Bewegungen, die zum Teil ordensähnlich nach den evangelischen Räten leben, während andere als Ehepaare mit Kindern diesen Bewegungen angehören. Sein Plädoyer steht für kirchenrechtliche Differenzierung, d. h. unter einem noch zu definierenden kirchenrechtlichen Dach müssen nach unterschiedlichen Gesichtspunkten verschiedene Zweige eigenständig umschrieben werden, die entweder vereinigungsrechtlich oder ordensrechtlich organisiert sind. Aus eigener Anschauung weiß ich, wie schwer eine solche Ausdifferenzierung diesen Gemeinschaften fällt, weil nicht selten die Mehrzahl der Mitglieder gemeinsam in einem Haus lebt.

Bei den Bruderschaften steht es für M. außer Frage, dass sie als öffentliche Vereine zu verstehen sind, da sie dem amtlichen Gottesdienst dienen (vgl. c. 301 § 1 CIC). Zu fragen wäre allerdings, wie eine solche Rechtsüberleitung in das geltende System zu gestalten wäre, da hinzukommt, dass diese Bruderschaften sich auf unvordenkliche Traditionen berufen können. Hier bin ich ehrlich gesagt skeptisch, ob ohne Zustimmung der entscheidungsbefugten Organschaften der Bruderschaften eine Rechtsüberleitung einfach von bischöflicher Seite erfolgen kann.

Im abschließenden achten Kap. (Kriterien für die Identität der Vereine von Gläubigen, 133–142) werden die Untersuchungsergebnisse noch einmal zusammengefasst, ehe in zwei Anhängen (143–157 und 159–165) zum einen sehr hilfreiche Vorlagen für Formulare wie eine Mustersatzung für einen privaten Verein gegeben und die Canones des kanonischen Rechts über Vereine von Gläubigen (cc. 298–329 CIC) im Wortlaut abgedruckt werden. Ein Autorenregister und Angaben zum Vf. und zum Buch runden die Studie ab.

Dieses Buch kann uneingeschränkt sowohl dem wissenschaftlich ambitionierten Leser als auch den Christgläubigen empfohlen werden, die sich mit der Gründung eines Vereins beschäftigen oder geltende Statuten an das neue Recht des Codex anpassen wollen. Bis auf den formalen Rechtschreibfehler im Namen des Kollegen Schulz (hier geschrieben Schultz) ist auch unter formaler Perspektive positiv zu vermerken, wie fehlerfrei die Übersetzer und der Verlag gearbeitet haben.

Münster Thomas Schüller

Kurzrezensionen

Bertrand-Pfaff, Dominik: **Eine Poetik der Gabe**. Kerygmatische Lebensform im Anschluss an Martin Deutingers Kunst- und Moraltheologie. – Fribourg/Freiburg i. Br.: Academic Press Fribourg / Herder 2004. 251 S. (Studien zur theologischen Ethik, 103), pb. € 35,00 ISBN: 978–3–7278–1457–0

Die vorliegende Studie weist, indem sie das weitgehend verkannte, theologisch jedoch zweifellos bedeutsame Werk Martin Deutingers (1815–1864) rekonstruiert und auswertet, auf einen Ansatz hin, der zeigt, wie auch noch gegenwärtig „Ethik" und „Ästhetik" wieder aufeinander bezogen werden könnten. Tatsächlich scheint das, was der Autor im Anschluss daran als „Ethos einer kerygmatischen Lebensform" bezeichnet, eine aus christlicher Perspektive adäquate Antwort auf die Probleme des spätmodernen Ästhetizismus darzustellen, zumal dabei das diesbezüglich konstitutive Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit sehr eingehend erwogen wird. Man mag sich jedoch nach der Lektüre dieses Buches fragen, ob die methodische Vorentscheidung zu Gunsten der „Hermeneutik" dem eingangs formulierten Erkenntnisinteresse der Suche nach einer tragfähigen „christlichen Identität" zuträglich war, da doch gerade die Hermeneutik, die das Faktum des Verstehens für unhintergehbar halten muss, somit jenen Anfang vergessen lässt, der m. E. das hier eigentlich zu Suchende ist (nämlich jene Lebensoffenbarung, die jedem Verstehen vorausgeht). Dennoch bleiben v. a. die Impulse für heutige kunst- und bildtheologische Fragestellungen äußerst anregend. Die Arbeit ist nicht zuletzt deswegen lesenswert. M. A. S.

Ganoczy, Alexandre: **La Trinité créatrice**. Synergie en théologie. – Paris: Cerf 2003. 321 S., kt € 35,00 ISBN: 2–204–07258–3

Dieses sehr empfehlenswerte, weil die Schöpfungstheologie vorantreibende, Werk erschien ursprünglich bereits 2001 unter dem Titel „Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie". Der ein wenig geänderte Titel der Übersetzung wird beim französischen Publikum mit einiger Sicherheit Assoziationen an P. Teilhard de Chardin auslösen. Und dies zu Recht, geht es doch hier wie dort um ein theologisches Verständnis der Schöpfungs- und insbesondere der Evolutionswirklichkeit. Umso überraschender ist es, dass man diesen Namen im ganzen Werk vergeblich sucht. G. G.

The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew F. Gregory / Christopher M. Tuckett. – Oxford: Oxford University Press 2005. (VIII) 375 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers, 1), geb. £ 55,00 ISBN: 0–19–926782–0

Genau 100 Jahre nach Erscheinen von „The New Testament in the Apostolic Fathers" (Oxford 1905) widmen sich die Hg. in einer zweibändigen Studie (vgl. den Band *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*) erneut der Aufgabe und dem Thema einer Verhältnisbestimmung von NT und Apostolischen Vätern. Der hier anzuzeigende Bd behandelt die Frage, welche ntl. Texte in Schriften der sog. Apostolischen Väter verwendet wurden. In den elf Beiträgen des Bdes werden im Blick auf die Apostolischen Väter u. a. die Didache, der 1. und 2. Klemensbrief, die Ignatiusbriefe, der Philipperbrief des Polykarp, der Barnabasbrief sowie der Hirt des Hermas besprochen. Die beiden Hg. steuern einen methodologischen Aufsatz unter dem Titel „What constitutes the Use of the Writings that later formed the New Testament in the Apostolic Fathers?" bei (61–82). Hilfreiche Register (347–375) beschließen den Bd. M. La.

Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit, hg. v. Anton Rauscher / Rudolf Weiler. – Innsbruck: Verlag Kirche 2003. 104 S., ln € 14,90 ISBN: 3–9014–5064–63–4

Aus Anlass der Eröffnung des Seligsprechungsprozesses 2002 des großen katholischen Sozialethikers und Tiroler Priesters Johannes Messner, geboren 1891 in Schwaz/Tirol, geweiht am 29. Juni 1914 im Dom zu Brixen, langjähriger Prof. für Sozialethik in Wien, gestorben dort 1984, ist das Buch mit Beiträgen verschiedener Autoren erschienen. Alfred Klose und Rudolf Messner zeichnen ein sehr anschauliches Lebensbild von Johannes Messner, Werner Kunzenmann zeichnet das Bild von ihm als Tiroler, Anton Rauscher charakterisiert kenntnisreich und mit vielen Querverweisen auf zeitgenössische Sozialethiker Johannes Messner als katholischen Sozialwissenschaftler, insbes. mit Blick auf seine Zeit im englischen Exil und im Dialog mit der angelsächsischen Soziologie. Der Bd wird abgerundet durch die Schilderung von Johannes Messner als Wissenschaftler an der Univ. Wien (Anton Rauscher und Rudolf Weiler) sowie durch eher privat gefärbte Erinnerungen von Senta Reichenpfader und eine biographische Kurzchronik. Obwohl fast vergessen, verdient die Gestalt von Johannes Messner unbedingt die Erinnerung und die Erwähnung als einen der großen Pioniere der katholischen Sozialethik und der christlichen Sozialwissenschaft. Dem Buch kommt das Verdienst zu, solche biographische und sachorientierte Erinnerung zu leisten und damit einen wertvollen Beitrag zur aktuelleren Geschichte der katholischen Sozialethik zu liefern, insbesondere im Blick auf die großen Auseinandersetzungen mit dem Faschismus und dem Kommunismus im 20. Jh. Von diesen Auseinandersetzungen kündet das Leben und Werk von Johannes Messner, das vorbildhaft steht für den entschiedenen Willen der katholischen Soziallehre, die Person und damit den philosophischen und theologischen Personalismus zum Kern jeder Staats- und Gesellschaftstheorie zu machen. P. Sch.

Reikerstorfer, Johann: **Vom Totalexperiment des Glaubens**. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 406 S. (Religion, Kultur, Recht, 1) , pb. € 39,80 ISBN: 978–3–631–57025–8

Die rückblickende (12) Zusammenschau meist andernorts erschienener Beiträge umkreist im ersten und zweiten Teil die Theorie-Praxis-Dialektik des Glaubens. Der Haupttitel geht auf Erich Heintel zurück, der das „Daseinsexperiment" vom bloßen „Anwendungsverhältnis" einer zur sachhaft-wertfreien Distanziertheit neigenden Theorie in neopositivistischer Manier absetzt. Jenes stellt sich demgegenüber als ein von bestimmten Grundeinstellungen motiviertes, umgreifend-verantwortetes Weltengagement dar. Es wird dann zum „Totalexperiment", wenn es sich der Unverfügbarkeit eines letzten Sinnganzen angesichts der Aporetik des menschlichen Daseins „wirklich" stellt (vgl. bes. 43ff) – d. h. sie nicht ontologisch oder transzendentalphilosophisch kompensiert (vgl. 121ff) – und sich der Mensch in seiner Freiheit selbst riskiert. Dazu kann letztlich nur der christliche Glaube an einen sich in Welt (Schöpfung) und Zeit (Heilsgeschichte) (vgl. 155f) selbst mitteilenden Gott legitimieren (vgl. 266f). Die auf den Untertitel bezogenen sprachtheoretischen Reflexionen, die sich v. a. im dritten und vierten Teil finden, bleiben allerdings im Kontext einer transzendentalphilosophisch verorteten Sinnfrage (Heintels „Sinnapriori"). Hinsichtlich seines vorwiegend am Individuum ansetzenden und eher affirmativen Konzepts verweist der Vf. selbstkritisch auf „theologische Umorientierungen" (12) in seinen neueren Schriften – gemeint ist die politische Theologie (J. B. Metz). Eine über Andeutungen (vgl. 200ff und 260 Anm.) hinausgehende Vermittlung steht also noch aus. E. T.

Reinmuth, Eckart: **Hermeneutik des Neuen Testaments**. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 118 S. (UTB, 2310), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8252–2310–8

Der Vf. legt eine knappe, gut lesbare „Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments" vor. Da die Art der Lektüre darüber entscheidet, „wie das Neue Testament wirkt – ob es unselbständig macht oder selbstverantwortlich" (5), ist dem Vf. daran gelegen, eine Art „Lesekunst" (5) zu skizzieren respektive Hinweise hierfür zu geben. Dies wird in vier Abschnitten unternommen: 1. Eine Geschichte verstehen (11–38); 2. In Bildern sprechen (39–64); 3. Nach Wahrheit fragen (65–90); 4. Mit Texten handeln (91–111) – gerahmt von Einleitung (9f) und Schlusswort (112f). Dabei verfolgt der Vf. das Ziel, „Leseperspektiven zu entwickeln" (10), und richtet sich an ein breiteres Publikum (Studienanfänger; interessierte Nichtfachleute). Die Darstellungen wollen „ohne Fachkenntnisse" (10) verstehbar sein und kommen ohne Fußnoten aus. Der Vf. entwickelt den zentralen Gedanken einer „Jesus-Christus-Geschichte" als Wurzel der ntl. Texte und kommt zu dem Schluss, dass „die Verstehensprozesse, denen sich diese Texte verdanken, für unser eigenes Verstehen" (112) wichtig sind. Der Bd wird beschlossen durch eine knappe Literaturauswahl (114–116) sowie ein Bibelstellen- (117) und ein Stichwortregister (118). Ch. S.

Westphal, Sebastian J.: **American National Identity after September 11.** Post-9/11 Experience as Mirror Narrative. – Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2007. 115 S., kt. € 17,90 ISBN: 978–3–86573–247–7

Die Attentäter des 11. September 2001 deuteten, wie anhand ihrer „Geistlichen Anleitung" gezeigt worden ist, „Terror als Gottesdienst" (H. G. Kippenberg). Doch auch im „Kampf gegen den Terrorismus" waren und sind religiöse Semantiken in hohem Maß virulent. In einem als Magisterarbeit am Berliner John-F.-Kennedy-Institut für Nordamerikastudien entstandenen, anregenden Essay fragt Sebastian Westphal nach „Americans' self-conception following the September 2001 attacks" (12). Er kommt zu dem Schluss: „America's post-September 11 national identity is characterized by a high degree of patriotism, religiousness, a new sense of vulnerability to outside threats, and the awareness of a new enemy to the United States." (84) Die Analyse einer ausgewählten Episode der populären amerikanischen Comedyserie „Southpark" (63–82) stützt insbesondere auch seine Beobachtung einer „increasing opposition to any developments within society that [are] considered unconstitutional or un-American" (84). Der Vf. beabsichtigt, den Aspekt der kulturellen und religiösen Strategien zur Bewältigung der Tragödie (v. a. 30–37) im Rahmen einer Diss.schrift zu vertiefen, die den Arbeitstitel trägt: „Cultural Battles after 09/11. The Sacralization and Profanation of a Tragedy". Man wird dieses Unternehmen – auch und gerade aus der Perspektive der Theologie – nur mit Nachdruck begrüßen können. G. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend, hg. v. Martin Keßler / Martin Wallraff. – Basel: Schwabe 2008. 402 S. (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, 5), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–7965–2569–8: 9–35: Kessler, M.: Basler Wissenschaftsförderung im Jahre 1958. Zum Anlass der Dissertation von Rudolf Smend; 36–61: Sommer, A. U.: Historisierung der Philosophie – Historisierung der Theologie. Überlegungen zu disziplinären Selbsthistorisierungspraktiken; 62–109: Kaufmann, T.: Jan Hus und die frühe Reformation; 110–135: Bultmann, C.: Das Mosebild im Handbuchwissen der Frühen Neuzeit; 136–170: Arnold, G.: Spinoza von den Propheten. Edition des Exzerpts Herder-Nachlass XXVIII,11 23^{r-v}, 25^{r}–28^{v}; 171–211: Mathys, H.-P.: Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Dissertatio critico-exegetica von 1805; 212–225: Rogerson, J. W.: De Wette, Jahn und Sand. Ihre Beziehungen im Licht neuer Forschung; 226–255: Stegemann, E. W.: Wilhelm Martin Leberecht de Wette und Ferdinand Christian Baur über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes; 256–278: Wallraff, M.: Evangelium und Dogma. Zu den Anfängen der Gattung Dogmengeschichte (bis 1850); 279–302: Becker, U.: Julius Wellhausens Sicht des Judentums; 303–313: Seidensticker, T.: Julius Wellhausen und das „arabische Heidentum"; 314–334: Merk, O.: Forschungsgeschichte im Werk Adolf Jülichers; 335–355: Schmid, K.: Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie. Die Kontroverse zwischen Ludwig Köhler, Emil Brunner und Hugo Greßmann aus dem Jahr 1926; 356–376: Trowitzsch, M.: Bildgedanken. Bemerkungen zur Metaphorik bei Bonhoeffer und Barth; 377–387: Maier, H.: Gibt es ein christliches Menschenbild?.

Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, hg. v. Bernhard Schneider. – Münster: Aschendorff 2008, (VI) 224 S., kt € 19,80 ISBN: 978-3-402–12787–2: 8–32: Euler, W. A.: „Des Glaubens liebstes Kind?" Erscheinungen und Wunder in fundamentaltheologischer Perspektive; 33–55: Voderholzer, R.: Vor-erwählt und voll-erlöst. Der Marienglaube der Kirche in den Dogmen von 1854 und 1950; 56–85: Heinz, A.: Maria in Liturgie und Frömmigkeit des Marianischen Jahrhunderts; 86–115: Uerlings, H.: Maria in der Literatur der deutschen Romantik. Eine (Wieder)-Entdeckung?; 116–138: Dondelinger, P.: Lourdes: Bernadette Soubirous und die Erscheinungen 1858; 139–165: Kotulla, A. J.: Lourdes und die deutschen Katholiken: Über die frühe Rezeption eines katholischen Kultes im Deutschen Kaiserreich und die Anfänge der Wallfahrt bis zum Ersten Weltkrieg; 166–176: Loiperdinger, M.: „Das Lied von Bernadette" – erfolgreichster Hollywood-Film im Nachkriegsdeutschland vor 1949; 178–197: Schneider, B.: Ein „deutsches Lourdes"? Der „Fall" Marpingen (1876 und 1999) und die Elemente eines kirchlichen Prüfungsverfahrens; 198–223: Zumholz, M. A.: Volksfrömmigkeit und totalitäres NS-Regime: Marienerscheinungen in Heede/Emsland 1937 bis 1940.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009) Heft 1, hg. v. Johannes B. Brantschen / Ruedi Imbach / Guido Vergauwen – Freiburg: Academic Press Fribourg, kt € 23,00/43,00 pro Jahr ISSN: 0016–0725: 5–10: Vergauwen, G.: Eröffnung (des zweisprachigen Kolloquiums an der Universität in Fribourg anlässlich des 10-jährigen Jubiläums von *Fides et ratio*); 11–32: Mendoza, C.: Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après *Fides et ratio*; 33–50: Ferry, J.-M.: Religiöse Erfahrung und öffentliche Vernunft. Über die Beziehungen zwischen verfassungsmässigem Agnostizismus und religiösem Glauben im europäischen Raum; 51–71: Müller, A. U.: Die Entwicklung der Fundamentaltheologie in der deutschsprachigen Welt nach *Fides et ratio*; 72–89: Verweyen, H.: Quelle philosophie pour quelle théologie? Une perspective de théologie fondamentale; 90–105: Speer, A.: La philosophie médiévale en Allemagne: longue durée et tendances récentes; 106–134: Fiorentino, F.: La teoria della superadditio passionis. Un'influenza albertino-egidiana in Giovanni da Reading?; 135–144: Reinhardt, V.: Die unmögliche Mission. Calvin und Genf 1541–1561; 145–163: Sollberger, M.: Eine metatheoretisch motivierte Interpretation der „Ewigen Wiederkunft" Nietzsches; 1764–193: Mayer, R.: Stockwerkphilosophie gegen Stockwerktheologie? Zum *desiderium naturale* bei Henri de Lubac und Thomas von Aquin; 194–211: Demmer, K.: Naturrecht zwischen den Extremen. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte; 212–227: Klein, R.: Evangelische Predigerrhetorik. Überlegungen zum hermeneutischen Kontrast von Internität und Externität in der Rede; 228–256: Amor, C. J.: „Bittet, und ihr werdet empfangen". Das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte.

Zeitschrift für katholische Theologie 131 (2009) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2009, kt € 20,00/75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–4: Repschinski, B.: Aufruf zur Erneuerung. Zum 50. Jahrestag der Ankündigung des zweiten Vatikanischen Konzils; 5–16: Witschen, D.: Einem anderen die Gewissensentscheidung bewusst überlassen. Zur Phänomenologie einer spezifischen Verhaltensmöglichkeit; 17–25: Niederbacher, B.: Was hat Moral mit Gott zu tun?; 26–46: Buchholz, R.: „Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden." Marginalien zu einer These Harnacks; 47–63: Zimmermann, M.: „Heiße Eisen auf dem Prüfstand." Theologische Schriftauslegung bei Romano Guardini.

Zeitschrift für katholische Theologie 131 (2009) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2009, kt € 20,00/75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 105–106: Repschinski, B.: 1809–2009. Das Tiroler Jubiläumsjahr und die Herz-Jesu-Frömmigkeit; 107–133: Siebenrock, R. A.: Das „uneingelöste" Gelöbnis; 134–149: Mayr, P. B.: Der Väter Bund mit dem Herzen des Welterlösers. Eingeleitet und kommentiert von R. A. Siebenrock; 150–173: Gangl, P.: „Ein Herz und eine Seele"; 174–187: Scheuer, M.: Cor ad cor loquitur.

Zeitschrift für katholische Theologie 131 (2009) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2009, kt € 20,00/75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 241–255: Goller, H.: Erschuf Gott das Gehirn oder das Gehirn Gott?; 256–279: Paganini, S.: Das biblische Gesetz und seine Interpretation am Beispiel der qumranischen Tempelrolle; 280–299: Stefan, M.: Religiöse Erklärungsweisen und deren Rationalität; 300–318: Amor, C. J.: „Wem gilt Gottes Liebe?" Annäherungen an eine irritierende Antwort bei Thomas von Aquin; 319–340: Koziel, B. E.: Die Fundamentalismusdebatte und die Apokalyptik.

Zwickel, Wolfgang: Das Heilige Land. Geschichte und Archäologie. – München: C. H. Beck 2009. 128 S. (Beck'sche Reihe 2459), pb. € 7,90 ISBN 978–3–406–59101–3.

Kirchengeschichte

Das Herzogtum Westfalen. Erster Band: Das kurkölnische Westfalen von den Anfängen kölnischer Herrschaft im südlichen Westfalen bis zur Säkularisation 1803, hg. v. Harm Klueting – Münster: Aschendorff 2009. 927 S., geb. € 29,50 ISBN 978–3–402–12827–5.

David von Augsburg: Vom äußeren und inneren Menschen. De compositione exterioris et interioris hominis, hg. v. Marianne Schlosser. – St. Ottilien: Eos 2009. 276 S., kt € 19,80 ISBN: 978–3–8306–7360–6.

Oermann, Nils Ole: Albert Schweitzer 1875–1965. Eine Biographie. – München: C. H. Beck 2009. 367 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–406–59127–3.

Schmähling, Angelika: Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jahrhundert. – Stuttgart: Franz Steiner 2009. 212 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas, 75), kt € 39,00 ISBN: 978–3–515–09178–7.

Strohm, Christoph: Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators. – München: C. H. Beck 2009. 128 S. (Beck'sche Reihe, 2469), pb. € 7,90 ISBN: 978–3–406–56269–3.

Witte, Bernd: Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104–154 der Pierpont Morgan Library – der sogenannten Apokalypse des Pseudo-Athanasius. Teil 2: Kommentar. – Laer: Oros Verlag 2009. 391 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 13), kt € 60,00 ISBN: 978–3–89375–218–8.

Fundamentaltheolgie

Castillo Guerra, Jorge E.: Iglesia: Identidad, Misión y Testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino. – Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2008. 476 S. (Studien im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 20), kt € 29,90 ISBN: 978–3–88939–755–3.

Mannion, Gerard: Chiesa e Postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo. Collegeville/Bologna 2007. 311 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 21), kt € 21,80 ISBN: 978–88–10–41515–3.

Puente López, Julio: Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta. Revista Estudios. – Madrida: Revista Estudios 2008. 489 S., kt € 35,36 ISBN: 978–84–95494–22–1.

Christliche Sozialethik

Kindheit und Jugend in alternder Gesellschaft, hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Aschendorff 2008. 404 S. (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 49), kt € 40,00 ISBN: 978–3–402–10981–6: 15–54: Dorbritz, J.: Alternde Gesellschaft – der demografische Wandel in Deutschland. Ursachen, Verläufe, Herausforderungen; 55–96: Schweizer, H.: Neue Soziologie der Kindheit – „veränderte Kindheit" in einer „alternden Gesellschaft"; 97–126: Feige, A. / Gennerich, C.: Zur Alltagsethik Jugendlicher und junger Erwachsener zwischen Säkularisierungsparadigma und der These der „Wiederkehr der Religion". Anschlussmöglichkeiten für eine „religiös" zu nennende Kommunikation und Bewusstseinsbildung?; 127–153: Gensicke, T.: Jugend – Wertewandel – demografischer Wandel; 154–182: Veith, W.: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Sozialwissenschaftliche Analyse des Begriffs der „Generation" und normative Reflexionen der Generationenrelationen; 183–210: Möhring-Hesse, M.: Die Generationengerechtigkeit der Alterssicherung. Demografischer Wandel und bundesdeutscher Sozialversicherungsstaat; 211–232: Butterwegge, C.: Von der Alters- zur Kinderarmut und wieder zurück? Wie das Armutsproblem „demografisiert" statt gelöst wird; 233–268: Heimbach-Steins, M.: Gerechte Beteiligung an und durch Bildung im Wandel gesellschaftlicher Generationenverhältnisse. Sondierungen zum Zusammenhang von Bildungs- und Generationengerechtigkeit; 269–296: Laux, B.: In Verteidigung der Liebe. Konturen eines Familienleitbildes für die veränderte demographische und gesellschaftliche Situation; 297–330: Bormann, F.-J.: Was brauchen Kinder? Ethische Überlegungen zur vernachlässigten Kategorie des „Kindeswohls"; 331–356: Hoffmeier, A.: Was ist eine „jugendfreundliche Politik"? Die jugendpolitischen Positionen des BDKJ vor dem Hintergrund des demografischen Wandels; 377–382: Wulsdorf, H. / Dickmann, U.: Der Generationenvertrag auf dem Prüfstand. Ein Planspiel zur Erschließung der Generationenfrage; 383–385: Filipović, A.: Religion und Zivilgesellschaft. Bericht über das achte Werkstattgespräch der Sektion „Christliche Sozialethik" in der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik (26.–28. 2. 2007, Berlin); 286–388: Winkler, K.: „Solidarität ist die Chance der Toleranz" (Zygmunt Bauman)? Sozialethische Reflexionen zu Solidarität und Toleranz. Bericht zum 17. Forum Sozialethik (10.-12.09.2007 in der Kommende, Dortmund).

Religion in Recht und politischer Ordnung heute. Religion in Law and Politics today, hg. v. Harm Goris / Marianne Heimbach-Steins. – Würzburg: Ergon 2008. 162 S. (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien, 5), kt € 24,00 ISBN: 978-3-89913-640–1: 15–29: Först, J.: Religion – Was kehrt eigentlich wieder? Religionssoziologische Anmerkungen zu einer neuen Konjunktur, von Religion in Gesellschaft und Kirche zu sprechen; 31–51: Draulans, V.: „The Reviving Religion. A New Meaning of Religion for the Ordering of Public Life". Some Critical Remarks, Inspired by European Values Study-data; 55–67: Beck, H. L.: Muslims and Modernity; 69–92: Loose, D.: „Der Augapfel Gottes". Das Recht als Integrationsfaktor der interkulturellen Gesellschaft; 93–107: Merks, K.-W.: Die theologische Bedeutung des säkularen Staates; 109–131: Homeyer, J.: Das Ringen um den Gottesbezug in der Präambel des Verfassungsentwurfs der EU; 153–159: Jans, J.: „Mind Your Own Business!" Anonymous Theology in the European Constitutional Treaty?

Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit, hg. v. Thomas Hoppe. – Freiburg/Fribourg: Academic Press Fribourg / Herder 2008. 240 S. (Studien zur theologischen Ethik, 121), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–7278–1624–6 / 978–3–451–27065–9: 17–32: Anzenbacher, A.: Aufhebung der Kontingenz? Implizite religiöse und anthropologische Leitideen der bioethischen Diskussion; 33–48: Kostka, U.: Normalität und Normativität im Diskurs über Behinderungen; 49–63: Koch, H.-G.: Politische Steuerung von Körper-Technologie; 67–82: Kavemann, B.: In guten und in schlechten Zeiten oder: Bis dass der Tod euch scheidet? 83–92: Schuster, J.: Häusliche Gewalt (Koreferat zu Barbara Kavemann); 93–100: Matthies, V.: Gewalt in Konflikten und Transitionsprozessen; 101–103: Halter, H.: Thesen aus sozialethischer Sicht zum Referat von Volker Matthies; 107–124: Lutterbach, H.: Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung. Zur Rekonstruktion von Sprachangeboten und Sprachbarrieren in der christlichen Tradition; 125–142: Müller, K.: Verkörpertes Ich. Eine subjektphilosophische Relecture des Leib-Seele-Problems; 143–161: Bachl, G.: Gedankengänge zur Leiblichkeit; 165–174: Ladner, G.: Irritation der Geschlechter. Theologische Sichtung des Körper-Diskurses bei Judith Butler; 175–186: Goertz, S.: Aufgaben und Freiheit. Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten; 187–202: Breitsameter, C.: Der Gesellschafts-Körper. Zwischen naturaler Unverfügbarkeit und grenzenloser Gestalt; 203–214: Vosman, F.: Moraltheologie und die „Radikale Phänomenologie" des Lebens; 215–230: Frübauer, J.: Der Körper als tödliche Waffe. Selbstmordattentate als Herausforderung zu einer theologisch-ethischen Reflexion; 231–238: Türk, H. J.: Ist die Frage nach der ethischen Erlaubtheit der aktiven Sterbehilfe philosophisch-theologisch entscheidbar? Überlegungen zu überschätzten und unterschätzten Argumenten.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn
Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
PD Dr. Florian Bruckmann, P.-Philipp-Jeningen-Pl. 6, D-85072 Eichstätt
Prof. Dr. Rainer Dillmann, Dahler Heide 48, D-33100 Paderborn
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Bahnhofstr. 56b, D-48308 Senden
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35032 Marburg (Lahn)
Dr. Gotthard Fuchs, Friedrichstr. 26–28, D-65185 Wiesbaden
Dr. Simone Furlani, Piazza Capitaniato 3, I-35139 Padova
Dr. Christoph Goldt, Peutingerstraße 5, D-86152 Augsburg
PD Dr. Michael Groneberg, Av. Europe 20, CH-1700 Fribourg
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin
Dr. Jutta Koslowski, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena
Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda
Dr. Stephanie van de Loo, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen
PD Dr. Hans-Christian Maner, Jakob-Welder-Weg 18, D-55128 Mainz
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn
Dr. Christian Polke, Thunbergsvägen 2, S-752 38 Uppsala
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstraße 31, D-93040 Regensburg
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Paulustor 5, D-36037 Fulda
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, D-48143 Münster
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt
Prof. Dr. Michael Tilly, Bürgerstr. 23, D-76829 Landau
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duesbergweg 124, D-48153 Münster
PD Dr. Jakob Wöhrle, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster
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: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Felix Krause, Doris Kreutzmann, 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 2009
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

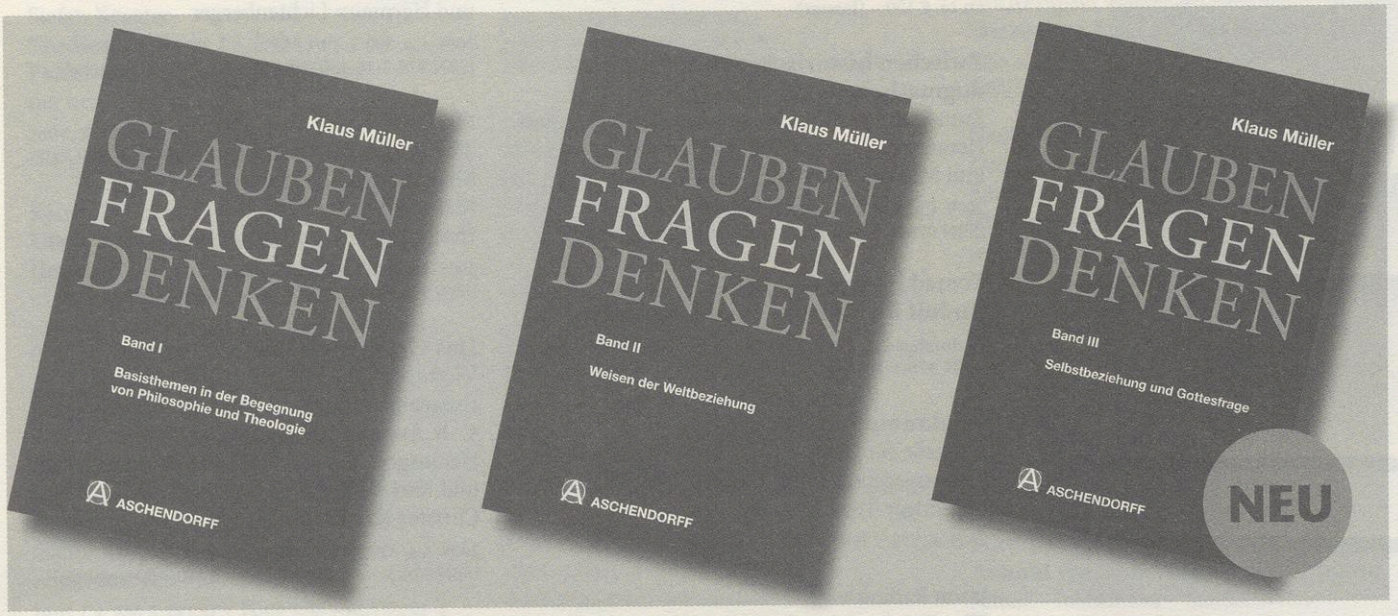
© 2009 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

...ein „Muss“

für das Bücherregal (nicht nur) von Theologiestudierenden.

Münchener Theologische Zeitschrift

JETZT VOLLSTÄNDIG!



Klaus Müllers Werk „Glauben-Fragen-Denken“ bietet nach langen Jahrzehnten erstmals wieder eine umfassende Darstellung der philosophischen Grundfragen der Theologie.
Mit dem Erscheinen von Band III seiner Propädeutik „Selbstbeziehung und Gottesfrage“ hat Klaus Müller sein umfassendes Grundlagenwerk abgeschlossen und damit für Lehrende wie Studierende der Theologie und Philosophie ein unverzichtbares Arbeitsmittel und Standardwerk geschaffen.
Nach Form und Inhalt sind die thematischen Einheiten so angelegt, dass sie im Rahmen der neuen Studiengänge nach Maßgabe des Bologna-Prozesses teils zu kompletten Philosophie-Modulen zusammengefasst, teils in größeren Modulen mit anderen thematisch relevanten Disziplinen vernetzt werden können.

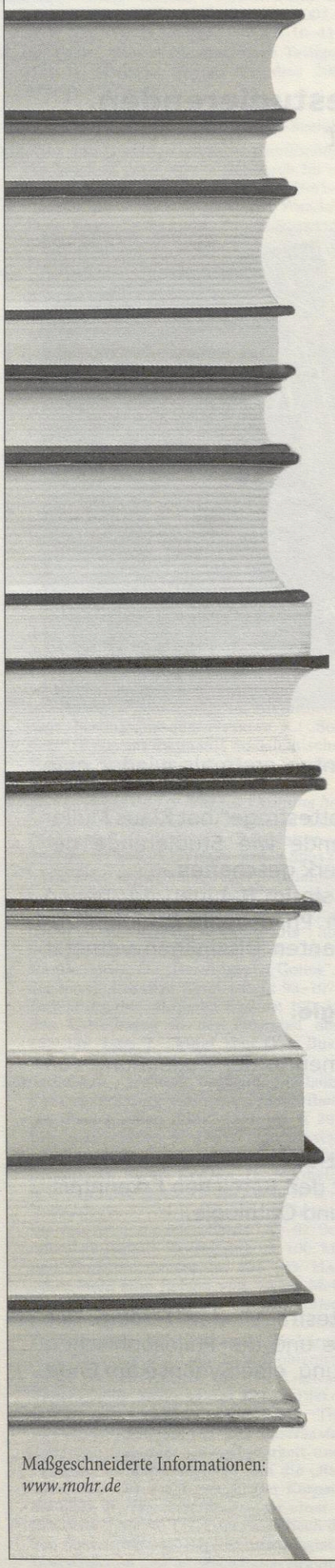
Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie.
2006, 350 Seiten, kart. 16,80 € / sFr 29,90. ISBN 978-3-402-00420-3.
Band I behandelt die für alle Studiengänge unverzichtbaren zehn Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie.

Band II: Weisen der Weltbeziehung.
2008, XXIV und 864 Seiten, kart. 29,80 € / sFr 52,10. ISBN 978-3-402-00421-0.
Band II befasst sich unter dem Rahmentitel „Weisen der Weltbeziehung“ mit den Bereichen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Medienphilosophie, Hermeneutik, Ethik, Ästhetik und Ontologie.

Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage.
2010, X und 798 Seiten, kart. 29,80 € / sFr 52,10. ISBN 978-3-402-00422-7
Band III widmet sich unter dem Rahmentitel „Selbstbeziehung und Gottesfrage" den Feldern der Anthropologie einschließlich der Naturphilosophie, der Religionsphilosophie und der Philosophischen Gotteslehre. Querverweise zwischen den Bänden markieren Pfade der Vertiefung, eine Synopse am Ende von Band III bietet eine Übersicht zum Aufbau des Gesamtwerkes.

ASCHENDORFF VERLAG

www.aschendorff-buchverlag.de



Neu bei Mohr Siebeck

Vjačeslav Ivanovič Ivanov
Dionysos und die vordionysischen Kulte
Herausgegeben von Michael Wachtel und Christian Wildberg
2010. Ca. 380 S. ISBN 978-3-16-150208-8
Ln ca. € 100,– (Januar)

Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus
Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert
Herausgegeben von Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl
2009. Ca. 420 S. (DoMo 1).
ISBN 978-3-16-150140-1 fBr ca. € 75,– (Dezember)

Konrad Hammann
Rudolf Bultmann – Eine Biographie
2., durchges. A. 2009. XIII, 582 S.
ISBN 978-3-16-150204-0 Ln € 49,–

Denkraum Katechismus
Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag
Herausgegeben von Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann
2009. X, 578 S. ISBN 978-3-16-150086-2 Ln € 114,–

Jason Radine
The Book of Amos in Emergent Judah
2009. Ca. 300 S. (FAT II).
ISBN 978-3-16-150114-2 fBr ca. € 60,– (Dezember)

Douglas J. Green
»I Undertook Great Works«
The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptons
2009. Ca. 380 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-150168-5
fBr ca. € 75,– (Dezember)

Judit M. Blair
De-Demonising the Old Testament
An Investigation of *Azazel, Lilith, Deber, Qeteb* and *Reshef* in the Hebrew Bible
2009. XVI, 266 S. (FAT II/37).
ISBN 978-3-16-150131-9 fBr € 59,–

Bob Becking
Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity
2009. Ca. 220 S. (FAT). ISBN 978-3-16-150111-1
Ln ca. € 65,– (Dezember)

Torsten Uhlig
The Theme of Hardening in the Book of Isaiah
An Analysis of Communicative Action
2009. Ca. 420 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-150143-2
fBr ca. € 75,– (Dezember)

Heinz-Dieter Neef
Arbeitsbuch Biblisch-Aramäisch
Materialen, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Aramäisch
2., durchges. und erw. A. 2009. XVI, 209 S.
ISBN 978-3-16-150206-4 fBr € 29,–

Heil und Geschichte
Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung
Herausgegeben von Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger
2009. Ca. 800 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150110-4 Ln ca. € 190,– (Dezember)

Martin Hengel
Theologische, historische und biographische Skizzen
Kleine Schriften VII
Herausgegeben von Claus-Jürgen Thornton
2009. Ca. 720 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150201-9 Ln ca. € 185,– (Dezember)

Das Gebet im Neuen Testament
Vierte, europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.–8. August 2007
Herausgegeben von Hans Klein, Vasile Mihoc und Karl-Wilhelm Niebuhr unter Mitarb. von Christos Karakolis
2009. Ca. 520 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150102-9 Ln ca. € 110,– (Dezember)

Key Events in the Life of the Historical Jesus
A Collaborative Exploration of Context and Coherence
Ed. by Darrell L. Bock and Robert L. Webb
2009. XVII, 931 S. (WUNT 247).
ISBN 978-3-16-150144-9 Ln € 189,–

Ryan Jackson
New Creation in Paul's Letters
A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept
2009. Ca. 260 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149999-9
fBr ca. € 60,– (Dezember)

Peter S. Perry
The Rhetoric of Digressions
Revelation 7:1–17 and 10:1–11:13 and Ancient Communication
2009. X, 297 S. (WUNT II/268).
ISBN 978-3-16-150001-5 fBr € 64,–

Pablo T. Gadenz
Called from the Jews and from the Gentiles
Pauline Ecclesiology in Romans 9–11
2009. XI, 393 S. (WUNT II/267).
ISBN 978-3-16-150091-6 fBr € 79,–

Jens Börstinghaus
Sturmfahrt und Schiffbruch
Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6
2010. Ca. 550 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-149996-8 fBr ca. € 95,– (Januar)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Nicole Frank
Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes
Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition
2009. X, 423 S. (WUNT II/271).
ISBN 978-3-16-150118-0 fBr € 79,–

Stefan Krauter
Studien zu Röm 13,1–7
Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit
2009. XI, 354 S. (WUNT 243).
ISBN 978-3-16-150099-2 Ln € 99,–

Katrin Pietzner
Ungebildete Konkurrenten?
Heidnische und christliche Intellektuelle in vorkonstantinischer Zeit
2009. Ca. 430 S. (STAC). ISBN 978-3-16-149624-0 fBr ca. € 70,– (Dezember)

Dimitrios Moschos
Eschatologie im ägyptischen Mönchtum
Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion
2010. Ca. 480 S. (STAC). ISBN 978-3-16-150045-9 fBr ca. € 80,– (Januar)

Plutarch
On the *daimonion* of Socrates
Human liberation, divine guidance and philosophy
Ed. by Heinz-Günther Nesselrath
Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by Donald Russell, George Cawkwell, Werner Deuse, John Dillon, Robert Parker, Christopher Pelling and Stephan Schröder
2010. Ca. 280 S. (SAPERE XVI).
ISBN 978-3-16-150137-1 Br ca. € 30,–;
ISBN 978-3-16-150138-8 Ln ca. € 60,– (Februar)

Mara bar Sarapion
Letter to His Son
Ed. with an Introduction, Translation and Interpretative Essays by Annette Merz, David Rensberger and Teun Tieleman
2009. Ca. 300 S. (SAPERE XVII).
ISBN 978-3-16-150163-0 Br ca. € 30,–;
ISBN 978-3-16-150164-7 Ln ca. € 60,– (Dezember)

Dion von Prusa
Der Philosoph und sein Bild
Hrsg. von Heinz-Günther Nesselrath
Eingel., ed., übers. und m. interpretierenden Essays versehen von Eugenio Amato, Sotera Fornaro, Barbara E. Borg, Renate Burri, Johannes Hahn, Ilaria Ramelli und Jacques Schamp
2009. XI, 317 S. (SAPERE XIII).
ISBN 978-3-16-149440-6 Br € 29,–;
ISBN 978-3-16-149441-3 Ln € 49,–

Joseph und Aseneth
Herausgegeben von Eckart Reinmuth
Eingel., ed., übers. und mit interpretierenden Essays versehen von Eckart Reinmuth, Stefan Alkier, Brigitte Boothe, Uta B. Fink, Christine Gerber, Karl-Wilhelm Niebuhr, Angela Standhartinger, Manuel Vogel und Jürgen K. Zangenberg
2009. XI, 280 S. (SAPERE XV).
ISBN 978-3-16-150161-6 Br € 29,–,
ISBN 978-3-16-150162-3 Ln € 49,–

Anja Moritz
Interim und Apokalypse
Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52
2009. Ca. 350 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150109-8 Ln ca. € 90,– (Dezember)

Kerstin Hitzbleck
Exekutoren
Die außerordentliche Kollatur von Benefizien im Pontifikat Johannes' XXII
2009. Ca. 620 S. (SMHR 48).
ISBN 978-3-16-150158-6 Ln ca. € 120,– (Dezember)

Johannes Sturm (1507–1589)
Rhetor, Pädagoge und Diplomat
Herausgegeben von Matthieu Arnold
2009. IX, 435 S. (SMHR 46).
ISBN 978-3-16-149917-3 Ln € 99,–

Björn Slenczka
Das Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557
Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs
2010. Ca. 560 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150100-5 Ln ca. € 110,– (Januar)

Andres Straßberger
Johann Christoph Gottsched und die »philosophische« Predigt
Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik
2010. Ca. 640 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150014-5 Ln ca. € 130,– (Januar)

Uta Wiggermann
Woellner und das Religionsedikt
Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts
2010. Ca. 670 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150186-9 Ln ca. € 120,– (Januar)

Amy Marga
Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster
Its Significance for His Doctrine of God
2010. Ca. 200 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150148-7 Ln ca. € 75,– (Januar)

Philipp Stoellger
Passivität aus Passion
Zur Problemgeschichte einer categoria non grata
2010. Ca. 580 S. (HUTh).
ISBN 978-3-16-149170-2 Ln ca. € 100,– (Januar)

Günter Bader
Psalterspiel
Skizze einer Theologie des Psalters
2009. X, 499 S. (HUTh 54).
ISBN 978-3-16-150119-7 Ln € 119,–

Nadine Schmahl
Das Tetragramm als Sprachfigur
Ein Kommentar zu Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz
2009. XI, 237 S. (HUTh 55).
ISBN 978-3-16-150101-2 Ln € 79,–

Der Gott der Vernunft
Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke
Herausgegeben von Jörg Lauster und Bernd Oberdorfer
2009. XIII, 346 S. (RPT 41).
ISBN 978-3-16-150202-6 fBr € 74,–

Friedrich Ley
Arnold Gehlens Begriff der Religion
Ritual – Institution – Subjektivität
2009. Ca. 500 S. (RPT 43).
ISBN 978-3-16-150169-2 fBr ca. € 80,– (Dezember)

The Presence and Absence of God
Ed. by Ingolf U. Dalferth
2010. Ca. 250 S. (RPT 42).
ISBN 978-3-16-150205-7 fBr ca. € 40,– (Januar)

Keith H. Lane
Kierkegaard and the Concept of Religious Authorship
2010. Ca. 170 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-150120-3 fBr ca. € 40,– (Januar)

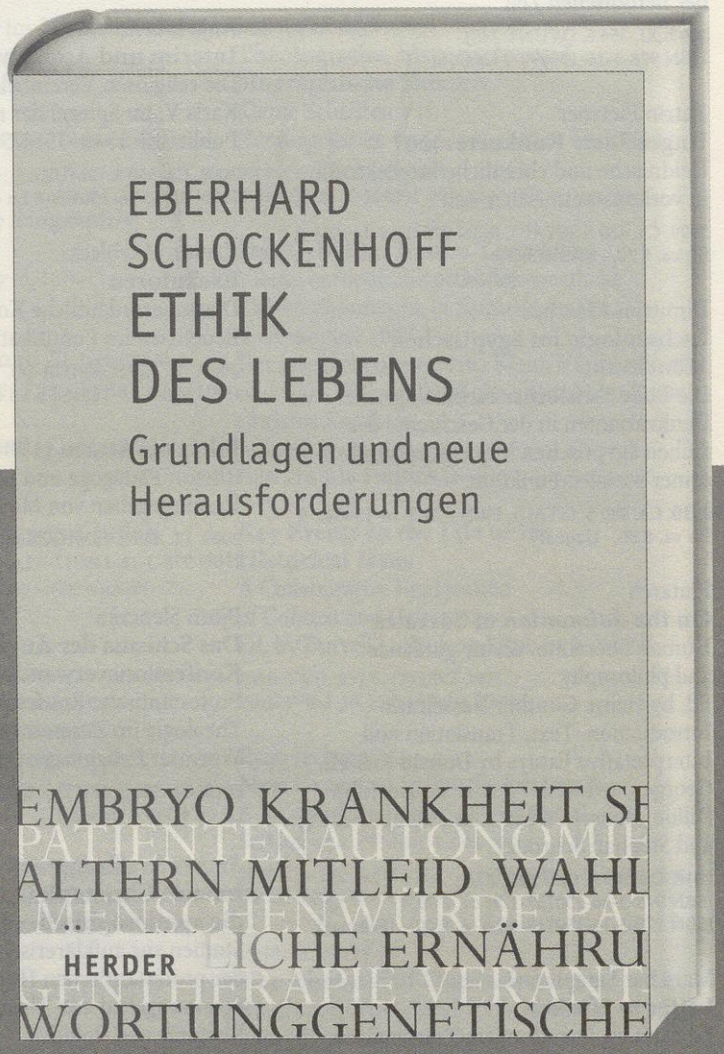
Endliches Leben
Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit
Herausgegeben von Markus Höfner, Stephan Schaede und Günter Thomas
2009. Ca. 350 S. (RuA). ISBN 978-3-16-150113-5 fBr ca. € 75,– (Dezember)

Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik
Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft
Herausgegeben von Bernd Schröder
2009. VII, 524 S. (PThGG 8).
ISBN 978-3-16-149173-3 fBr € 89,–



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Ein Plädoyer für die Würde des Menschen



Das Buch erörtert Grundfragen der Lebensethik wie den Personbegriff, den Geltungsbereich der Menschenwürde und die Reichweite des Tötungsverbots sowie die Sonderstellung des Menschen im Kosmos. In einem praxisbezogenen Anwendungsteil werden aktuelle Einzelfragen erörtert. Das Schlusskapitel legt christliche Grundhaltungen dar, die der Lebensethik einen durch das biblische Menschenbild geprägten besonderen Charakter verleihen: Ehrfurcht vor dem Leben, Mitleid, Maß, Verzicht, Dankbarkeit.

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

Eberhard Schockenhoff | Ethik des Lebens
Grundlagen und neue Herausforderungen
656 Seiten | Gebunden
€ 39,90 /SFr 64.90 /€[A] 41,10
ISBN 978-3-451-30217-6

HERDER

Lesen ist Leben

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp

Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2007/2008 Beilage zum 105. Jahrgang 2009

Dissertationen im akademischen Jahr 2007/2008 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Aoki, Takako: „Wann darf ich kommen und schauen das Angesicht Gottes?" Untersuchungen zur Zusammengehörigkeit beziehungsweise Eigenständigkeit von Ps 42 und Ps 43 (Erich Zenger / Ulrich Berges)

Barwasser, Carsten: Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx (Thomas Pröpper / Klaus Müller)

Bender, Melanie: The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite – Albert the Great – Thomas Aquinas – Nicholas of Cusa (William Hoye / Klaus Müller)

Eppe, Paul: Karl Rahner: Zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch (Klaus Müller / Dorothea Sattler)

Esch-Wermeling, Elisabeth: Thekla und / ohne Paulus. Die Theklaakten, ihre Textstrategien und ihr Verhältnis zu den Pastoralbriefen (Martin Ebner / Stefan Schreiber)

Gasecki, Krzysztof: Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramententheologie. Darstellung und Reflexion ausgewählter römisch-katholischer Entwürfe (Harald Wagner / Thomas Bremer)

Hahn, Judith: Das kollektive Arbeitsrecht in der Kirche zwischen deutschem Verfassungsrecht und Europäischem Gemeinschaftsrecht. Eine Anfrage an die Zukunftsfähigkeit des kirchlichen Mitarbeitervertretungsrechts (Klaus Lüdicke / Heinrich F. J. Reinhardt)

Harutyunyan, Harutyun: Die Einigung Europas – ein christliches Projekt? Die europäische Integration und die Haltung der Kirchen in ökumenischer Perspektive (Thomas Bremer / Karl Gabriel)

Van de Loo, Stephanie: Wenn zwei sich streiten, versöhnen Dritte? Ein theologischer Rahmen für interpersonale und soziale Versöhnungsarbeit (Thomas Bremer / Jürgen Werbick)

Paz Torquato, Rivaldave: Malkut Adonaj. Eine Lektüre von Psalm 145 im Horizont der Tora Davids (Erich Zenger / Ulrich Berges)

Postner, Regina: Gottes Segen feiern in Zeiten von Lebenskrisen. Ökumenische Perspektiven (Dorothea Sattler / Reinhard Feiter)

Reidegeld, Jochen: Gemeindeleitung, Gemeindeverantwortung, Gemeindeorganisation. Elemente einer differenzierten pfarrlichen Verantwortung (Klaus Lüdicke / Jürgen Werbick)

Thiele, Martin Hermann: Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Dissertationen im akademischen Jahr 2007/2008

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Hackermeier, Margaretha: Einfühlung und Leiblichkeit als Voraussetzung für intersubjektive Konstitution. Zum Begriff der Einfühlung bei Edith Stein und dessen Rezeption durch Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels (Klaus Kienzler / Hanspeter Heinz)

Leitmeier, Walter: Kompetenzen fördern. Gestalttherapeutisches Lehrertraining für Religionslehrer (Georg Langenhorst / Karl Bopp)

Schulz, Christian: Die Enzyklika „Humanae vitae" im Lichte von „Veritatis splendor". Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre im Sinne der Enzyklika „Veritatis splendor" (Joachim Piegsa / Anton Ziegenaus)

Zawadka, Janusz: Kardinal Carlo Maria Martini – Bischof von Mailand. Ein Pastoralkonzept auf biblischem Fundament (Hanspeter Heinz / Karl Bopp)

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Lamprecht, Florian: Darf der Staat foltern, um Leben zu retten? Folter im Rechtsstaat zwischen Recht und Moral (Marianne Heimbach-Steins / Heinz-Günther Schöttler)

Rödiger, Kerstin: Der Sprung in die Wirklichkeit ... Impulse aus dem rhetorischen Ansatz Schüssler Fiorenzas für die Rezeption biblischer Texte in narrativer Sozialethik (Marianne Heimbach-Steins / Heinz-Günther Schöttler)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Arumani Nayagam, Alfred Stephen: Intercultural Communication of the Gospel and the Subaltern Culture in India: An Intercultural Model of Homiletics (Albrecht Grözinger / David Plüss)

Bendik, Ivana: Neue Paulusperspektive. Analyse und Kritik einer Forschungsrichtung (Ekkehard W. Stegemann / Lukas Kundert)

Dietrich-Gutknecht, Christine: Asyl. Vergleichende Untersuchungen zu einer antiken Institution mit Blick auf das Alte Testament (Klaus Seybold / Hans-Peter Mathys)

Kellerhals, Doris: Heilende Gemeinschaft in der Postmoderne unter besonderer Berücksichtigung der Benediktusregel. Ein Beitrag zum Bau von kirchlicher Gemeinschaft (Albrecht Grözinger / David Plüss)

Müller, Luzius: Grenzen der Medizin im Alter. Sozialethische und individualethische Diskussionen der Begrenzung von Medizin im Alter (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt / Christoph Rehmann-Sutter)

Wang, Aiming: The Ethical Structures of the Church. The Heritage of the Reformation for the Future of the Church in China (Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt / Thoralf Klein)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Hugoth, Matthias: Der Mensch als Norm? Normative Implikationen des christlichen Menschenbildes als Anhaltspunkte für eine ethische Orientierung von pädagogischen Fachkräften in Kindertageseinrichtungen (Peter Beer / Ehrenfried Schulz [München])

Maul, Maria: Provinzial P. Dr. Franz Xaver Niedermayer SDB (1882–1969) als ‚Baumeister' des Don-Bosco-Werkes im deutschen Sprachraum – Ein Beitrag zur salesianischen Ordensgeschichte (Norbert Wolf / Anton Landersdorfer [Passau])

Schregel, Franz: Zur Bedeutung des Raumbegriffs in der Praktischen Theologie. Markierungen auf dem Weg zu einer landschaftlichen Seelsorge (Martin Lechner / Ottmar Fuchs [Tübingen])

Sirch, Angelika: Der ganze Weg zum Himmel ist Himmel. Über Gotteserfahrung und Weltverantwortung bei Dorothy Day (Lothar Bily / Markus Vogt [München])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Eschner, Christina: Gestorben und hingegeben „für" die Sünder – Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi (Cilliers Breytenbach / Hans-Gebhard Bethge)

Jastrzembski, Volker: Das Ereignis des Verstehens. Alttestamentliche Hermeneutik im christlich-jüdischen Dialog (Rüdiger Liwak / Matthias Köckert)

Neugebauer, Johannes: Das Gewissen in der Krise? Evangelisch-theologische Gewissenstheorie zwischen Funktion und Funktionalisierung (Christof Gestrich / Richard Schröder)

Kim, Yong Joo: Crux sola est nostra theologia. Das Kreuz Christi als Schlüsselbegriff der Theologia Crucis Luthers (Rudolf Mau / Dorothea Wendebourg)

Tsakiris, Vasileios: Die gedruckten Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen (Heinz Ohme / Hans-Dieter Döpmann)

Slenczka, Björn: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie vom Regensburger Reichstag 1556/57 bis zum Bruch auf dem zweiten Wormser Religionsgespräch (Dorothea Wendebourg / Siegfried Bräuer)

Kim, Yong-Jae: Interpretation der Gebote im Markusevangelium (Cilliers Breytenbach / Hans-Gebhard Bethge)

Ruhr-Univ. Bochum
Kath.-Theol. Fak.

Brünenberg, Esther: Der Mensch im Gedenken Gottes – Psalm 8 in neutestamentlicher Rezeption (Peter Dschulnigg / Christian Frevel / Thomas Söding [Wuppertal])

Gathmann, Stefan: Im Fall gespiegelt. Der Abschluss der Tyrus-Sprüche in Ez 28,1–19 (Christian Frevel / Theodor Seidel [Würzburg])

Kottmann, Klaus: Die Freimaurer und die katholische Kirche vom geschichtlichen Überblick zur geltenden Rechtslage (Heinrich Reinhardt / Wilhelm Damberg)

Ev.-Theol. Fak.

Dürr, Oliver: Der Engel Mächte. Angelologie. Systematisch-theologische Untersuchungen (Christian Link / Günther Thomas)

Jung, Chul Sung: „Der Weg" in den Sprüchen Salomos und im Deuteronomium (Andreas Scherer / Jürgen Ebach)

Kang, An Il: Von der „Nachfolge" zur „Ethik der Verantwortung": Die Entwicklung des ethischen Denkens bei Dietrich Bonhoeffer (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

Kehlbreier, Dietmar: Öffentliche Diakonie – Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis der Bundesrepublik der 1960er und 1970er-Jahre (Traugott Jähnichen / Franz-Heinrich Beyer)

Shin, Dong Ook: Wahrnehmung der Wirklichkeit und die vom Kommenden geöffnete Zukunft. Untersuchung der Gottesprädikate und der ekklesiologischen Schemata in der Apokalypse des Johannes mit Hilfe der Rezeption der Auslegung von M. Luther, J. Weseley und K. Barth (Klaus Wengst / Peter Wick)

Überrück, Angelika: Die christlichen Motive des Blaudrucks in Deutschland vom Ende des 17. Jahrhunderts bis heute als Spiegel der Volksfrömmigkeit (Isolde Karle / Franz-Heinrich Beyer)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fak.

Feichtinger, Barbara: Die diakonische Dimension der Liturgie. Die Beziehung zwischen Liturgie und Diakonie in Korogocho (Nairobi) als Herausforderung für die Liturgie im deutschsprachigen Raum (Albert Gerhards / Claude Ozankom)

Feinendegen, Norbert: Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis' Rechfertigung des Glaubens an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (Karl-Heinz Menke / Gerhard Höver)

Gandoulou, Alain-Florent: Im Kampf für Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Priester-Journalist Louis Badila als Zeuge der Soziallehre der Kirche in einer kongolesischen Gesellschaft voller Wandlungen 1962–1990 (Hans-Gerd Angel / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Janssen, Martin: Vom Augenblick. Geistesgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Augenblicks unter besonderer Berücksichtigung des Opusculums ‚De Instantibus' (Gerhard Höver / Heino Sonnemans)

Tautz, Monika: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos in Islam und Christentum (Gottfried Bitter / Gerhard Höver)

Ferreira Vaz, Savio Antonio: Familie als „soziales Subjekt". Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung (Gerhard Höver / Hans-Gerd Angel)

Ev.-Theol. Fak.

Schmahl, Nadine: Das Tetragramm als Sprachfigur. Ein Kommentar zu Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz (Günter Bader / Andreas Pangritz)

Von Dörnberg, Hans Burkhard: Der Traum in der westlichen Tradition der Alten Kirche bis Augustin (Wolfra Kinzig / Ute Mennecke)

Fak. für Humanwissenschaften und Theologie der TU Dortmund

Hoffmann, Eva Christina: Interreligiöses Lernen im Kindergarten? Eine empirische Studie zum Umgang mit religiöser Vielfalt von Kindergartenkindern in Gruppendiskussionen zum Thema Tod (Hans Grewel / Gerhard Büttner)

Kammeyer, Katharina: „Lieber Gott, Amen!" Theologische und empirische Studien zum Gebet im Horizont theologischer Gespräche mit Vorschulkindern (Gerhard Büttner / Hans Grewel)

Knaack, Nicole: Chancen und Grenzen der Bonifizierung von Gesundheitsverhalten in der gesetzlichen Krankenversicherung: eine theoretische und empirische Analyse (Michael Kastner / Bernd Gasch)

Kruse-Ebeling, Ute: Zur Rolle und Bedeutung der Liebe in der normativen Ethik – eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Positionen von Max Scheler und Robert Spaemann (Werner Post / Walter Schweidler)

Pfister, Stefanie: Messianische Juden in Deutschland – eine historische und religionssoziologische Untersuchung (Reiner Riesner / Gerhard Büttner)

Röcker, Fritz W.: Aufhaltender und Antichrist – eine exegetische Untersuchung zu 2 Thess 2,1–12 und 1 Thess 4,13–5,11; sowie eine Wortstudie zum Begriff „Belial" (Rainer Riesner / Thomas Pola)

Rohloff, Björn: Medien im Kontext der religiös orientierten Bildungsarbeit – Eine Untersuchung zur Bildungsmedienentwicklung seit 1945 unter besonderer Berücksichtigung der audiovisuellen Medien (Detlev Dormeyer / Norbert Mette)

Stratomeier, Hermann-Josef: Religionsunterricht an der Berufsschule – Von der katechetischen Unterweisung zum adressaten- und berufsbezogenen Religionsunterricht (Norbert Mette / Klaus Kießling [Frankfurt])

Winterberg, Regina: Der St. Nikolaus-Schifferverband e.V. – Zielsetzung und Entwicklung (Detlev Dormeyer / Norbert Mette)

Ziegler, Detlef: Dionysos in der Apostelgeschichte – eine intertextuelle Lektüre (Detlef Dormeyer / Norbert Mette)

Institut für Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Heinemann, Stefan: „... nämlich daß die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlaf" – Perspektiven einer intersubjektiv-idealistischen Theologie vor den Herausforderungen der Postmoderne (Ralf Miggelbrink / Heiko Schulz)

Pacewicz, Christina: Die Bedeutung der Verklärungsepisode für das lukanische Doppelwerk (Ulrich Busse / Rudolf Hoppe [Bonn])

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Fuchs, Andreas: „Mariologie und Wunderglaube". Ein kritischer Beitrag zur spiritualitätstheologischen Valenz der Mariophanie im Kontext humanwissenschaftlicher Fragestellungen (Erwin Möde / Manfred Gerwing)

Hartmann, Stefan: Maria in der Heilsgeschichte. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung der Mariologie des Heinrich M. Köster (Manfred Gerwing / Erwin Möde)

Rubel, Georg: Erkenntnis und Bekenntnis – Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium (Lothar Wehr / Burkard M. Zapff)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Beck, Annegret: Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands (Josef Römelt / Andreas Wollbold)

Klingen, Henning: „Gefährdete Öffentlichkeit" (S. Benhabib) – Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit (Jürgen Manemann / Eberhard Tiefensee / Edmund Arens)

Lampert, Martin: Alterssicherung im Spannungsfeld von demographischer Entwicklung und intergenerationeller Gerechtigkeit (Elke Mack / Josef Römelt)

Thorak, Thomas: Wilhelm Weskamm – Diasporaseelsorge in der SBZ / DDR (Josef Pilvousek / Konrad Hartelt)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Gronauer, Gerhard Peter: Die Wahrnehmung des Staates Israel im westdeutschen Protestantismus von 1948 bis 1972 unter besonderer Berücksichti-

gung der evangelischen Publizistik (Bernd Hamm / Wolfgang Kraus [Saarbrücken])

Häfner, Claudia: Heimischwerdung am La Plata. Von der Deutschen Evangelischen La Plata Synode zur Iglesia Evangélica del Rio de la Plata (Andreas Nehring / Bernd Hamm)

Hager, Julia: „Wir müssen uns zusammentun". Reformgruppen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 1966–1976 (Bernd Hamm / Hans Christof Brennecke)

Hirschmann, Siegfried: Das evangelische Gesetz. Analysen und Interpretationen zur Ethik in der Predigt (Hans G. Ulrich / Walter Sparn)

Institut für Ev. u. Kath. Theol. der Univ. Flensburg

Hirsch, Georg: Neuevangelisierung als Programm der Gemeinschaft Emmanuel (Franz-Josef Niemann / Erwin Möde [Eichstätt])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt am Main
FB. Kath. Theol.

Bieger, Damian Rolf: Das Ordensstudienhaus Johannes-Duns-Scotus-Akademie in Mönchengladbach (1929–1968) und sein Beitrag zum Selbstverständnis der Kölnischen Franziskanerprovinz (Claus Arnold / Joachim Schmiedle [Vallendar])

Bohrer, Clemens: Babel oder Pfingsten? Elektronische Medien in der Perspektive von Marshall McLuhan (Bernd Trocholepczy / Thomas Schreijäck)

Hammecke, Ralf: Der kuriale Entscheidungsprozess zur Neuerung der Papstwahl unter Papst Pius X. Ein Beitrag zur Geschichte des Exklusivrechts (Hubert Wolf [Münster] / Claus Arnold)

Ilechukwu, Chidi Leonhard: Igbo Indigenous Economy and the Search of Sustainable development in the Post Colonial African Society (A Socio-Ethical Study) (Johannes Hoffmann / Obiora Ike [Enugu / Nigeria])

Ries, Simeon: Unternehmensstrategie und Kulturverträglichkeit (Johannes Hoffmann / Gerhard Scherborn [Vallendar])

Wolf, Gregor: Jeanne d'Arc im Film. Theologisch-ästhetische Probleme der Rezeption und Tradierung einer historischen Gestalt des späten Mittelalters (Siegfried Wiedenhofer / Reinhold Zwick [Münster])

FB. Ev. Theol

Dahnelt, Rainer: Der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner (Hermann Deuser / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Hiagbe, Komi Ahiatroga: Reconciled to Reconcile: An African View of John Calvin's Doctrine of Salvation (Hermann Deuser / Werner Kahl)

Schneider, Michael: Gottes Gegenwart in der Schrift. Intertextuelle Lektüren zur Geschichte Gottes im Ersten Korintherbrief (Stefan Alkier / Richard B. Hays)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Dörr, Bernhard: Trinitarische Prozess-Kosmologie. Grundzüge einer christlich-theologischen Wirklichkeitssicht im Zeitalter der Naturwissenschaften (Medard Kehl / Siegfried Wiedenhofer [Univ. Frankfurt a. M.])

Nguyen, Vinh-Duc: „Führe dein Leben so, dass du den Kindern Tugenden hinterlässt!" Seelsorge unter Vietnamesen in Ostdeutschland und Osteuropa aus pastoralpsychologischer Perspektive (Klaus Kießling / Michael Sievernich)

Reus, Juliane: Kinderbeichte im 20. Jahrhundert. Pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Wandel der Erstbeichtvorbereitung in Deutschland (Michael Sievernich / Medard Kehl)

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Fritz, Alexis: Das Ende des Naturalistischen Fehlschlusses als Knock-Out-Argument. Semantische und systematische Untersuchung des Sein-Sollen-Problems (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Hauber, Michael: „Unsagbar nahe." Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners (Peter Walter / Albert Raffelt)

Hildenbrand, Udo: Das katholische Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob" (1975). Eine theologisch-ekklesiologische Analyse der Lied- und Gesangtexte im Kontext von „Lumen gentium" (1964) und einer Auswahl erneuerter liturgischer Bücher (Helmut Hoping / Paul Wehrle)

Kaufmann, Rose: Zu Hause in der Fremde. Bewältigung einer Flucht durch religiöse Sinnbildung. Die Beziehungsmuster einer Familie aus Irak als Untersuchungsgegenstand einer lebensweltorientierten Biographieforschung (Heinrich Pompey / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Kittel, Joachim: Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf Karl Rahners. (Gisbert Greshake / Albert Raffelt)

Maier, Friederike: Wenn nichts mehr bleibt ... Hoffnung in Krisensituationen. Eine pastoraltheologische Untersuchung anhand von Tagebüchern aus dem zweiten Weltkrieg. (Hubert Windisch / Magnus Striet)

Noronha, Albert: Trinity and the plurality of Religions. Jaques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism (Helmut Hoping / Peter Walter)

Valică, Mihai: Eine heutige Philanthropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche (Klaus Baumann / Thomas Böhm)

Varelmann, Marianne: Theologie der Segensfeiern (Eva-Maria Faber / Helmut Hoping)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Bambi Kilunga, Godefroid: Les confessions de Jérémie dans le texte massorétique et la Septante (Adrian Schenker / Philippe Lefebvre)

Baumann, Gabriel: La surnaturalisation des actes humains par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez S. Thomas (Michael Sherwin / Luc-Thomas Somme)

Buadze, Teimuraz: L'eschatologisme de la pensée de Nikolaï Berdiaeff (Barbara Hallensleben / Martin George [Bern])

Cesareo, Giulio: La riflessione teologico-morale sulla pace a partire da Pacem in terris e Gaudium et spes. Il contributo specifico italiano (Adrian Holderegger / Klaus Demmer [Münster])

Hristova, Milka Andonova: Les nouveaux mouvements religieux – défi pour l'Eglise orthodoxe bulgare (Guido Vergauwen / Mariéle Wulf [Utrecht])

Körner, Felix: Ecclesia coram Islamo. Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Barbara Hallensleben / Rotraud Wielandt [Bamberg])

Lichacz, Piotr: Did St. Thomas Aquinas Justify the Transition from ‚Is' to ‚Ought' (Michael Sherwin / Roger Puoivet [Nancy])

Loretan-Saladin, Franziska: „Dass die Sprache stimmt". Eine homiletische Rezeption der dichtungstheoretischen Reflexionen von Hilde Domin (Leo Karrer / Dietrich Wiederkehr [Luzern])

Lutterbacher, Claudius: Theologische Grundannahmen im Werk von Adam Smith. Eine textkritische Studie (Adrian Holderegger / Peter Ulrich [St. Gallen])

Martig, Charles: Kino der Irritation. Lars von Triers theologische und ästhetische Herausforderung (Leo Karrer / Gerhard Larcher [Graz])

Naef, Eleonore: Die heilsame Dimension des Bibliodramas. Ein theologischer Deutungsversuch und ein Vergleich mit dem Psychodrama (Leo Karrer / Max Küchler)

Renz, Monika: Was letztlich heilt. Botschaft und Leben Jesu als Ueberwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur (Max Küchler / Roman A. Siebenrock)

Sankarathil, John: Humility and Gentleness. Theological investigations in the writings of Saint Francis de Sales (Guido Vergauwen / Benedict Viviano)

Sokolovski, Richard Augustin: Matrix omnium conclusionum. Den Augustinus des Jansenius lesen (Barbara Hallensleben / Ruedi Imbach [Paris])

Wiederkehr, Daniel: Die Pfarrei als Raum diakonischen Wirkens. Eine empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Pfarreidiakonie im Kanton Zürich (Leo Karrer / François-Xavier Amherdt)

Wolff, Uwe: „Das Geheimnis ist mein" Walter Nigg – eine spirituelle Biographie und theologische Werkmonographie. Von 1903 bis zum Erscheinen von „Grosse Heilige" (1946) (Barbara Hallensleben / Gottfried Locher)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Bruns, Katja: Von der Freiheit des Organismus. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog zwischen Paul Tillich und Kurt Goldstein (Reiner Anselm / Christine Axt-Piscalar)

Costanza, Christina: „Einübung in die Ewigkeit" – Zum Verhältnis von Eschatologie und Ethik in der Theologie Julius Kaftans (Christine Axt-Piscalar / Joachim Ringleben)

Diekow, Katrin: Gespräche zwischen Gott und Mensch – Studien zur Sprache bei Kierkegaard (Joachim Ringleben / Christine Axt-Piscalar)

Heinrich, André: Das historiographische Moment der erzählenden Bücher – exemplarisch dargelegt an Hand des Anfangs der sog. „Aufstiegsgeschichte Davids" (Reinhard Kratz / Hermann Spiekermann)

Ioan, Ovidiu Ionut: Muslime und Araber bei š'jahb III. (Martin Tamcke / Jouko Martikainen)

Klein, Anja: Schriftauslegung im Ezechielbuch – Ein Beitrag zur Redaktion der Heilsprophetie Ez 34–39 im Kontext des Buches (Reinhard Kratz / Hermann Spiekermann)

Kurzewitz, Christian: Die Ätiologie des Todes in der Sapientia Salomonis (Reinhard Feldmeier / Hermann Spiekermann)

Ohlemacher, Andreas: Lateinische Katechetik der frühen lutherischen Orthodoxie (Thomas Kaufmann / Martin Tamcke)

Porzig, Peter Christian: Die Überlieferung von der Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten aus Qumran (Reinhard Kratz / Hermann Spiekermann)

Schindehütte, Till: Theodor von Mopsuestia, Text und Christologie der Fragmente De incarnatione – Eine Studie zur Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschließlich Textausgabe (Ekkehard Mühlenberg / Peter Gemeinhardt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Beck, Wolfgang Georg: Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft (zwei Bände) (Maria Bucher / Leopold Neuhold)

Csanády, Thomas: Breviarum monialium Seccoviensium – über einige sogenannte Seckauer Nonnenbreviere. Liturgiewissenschaftlicher Beitrag zur Frage der Lokalisierung einer Handschriftengruppe an der Universitätsbibliothek Graz (Erich Renhart / Franz Praßl)

Kmet, Luboslav: Burnout und Weltpriester. Eine quantitative und qualitative empirische Vergleichsstudie zum Burnout-, Belastungs- und Erholungserleben im Leben und Beruf eines Weltpriesters (Rainer Maria Bucher / Leopold Neuhold)

Ornella, Alexander Darius: Das vernetzte Subjekt. Eine Theologische Annäherung an das Verständnis von Subjektivität unter den Bedingungen der Informations- und Kommunikationstechnologien (Gerhard Larcher / Kurt Remele)

Richarz, Dieter: „Was heißt es denn, wenn Mutter Kirche mich vor die Tür setzt?" Die Transformationskrise der deutschen katholischen Kirche (Rainer Maria Bucher / Leopold Neuhold)

Urbanz, Werner: Gebet im Sirachbuch. Untersuchungen zur Terminologie von Klage und Lob (Johannes Marböck / Franz Hubmann)

Wagner-Höher, Ulrike Johanna: Die Benediktinerinnen von St. Gabriel / Berholdstein bei Fehring. Von der Gründung in Smichor / Prag (1889) bis zu ihrer Übersiedlung in die Steiermark (1919) (Michaela Sohn-Kronthaler / Rudolf Höfer)

Theol. Fak. der Ernst Moritz Arndt Univ. Greifswald

Coors, Michael: Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt – Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift (Heinrich Assel / Walter Sparn [Erlangen])

Vogt, Fabian: Ich will erzählen, was er an mir getan hat. (Ps 66,16) – Narrative Verkündigung als Modell einer Predigt für Kirchendistanzierte (Michael Herbst / Johannes Zimmermann)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Schröter, Marianne: „Aufklärung durch Historisierung". Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums (Ulrich Barth / Ernst-Joachim Waschke / Walter Sparn)

Ley, Friedrich: „Grenzen der Ohnmacht". Religionstheoretische Motive in der Kulturanthropologie Arnold Gehlens (Ulrich Barth / Klaus Tanner / Reiner Anselm)

FB Ev.-Theol. der Univ. Hamburg

Ohls, Isgard: Albert Schweitzer und die Ästhetik der Mission – Improvisationen der Ehrfurcht vor allem Lebendigen (Olaf Schumann / Klaus Hock)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Chan, Lung Pun Common: Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung der Metapher des Lammes in der Johannesapokalypse (Gerd Theißen / Helmut Schwier)

Chun, Chul: Kreativität und Relativität der Welt beim frühen Whitehead. Eine Rekonstruktion von Alfred North Whiteheads früher Naturphilosophie (1915–1922) (Michael Welker / Jürgen Hübner)

Fukushima, Yo: Aus dem Tod das Leben. Eine Untersuchung zu Karl Barths Todes- und Lebensverständnis (Michael Welker / Friederike Nüssel)

Höfner, Markus: Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (Michael Welker / Michael Bergunder)

Jung, Young-A: Der Stimmungsumschwung des Beters in den Psalmen, die in narrativen Texten des Alten Testaments vorkommen. (Eine dynamische Gebetstradition: der Übergang von Klage zu Lob) Eine Untersuchung des Umschwungs von Klage zu Lob und die Klagedynamik in den alttestamentlichen Erzählungen vor dem Hintergrund des mesopotamischen Kunst (Manfred Oeming / Andreas Wagner)

Lakkis, Stephen: Laws of Nature – Rule of God. Re-Evaluating Pannenberg's Work on Time in Discussion with the Natural Sciences. An Interdisciplinary Investigation (Michael Welker / Jürgen Hübner)

Moon, Myung-Sun: Das Wirken des Heiligen Geistes zur (Stiftung der) Gemeinschaft mit Jesus Christus. Eine Untersuchung zu Johannes Calvins Pneumatologie nach der Institutio von 1536 und der Institutio von 1559 (Michael Welker / Michael Plathow)

Ng, Wai Hang: Die Leidenschaft der Liebe. Schelers Liebesbegriff als eine Antwort auf Nietzsches Kritik an der christlichen Moral und seine soteriologische Bedeutung (Michael Welker / Michael Bergunder)

Polke, Christian: Die religiös-weltanschauliche Neutralität des neuzeitlichen Verfassungsstaates. Eine Untersuchung zur Politischen Ethik (Wilfried Härle / Friederike Nüssel)

Rakotoniera, Tantelinirina Christian Eric: Gaben und Profile der Prophetie in Madagaskar (1840–1998) Rainisoalambo – Daniel Rakotozandry – Germaine Volahavana (Michael Welker / Gerd Theißen)

Tiquillahuanca, Narciso Crisanto: „Die Elenden werden das Land erben". Eine exegetische Studie zu Ps 37, seiner Auslegungsgeschichte und seiner Botschaft im Peruanischen Kontext (Manfred Oeming / Jan Christian Gertz)

Währisch-Oblau, Claudia: Migrants with a Mission. Pastoral Self-understanding, biographical narratives, and the conceptualization and practice of evangelism among Pentecostal / charismatic pastors in Western Germany (Michael Bergunder / Theo Sundermeier)

Fak. für Kultur- und Geisteswissenschaften der PH Heidelberg

Dehnen, Beate: Theologie und Religionspädagogik. Herausforderung im Antlitz des Anderen. Eine vergleichende Studie verschiedener Religionen in religiöser Erziehung in Deutschland und England (Joachim Maier / Andreas Benk [Schwäbisch Gmünd])

FB. I der Univ. Hildesheim
Institut für Kath. Theol.

Wolf, Nicole: Wie werde ich Mensch? Annäherung an Edith Steins Beitrag zu einem christlichen Existenzgedanken (Guido Bausenhart / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz [Dresden])

Institut für Ev. Theol.

Husmann, Bärbel: Zur Religiosität Jugendlicher. Eine empirische Studie (Werner Brändle / Martin Schreiner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Aruldoss, Lawrence: „Faith Sharing Communities." A New Pastoral Option to Promote Stable Families in the Diocese of Ahmedabad (Franz Weber / Stephan Leher)

Asuzo, Christopher C.: The Transforming Power of Faith. A Systematic Assessment of the Christian Faith in Relation to African Traditional Religion in the Light of Dramatic Theology (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Horbal, Volodymyr: Beichte zwischen Vergebung und Strafe. Dogmatisch-kirchenrechtliche Annäherung an das Problem aus dem Blickwinkel der „Dramatischen Theologie" (Józef Niewiadomski / Wilhelm Rees)

Hruza, Wolodymyr: Das Sakrament der Buße im Licht des Osterglaubens. Das Verständnis der Beichte in der ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche. Versuch einer Synthese zwischen der Ost- und Westtradition (Lothar Lies / Silvia Hell)

Klingler, Anna Maria: Die Suche nach dem Sinn des Lebens als Ausdruck unserer Existenz – eine philosophische Reise unter besonderer Berücksichtigung Viktor Frankls (Hans Kraml / Christian Kanzian)

Koledoye, Valentine Oluwole: Capital Punishment in Nigeria and the Teachings on Death Penalty in the Catechism of the Catholic Church (Stephan Leher / Wolfgang Palaver)

Laichner, Johannes: Der Prophet Jona als Typos für Taufe und Täufling bei den Kirchenvätern (Lothar Lies / Ernst Dassmann)

Myinga, Posiano Gabriel: Towards a Mature Christian Community. Traditional Roots for the Growth of Christian Faith. An Example from the Catholic Diocese of Iringa (Franz Weber / Claude Ozankom)

Petrov, Emanuel: Die Sakramente propter homines bei Johannes Paul II. Ihre anthropologische, christologische und ekklesiologische Wahrheit und eucharistische Ausrichtung (Lothar Lies / Silvia Hell)

Sauren, Rolf: Evangelische Annäherungen an ein ökumenisches Amtsverständnis. Zum Echo der Amtsstudie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (Lothar Lies / Silvia Hell)

Sedlmaier, Johann: Berufen! Die Gnadentheologie von John Irvings „Owen Meany" im Lichte der Dramatischen Theologie (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Simkunas, Vidmantas: Martyria, Koinonia, Diakonia und Leiturgia der Kirche Litauens während der Sowjetzeit 1944–1990 (Lothar Lies / Jonas Boruta)

Strauss, Sigrid: „Gegrüßt seist du, Maria, um die 50...!" Eine ressourcenorientierte Auseinandersetzung mit der Situation von Frauen in den Wechseljahren aus theologischer Perspektive (Matthias Scharer / Stephan Leher)

Theol. Fak. Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Heyden, Katharina: Die „Erzählung des Aphroditian". Thema und Variationen (Martin Wallraff / Volker Leppin / Rainer Thiel)

Käbisch-Lepetit, David: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht. Möglichkeiten und Grenzen eines Leitbegriffs der evangelischen Religionspädagogik (Michael Wermke / Helmut Hanisch [Leipzig])

Klitzsch, Ingo: Trinitätstheologie im Wandel. Eine genetisch-kontextuelle Analyse der sog. Theologien des Petrus Abaelardus (Volker Leppin / Peter Gemeinhardt [Göttingen])

Krönung, Thomas: Vom Privathaus zum locus sacer: Die Entwicklung der römischen Titelkirchen in der Spätantike (Martin Wallraff / Volker Leppin)

Mahling, Robert: Symboldidaktik und Zeichendidaktik zwischen Metaphysik und Moderne. Eine Debatte in der evangelischen Religionspädagogik (Michael Wermke / Helmut Hanisch [Leipzig])

Redeker, Mirjam-Christina: Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit (Michael Trowitzsch / Martin Leiner)

FB Erziehungswissenschaft / Humanwissenschaft der Univ. Kassel

Lange, Christina: Dietrich Bonhoeffer im Religionsunterricht (Petra Freudenberger-Lötz / Horst Heinemann)

Schneider-Wölfinger, Isabella: Höre beim Reden! (Petra Freudenberger-Lötz / Horst Heinemann)

Slezak, Ulrike: Religiöse Erziehung. Biographische Sudien im Horizont der Stufentheorie nach Oser / Gmünder und religionspädagogische Konsequenzen (Petra Freudenberger-Lötz / Horst Heinemann)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. zu Kiel

Ahlmann, Frank: Nutz und Not des Nächsten. Grundlinien eines christlichen Utilitarismus im Anschluss an Martin Luther (Hartmut Rosenau / Günther Meckenstock)

Kwon, Jin Ho: Christus pro nobis. Eine Untersuchung zu Luthers Passions- und Osterpredigten bis zum Jahr 1530 (Johannes Schilling / Hartmut Rosenau)

Rantzow, Sophie: Christus Victor Temporis – Zeitkonzeptionen im Epheserbrief (Reinhard von Bendemann / Dieter Sänger)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Strassberger, Andres: Johann Christoph Gottsched und die „philosophische" Predigt: Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen

Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik (Günther Wartenberg / Albrecht Beutel [Münster] / Ludwig Stockinger [Phil. Fak. Leipzig])

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Gelsinger, Martina: Gewachsener Zustand oder ästhetisches Ärgernis? Kirchen in Oberösterreich. Künstlerische Eingriffe und Umgestaltungen 1945 bis 2005 (Monika Leisch-Kiesl / Monika Oberhammer)

Graf, Jutta: Menschlicher Sprache anvertraut. Die Erschließung der Offenbarung durch Entwicklung im Licht des sakramentalen und dogmatischen Prinzips bei John Henry Newman (Hanjo Sauer / Roman A. Siebenrock)

Opatrny, Michal: Caritas als Ort der Evangelisierung. Empirische Befunde in der Caritas Plzen und theologische Reflexion (Markus Lehner / Peter Hofer)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Beuret, Marie-Andrée: L'organisation d'une région diocésaine. Questions de droit canonique et de droit ecclésiastique à l'exemple de la région Berne-Jura-Soleure (Ste-Vérène) du diocèse de Bâle (Adrian Loretan / Brigitte Basdevant-Gaudemet [Paris])

Bossart, Rolf: Die theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert. Studien zu einer heilsgeschichtlichen Hermeneutik (Edmund Arens / Christoph Gellner)

Jäger-Beux, Milena: Das Verständnis der Heiligung des göttlichen Namens und des Reiches Gottes in der alten jüdischen Liturgie (Verena Lenzen / Wolfgang Müller)

Lindner, Bernhard: „Somos pueblo – somos iglesia". Die Erfahrung der Südandenkirche Perus. Pastoraltheologische und ekklesiologische Reflexionen und ihre Bedeutung für die Pastoral in Europa (Reinhold Bärenz [Rom] / Stephanie Klein)

Müller, Mathias: Theologie im Transzensus. Die Wissenschaftslehre als Grundlagentheorie einer transzendentalen Fundamentaltheologie in Johann Gottlieb Fichtes „Prinzipien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre" von 1805 (Edmund Arens / Rafael Ferber)

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz
Ev.-Theol. Fak.

Choi, Young Sook: Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark. Die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie (Friedrich W. Horn / Heiko Omerzu)

Harms, Klaus: Von Gott ohne Gott. Freiheit, Verantwortung und Widerstand im Kontext der Religionskritik bei Dietrich Bonhoeffer und Jean-Paul Sartre (Walter Dietz / Christiane Tietz / Stephan Grätzel)

Kath.-Theol. Fak.

Frink, Monika: Ethik des Heilens. Prämissen und Implikationen eines neuen Begründungsmusters im medizinethischen Diskurs (Johannes Reiter / Leonhard Hell)

Fritzen, Wolfgang: Von Gott verlassen? – Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen (Ludger Schenke / Marius Reiser)

Zerfass, Alexander: Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres (Hanjakob Becker / Theofried Baumeister)

Philipps-Univ. Marburg
FB Ev. Theol.

Dietz, Thorsten: Angst bei Luther (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Döhling, Jan-Dirk: Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Endgestalt der hebräischen Bibel (Rainer Kessler / Jürgen Ebach [Bochum])

Geiger, Michaela: Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (Rainer Kessler / Christl Maier)

Glaser, Timo: Paulus als Briefroman erzählt. Gattungskritische Untersuchung zu den Pastoralbiefen auf dem Hintergrund des antiken Briefromans unter besonderer Berücksichtigung der Aischines-, Euripides- sowie der Sokrates-/Sokratikerbriefe (Angela Standhartinger / Friedrich Avemarie)

Harant, Martin: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werk Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Karanja, James Muita: The Foundation of Africa Inland Church: The Story of Africa Inland Mission in Kikuyuland in Colonial Kenya between 1895 and 1963 (Christoph Elsas / Wilhelm Richebächer)

Strassburg, Klaus Dieter: Die Trinitätslehre im jüdisch-christlichen Dialog (Dietrich Korsch / Joachim Ringleben [Göttingen])

Richards, Jeffrey Jon: Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Diskussion (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Ludwig-Maximilians-Univ. München
Ev.-Theol. Fak.

Klein, Dietrich Werner: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk (Jan Rohls / Harry Oelke)

Kath.-Theol. Fak.

Becker, Patrick: In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion der Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft (Heinrich Döring / Armin Kreiner)

Donohoo, Lawrence J.: Experience in the Early Thought of George Tyrrell: Human, Religious, Christian, Catholic (Peter Neuner / Armin Kreiner)

Höbel, Markus: Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung (Ludwig Mödl / Konrad Hilpert)

Okuma, Peter Chidi: Empowerment of the Catholic Laity in the Nigerian Political Situation. An Hermeneutical Reading of Apostolicam Actuositatem (The Decree on the Apostolate of the Laity) of Vaticanum II and its Application to Concrete Situation (Konrad Hilpert / Markus Vogt)

Stanchyshyn, Mykhailo: „Das Kyjiver Christentum" auf der Suche nach der Einheit. Communiun-Ekklesiologie im Kontext der Ökumene in der Ukraine. Geschichte, Dialog, Problemfelder und Perspektiven (Heinrich Döring / Athansios Vletsis)

Ratzka, Johannes: Rückblick auf eine erfolgreiche Mission. Eine Studie zu 1 Thess 1,6–2,16 (Gerd Häfner / Knut Backhaus)

Röder, Benedikt Johannes Mario: Das Kurfürstliche Seminar „Domus Gregoriana" in München. Geschichte einer Erziehungsanstalt seit Aufhebung des Jesuitenordens (1773) bis zum Schuljahr 1805/1806 (Manfred Heim / Georg Schwaiger)

Weigl, Norbert: Liturgische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" (Winfried Haunerland / Andreas Wollbold)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Dorn, Martin: Selbstzeugnis und Autorität: Untersuchungen zur johanneischen Frage (Martin Rese / Hermut Löhr)

Esch, Tabea: „Freie Kirche im freien Staat" – Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974 (Wolf-Dieter Hauschild / Albrecht Beutel)

Kyung Kim, Tae: Frömmigkeit in der Weisheit. Untersuchungen zum religiösen Geschehen zwischen Gott und Mensch in der Weisheitstradition (Rainer Albertz / Reinhard Achenbach)

Kuhlmann, Sebastian: Martin Niemöller – Prophetische Predigt (Wilfried Engemann / Christian Grethlein)

Micklich, Thomas: Kommunikation des Glaubens (Wilfred Engemann / Christian Grethlein)

Park, Seoung-Gyu: Rechtfertigung und Heiligung bei J. Calvin und K. Barth (Michael Beintker / Hans-Richard Reuter)

Rüter, Friederike: Späte Trauer. Eine Studie zur seelsorgerischen Begleitung Trauernder (Wilfried Engemann / Christian Grethlein)

Schmidt, Jan: Religion, Gott, Verfassung. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften (Michael Beintker / Hans-Richard Reuter)

Wiggermann, Uta: Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts (Albrecht Beutel / Holger Strutwolf)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Kemnitzer, Konstanze: „Der ferne Nächste". Studien zum Selbstverständnis der Aktion „Brot für die Welt" 1959–2000 (Klaus Raschok / Reinhard Schmidt-Rost [Bonn])

Link, Andreas: Das Augspurgische Jerusalem. Die Bildausstattung der evangelischen Ulrichskirche zu Augsburg und ihr Umfeld (Klaus Raschok / Peter Poscharsky [Erlangen-Nürnberg] / Rolf Kießling [Augsburg])

Simpfendörfer, Tove: Fremde treffen auf Fremde: Lutherische Missionare und australische Aboriginals im 19. Jahrhundert (Dieter Becker / Andreas Nehring [Erlangen])

Staebler, Martin: „Einverstanden mit dem Herrn": Biografische Notizen als Gestaltungsmittel der Verkündigung im Werk des Erbauungsschriftstellers Wilhelm Busch (1897–1966) (Klaus Raschok / Hanns Kerner [Erlangen])

Wong, Solomon Hon Fai: The Temple Incident in Mark 11,15–19: The Disclosure of Jesus and the Marcan Faction (Wolfgang Stegemann / Peter Wick [Bochum])

Univ. Osnabrück
Institut für Ev. Theologie

Betz, Dorothea: Gott als Erzieher im Alten Testament. Eine semantisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung der Begrifflichkeit jsr/mûsār (paideuō / paideia) mit Gott als Subjekt in den Schriften des Alten Testaments (Beate Ego / Helmut Merkel)

Institut für Kath. Theologie

Bordowski, Andreas J.: Die katholische Schule im Recht der römisch-katholischen Kirche. Historische Entwicklung und aktuelle Rechtslage (Felix Bernard / Martina Blasberg-Kuhnke)

Schönemann, Hubertus: Der untreue Gott und sein treues Volk – Anklage Gottes angesichts unschuldigen Leidens nach Ps 44 (Georg Steins / Silvia Pellegrini)

Theol. Fak. Paderborn

Nobel, Michael-Andreas: Die wissenschaftliche Ausbildung der Priesteramtskandidaten der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Partikulargesetzgebung der Bundesrepublik Deutschland (Rüdiger Althaus / Günter Wilhelms)

Hannöver, Bruno Norbert: Die Säkularisation der Zisterzienserinnen in Westfalen (1803–1810) (Karl Hengst / Hubertus Drobner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Eggerl, Hans-Peter: „Religiöses Lernen ereignet sich ÄSTHETISCH". Postmodern-ästhetische Welt und ästhetische Kategorien religiöser Bildung (Hans Mendl / Hermann Stinglhammer)

Magg, Andreas: Dominikus Ringeisen – Heilsam leben und wirken aus den Quellen innerer Kraft. Salutogenetische Biografieforschung am Beispiel eines Seelsorgers und Caritasgründers (Isidor Baumgarten / Anton Landersdorfer)

Schneider, Wolfgang: Die Herzenswunde Gottes: die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage (Peter Fonk / Hermann Stinglhammer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Bleyer, Bernhard Josef: Subjektwerdung der Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (Herbert Schlögel / Günter Virt [Wien])

Langner, Dietlind: Vom Schauen im Glauben. Die Rolle der Mystik in Romano Guardinis Leben und Werk (Alfons Knoll / Erwin Dirscherl)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Dannenfeldt, Astra: Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern in einem mehrheitlich konfessionslosen Umfeld. Zur Genese eines komplexen Gotteskonzeptes bei Grundschulkindern in Wechselwirkung mit ihren Selbstkonzepten und ihrer Lebensweltwahrnehmung (Anna-Katharina Szagun / Martina Kumlehn / Klaus Kießling [Frankfurt a. M.])

Kim, Heyng-Gen: Gott und Gottheit bei Meister Eckart und das Verständnis des buddhistischen Nichts (Udo Kern / Klaus Hock)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Broedel, Wolfgang: Kritische Bildung – spirituell konzipierte Religionspädagogik und spirituell orientierte Pädagogik im Gespräch (Anton Bucher / Heinz Rothbucher)

Holztrattner, Magdalena: Wirklich arm sind die anderen. Partizipative Armutsforschung mit Jugendlichen. Eine interdisziplinäre, empirische Studie auf Praktisch-Fundamentaltheologischer Basis (Gregor M. Hoff / Stephanie Klein)

Karukaparambil, Cherian: Identity – Restoration – Renewal: The Syro-Malabar Church since Vatican II in the Context of her Ecumenical Task as a Catholic Eastern Church (Dietmar Winkler / Johann Paarhammer)

Kraschel, Jörg: Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers. Darstellung – Interpretation – Kritik (Gregor M. Hoff / Emmanuel Bauer)

Kreinecker, Christina M.: Er hat ihn auferweckt. Eine Darstellung der biblischen Auferstehungsberichte in der sahidisch-koptischen Handschriftenbezeugung im Vergleich zum griechischen Text anhand von textkritischen, syntaktischen, philologischen und synoptischen Untersuchungen (Michael Ernst / Gregor M. Hoff)

Schachtl, Johann: Glaubensweisen und Lebensformen – Die Konfessionalisierung im ostbayrischen Raum im 16. und frühen 17. Jahrhundert, aufgezeigt am Beispiel der Reichsgrafenschaft Ortenburg und ihrer bayerischen Lehensgebiete (Hans-Joachim Sander / Dietmar Winkler)

Fb. 01 der Univ. Siegen

Heinrich, Christian: Vorgänge nationaler gesellschaftlicher Exklusion als Anfrage an internationale soziale Menschenrechtsforderungen und die moderne Dimension sozialer Teilhabe: soziologische, theologische und sozialphilosophische Perspektiven (Heinz-Günther Stobbe / Karl Gabriel [Münster])

Wever, Helma: „Wir wären ja sonst stumme Hunde gewesen ..." Zur Geschichte der Evangelisch-Reformierten Landeskirche der Provinz Hannover in der Zeit des Nationalsozialismus (Georg Plasger / Ute Gause [Bochum])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Agoha, Christopher: The Ecclesiastical Character of the Foundation and Apostolate of the Consecrated Life. A comparative analysis of the CIC 1983 with the Apostolic Exhortation Vita Consecrata 1996 (Peter Krämer / Wolfgang Göbel)

Iroegbu, Adolphus: Let Justice Roll Down Like Waters! An Exegetical and a Pragmatic Study of Amos' Critique of Social Injustice and Its Cruciality to Contemporary Nigerian Context (Reinhold Bohlen / Wolfgang Ockenfels)

Okorie, George: The integral salvation of the human person in ‚Ecclesia in Africa'. A case study of the theological implications among the Igbo in Nigeria (Manfred Scheuer / Rudolf Voderholzer)

Oleri, Godfrey: The Dynamic Character of the Mass Media in the Evangelising Mission of the Church in Africa with particular reference to the Nigerian Church (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Göbel)

Röbel, Marc: Staunen und Erfurcht bei Peter Wust (Werner Schüßler / Rudolf Voderholzer)

Schmitz-Stuhlträger, Kerstin: Das Recht auf christliche Erziehung im Kontext der Katholischen Schule. Eine kanonistische Untersuchung unter Berücksichtigung der weltlichen Rechtslage (Peter Krämer / Joachim Theis)

Eberhard Karls Univ. Tübingen
Kath.-Theol. Fak.

Bonse, Hildegard: „Es ist alles so normal, als ob nichts passiert wäre". Eine empirische Untersuchung über die Erfahrung trauernder Jugendlicher und die Möglichkeit ihrer Begleitung durch die Schule (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Dyma, Oliver: Die Wallfahrt zum zweiten Tempel (Herbert Niehr / Walter Groß)

Giesen Von, Rut Maria: Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Ihli, Stefan: „Ein eigenes Ehegericht besteht hier nicht". Entstehung und Entwicklung des Bischöflichen Offizialates Rottenburg nach den archivalischen Quellen als Exempel der Beziehung zwischen Staat und Kirche in Württemberg im 19. Jahrhundert (Richard Puza / Andreas Holzem)

Jantzen, Annette: „Und trotz allem die Vorsehung besingen". Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (Andreas Holzem / Dietmar Mieth)

Kutscher, Armin: „Musik und Kirche". Das Unbegreifliche als hörbares Ereignis? Kriterien und Perspektiven für Geistliche Musik als störende Dazwischenkunft. Historisch-systematische Studien im Ausgang von Adornos musikalischen Schriften (Peter Hünermann / Andreas Odenthal)

Lackmann, Thomas: „Der Sohn meines Vaters". Abraham Mendelssohn-Bartholdy (1776–1835) und die Wege der Mendelssohns: Eine biographische Studie (Andreas Holzem / Karl-Josef Kuschel)

Rabarijaona, Alain André: Die neuen Methoden und Ergebnisse der Prophetenforschung am Beispiel des Zwölfprophetenbuches (Walter Groß / Herbert Niehr)

Raschke, Markus: Fairer Handel – Solidaritätsbewegung für eine gerechte Weltwirtschaft und Modell christlicher Weltverantwortung (Ottmar Fuchs / Dietmar Mieth)

Seibt, Markus: Schulpastoral an berufsbildenden Schulen des dualen Schulsystems. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Entwicklung von Qualitätskriterien für eine gelingende Schulpastoral an Berufsschulen (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Ev.-Theol. Fak.

Adam, Jens: Paulus und die Versöhnung Aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus nach dem Römerbrief (Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger)

Conrad, Jörg: Moralerziehung in der Pluralität. Grundzüge einer Moralpädagogik aus evangelischer Perspektive (Friedrich Schweitzer / Eilert Herms)

Ebinger, Thomas: Verkehrte Freiheit? Jean-Paul Sartres Freiheitslehre aus christlicher Sicht (Eilert Herms / Christoph Schwöbel)

Illge, Hannes: Gewissheit durch das Wort. Eine sprachphilosophische Untersuchung von Luthers fundamentaltheologischer Einsicht (Oswald Bayer / Friedrich Hermanni)

Käser, Andreas: Literaturwissenschaftliche Interpretation und historische Exegese. Fallbeispiel 2. Samuel 11 und 12 (Erhard Blum / Heinz-Dieter Neef)

Krüger, Eva Annette: Das Lob des Schöpfers. Studien zur Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (Bernd Janowski / Heinz-Dieter Neef)

Simojoki, Yrjö Henrik: Evangelische Erziehungsverantwortung in der Spannung von Theologie und Pädagogik, Kirche und Staat, Christentum und Kultur. Eine religionspädagogische Untersuchung zum Werk Friedrich Delekats (Friedrich Schweitzer / Christoph Schwöbel)

Sohn, Sung Hyun: Problemorientierter Religionsunterricht und Symboldidaktik. Alternative oder Ergänzung? (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Widmann, Michael: Wege aus der Krise. Frühneuzeitliche Reformvision bei Johann Valentin Andreae und dem Tübinger Kreis als Beitrag zum Verständnis einer Wurzel comenianischen Reformdenkens (Ernst Nipkow / Jürgen Kampmann)

Theol. Fak. der Phil.-Theol.- Hochschule Vallendar

Lahl, Alexander: Heute endlich leben. „Endentscheidungshypothese" und „Auferstehung im Tod" – Relevanz für Eschatologie und Gesellschaft (George Augustin / Markus Schulze)

Levermann, Mechthild: Dignitas Gratiae. Der Begriff des „meritum" in der theologischen Anthropologie des Thomas von Aquin (Markus Schulze / Heribert Niederschlag)

Lootens, Dominik: Die Kraft der Phantasie. Konzeptionelle Bausteine für die Fort- und Weiterbildung professioneller SeelsorgerInnen (Doris Nauer / Roger Burggraeve)

Martin, Christiane: „Im Himmel können alle gebärden!" Liturgie und Pastoral mit Gehörlosen (Manfred Probst / Heribert Niederschlag)

Univ. Wien
Kath.-Theol. Fak.

Bejan, Eusebio: Dottore e Padre Martin Benedict. La storia di un frate senza saio (Karl-Heinz Frankl / Josef Weismayer)

Birnbaum, Elisabeth: „Ein starkes und beständiges Weib mit Namen Judith": Das Judithbuch in Wien im 17. und 18. Jahrhundert in der Exegese, Predigt, Musik, Theater und Bildender Kunst (Michael Weigel / James Alfred Loader)

Blaga, Bogdan: Die Wiederentdeckung des Solidaritätsbegriffs in der gegenwärtigen rumänischen Gesellschaft. Herausforderung für die gesellschaftliche Präsenz der Rumänisch Unierten Kirche (Paul Michael Zulehner / Rudolf Prokschi)

Erlach, Michael: Die Entwicklung des niederösterreichischen Prälatenstandes in der konfessionellen Auseinandersetzung 1580–1620 (Karl-Heinz Frankl / Ludger Müller)

Fischer, Eduard: Bischof Altmann von Passau und sein Doppelkloster an der Donau. Studien zur Frühgeschichte des Stiftes Göttweig (Karl-Heinz Frankl / Meta Niederkorn)

Gordyi, Igor: Ukrainische Kirchen und die Orange Revolution. Haltung der ukrainischen Kirchen in den gesellschaftspolitischen Prozessen in der Ukraine im Jahre 2004 (Rudolf Prokschi / Ingeborg Gerda Gabriel)

Haupt, Gernot: Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung, dargestellt anhand einer empirischen Untersuchung eines Roma-Viertels in Rumänien (Paul Michael Zulehner / Johann Figl)

Koller, Hermine: „Benediktinisches Mönchtum und seine Oblaten". Sie schließen sich im Geist dem Mönchschor ihres Klosters an, von Herzen glücklich, daß der Gnadenreichtum auch auf sie wie auf den ‚Saum des Gewandes' der ganzen klösterlichen Familie herabfließt. Basilius Senger, Beuroner Oblatenbuch 1964 (Karl-Heinz Frankl / Josef Weismeyer)

Kovács, Gusztáv: Geschlechterbeziehungen in Ehe und Familie. Eine praktisch-theologische Analyse der Predigten in „Der Prediger und Katechet" (Paul Michael Zulehner / Christa Schnabel)

Ortner, Max: Ost-westliche Filioque-Kontroverse. Geistvergessenheit und europäische Säkularisierung (Rudolf Prokschi / Kurt Appel)

Ploch, Gregor: Das Bekenntnis der Brücke der Verständigung? Die katholischen Vertriebenen-Organisationen der Schlesier und der polnische Episkopat 1945–1999 (Rupert Klieber / Stefan Samerski)

Ev.-Theol. Fak.

Eichler, Katja Elfriede Anneliese: Biblische Geschichten bei Rudolf Christoph Lossius und Kaspar Friedrich Lossius. Eine Analyse zu Kinderbibeln in der Aufklärungszeit (Gottfried Adam / Robert Schelander)

Fischer, Martin: Männermacht und Männerleid. Theologische Männerforschung als Beitrag zur Gleichstellung der Geschlechter (Ulrich Körtner / Christian Danz)

Lang, Markus: Spuren des frühen Christentums (Wilhelm Pratscher / Markus Öhler)

Solymár, Ilona Mónika: Wer ist Jesus Christus? Eine theologisch-didaktische Analyse der Schulbuchreihe „Kursbuch Religion" (Gottfried Adam / Robert Schelander)

Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel
Arbeitsbereich Bethel

Becker; Harald: Lebensdienliche Technik. Ethik des Ingenieurberufs in theologischer Perspektive (Alfred Jäger / Eberhard Mechels)

Budde, Burkhard: Führungsstrukturen und Rahmenbedingungen konfessioneller Krankenhäuser in Deutschland (Alfred Jäger / Eberhard Mechels / Udo Krolzik)

Keshomshahara, Abednego: A Theology of Poverty Reduction in Tanzania: A Quest for Christian Socio-Economic and Political Vision (Alfred Jäger / Eberhard Mechels / Wilhelm Richebächer)

Kim, Chung-Yeon: Das Gesetzesverständnis Jesu im Lukasevangelium (Andreas Lindemann / François Vouga)

Kneubühler, Philippe: Zwischen Himmel und Erde. Theologie und Sakramentenlehre im Johannesevangelium (François Vouga / Andreas Lindemann)

Arbeitsbereich Wuppertal

Kim, Jong Hoon: Studien zu den hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher an Hand von 2 Samuel 15,1–19,9 (Siegfried Kreuzer / Adrian Schenker [Fribourg])

Schmiedeke, Richard: „Unter eigener Leitung und Ordnung." Die Kirchenordnungen der Evangelischen Kirche im Rheinland systemorientiert untersucht (Michael Klessmann / Günter Ruddat)

Stein, Hans Joachim: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestatmentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (Marin Karrer / Klaus Haacker)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Jelonek, Jerzy: Zeit als eschatologische Größe (Otmar Meuffels / Gerhard Droesser)

Joo, Wonjun: Decrescendo in Crescendo – Constituent's Weight of the Biblical Hebrew Verbal Clauses and its Order: A Contribution to the problem of Highlighting, Efficient Comprehension, Genre Difference and Oral Tradition of Biblical Hebrew Texts (Theodor Seidl / Johann Rechenmacher)

Krenz, Jochen: Die Bewertung der kirchenpolitischen Vorgänge der Französischen Revolution in deutschsprachigen Fachzeitschriften (1789–1801) (Wolfgang Weiß / Dieter Feineis)

Kumher, Ulrich: Schulpastoral und religiöse Pluralität (Erich Garhammer / Francis X. d'Sa)

Schlösser, Michael: Mensch als Entsprechung. Anthropologie zwischen Analogie und Commercium bei Erich Przywara SJ (Otmar Meuffels / Erich Garhammer)

Spielberg, Bernhard: Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (Eich Garhammer / Michael Sievernich [Mainz])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Ammann, Christoph: Seismographen der Bedeutung. Emotionen und ihre Relevanz für eine christliche Ethik (Johannes Fischer / Markus Huppenbauer)

Baumann-Neuhaus, Eva: Kommunikation und Erfahrung. Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative Alphalive (Dorothea Lüddeckens / Christoph Uehlinger / Thomas Brüsemeister)

Blanco-Wissmann, Felipe: „Er tat das Rechte ...". Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 (Konrad Schmid / Thomas Krüger)

Hahn, Horst: Tradition und Neuinterpretation im Ersten Johannesbrief (Jean Zumstein / Samuel Vollenweider)

Leuenberger-Wenger, Sandra: Ethik und christliche Identität. Untersuchungen zu den ethischen Reflexionen Gregors von Nyssa und ihrer Bedeutung für die Vergewisserung christlicher Identität (Silke-Petra Bergjan / Emidio Campi)

Moser, Christian: „Die Dignität des Ereignisses". Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung (Emidio Campi / Silke-Petra Bergjan)

Schneider, Christoph: The Presence of God and Authority. Divine Revelation and Human Interpretation (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

Strub, Jean-Daniel: Der „gerechte Friede". Spannungsfelder eines friedensethischen Begriffs (Johannes Fischer / Stefan Grotefeld)

Welz, Claudia: God's (Non)Phenomenality and the Problem of Theodicy (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

Habilitationen im akademischen Jahr 2007/2008 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Ansorge, Dirk: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Eine bibeltheologische, theologiegeschichtliche und philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Dramatik von Vergebung und Versöhnung in systematisch-theologischer Perspektive (Dorothea Sattler / Jürgen Werbick)

Gärtner, Stefan: Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu drei Grunddimensionen von Seelsorge (Udo Fr. Schmälzle / Reinhard Feiter)

Tomberg, Markus: Religionsdidaktik als Theorie gläubigen Handelns. Überlegungen zur kommunikativen Bestimmung der Gottesrede im Religionsunterricht (Udo Fr. Schmälzle / Reinhard Feiter)

Unterburger, Klaus: Lehramt, Theologie und Universität. Die universalkirchliche Reform des Studiums der Theologie, der Philosophie und des Kirchenrechts unter Papst Pius XI. mit besonderem Bezug auf die deutschen Universitätsfakultäten (Hubert Wolf / Jürgen Werbick)

Habilitationen im akademischen Jahr 2007/2008

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Lienkamp, Andreas: Der Klimawandel als Frage der Gerechtigkeit. Ein Beitrag zu einer Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive (Marianne Heimbach-Steins / Walter Lesch)

Schmitt, Hanspeter: Sozialität und Gewissen. Anthropologische und theologisch-ethische Sondierungen der klassischen Gewissenslehre (Volker Eid / Marianne Heimbach-Steins)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Aus der Au Heymann, Christina: Im Horizont der Anrede. Das theologische Menschenbild und seine Herausforderung durch die Neurowissenschaften (Reinhold Bernhardt / Georg Pfleiderer / Dirk Evers [Tübingen] / Michel Pauen [Berlin])

Jenni, Hanna: Mit Wörtern deuten. Demonstrativa im Altägyptischen und im Phönizischen (Antonio Loprieno / Hans-Peter Mathys / Pascal Vernus [Paris] / Manfred Weippert [Paris / Heidelberg])

Munz, Regine Beate: Erzählte Gnade. Beiträge zur protestantischen Gnadenlehre (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt / Wolfgang Braungart [Bielefeld])

Saur, Markus: Der Tyroszyklus des Ezechielbuches (Hans-Peter Mathys / Thomas Römer [Lausanne] / Markus Witte [Frankfurt] / Klaus Seybold)

Tuor-Kurth, Christina: Kindesaussetzung und Moral in der Antike, Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder vor dem Hintergrund griechischer und römischer Kulturen (Ekkehard W. Stegemann / Alfred Bodenheimer / Gerhard Langer [Salzburg] / Martin Wallraff)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Huber, Stefan: Religiöse Konstruktionsräume. Theorie, Methodik und erste Ergebnisse eines interdisziplinären Forschungsprogramms (Volker Krech / Jacob A. van Belzen [Amsterdam])

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fak.

Budde, Achim: Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung (Albert Gerhards / Georg Schöllgen)

Schnocks, Johannes: Rettung und Neuschöpfung. Das Alte Testament und eine Gesamtbiblische Theologie der Auferstehung (Frank-Lothar Hossfeld / Heinz-Josef Fabry)

Ev.-Theol. Fak.

Lindner, Heike: Bildung, Erziehung und Religion in Europa. Politische, rechtshermeneutische und pädagogische Untersuchungen zum europäischen Bildungsauftrag in evangelischer Perspektive (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Surall, Frank: Ethik des Kindes. Kinderrechte und theologisch-ethische Rezeption (Hartmut Krenß / Andreas Pangritz)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Bruckmann, Florian. Die Schrift als Zeuge analoger Gottesrede. Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus (Christoph Böttigheimer / Manfred Gerwing / Norbert Fischer / Gregor Maria Hoff [Salzburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Elssner, Thomas Roland: Die Kriege Josuas in der jüdischen und christlichen Wirkungsgeschichte (Georg Hentschel / Josef Römelt / Frank-Lothar Hossfeld [Bonn])

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Wiertz, Oliver J.: Alvin Plantingas Beitrag zur Epistemologie religiöser Überzeugungen (Hans-Ludwig Ollig / Thomas Schmidt [Univ. Frankfurt a. M.])

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Ndabiseruye, Alphonse: Politische Alphabetisierung und Bewusstseinsbildung. Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung in Burundi. Am Beispiel der Pädagogik Paulo Freires. (Werner Tzscheetzsch / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Rothenbusch, Ralf: „... die sich von den Völkern und den Ländern abgesondert haben zur Tora Gottes hin" (Neh 10,29). Religiöse Identitäten und Gruppenstrukturen im Esra/Nehemiabuch. (Hubert Irsigler / Lorenz Oberlinner)

Theol. Fak. Georg-August-Univ. Göttingen

Hofmann, Renate: Religionspädagogische Kompetenz – Eine empirisch-explorative Studie zur Evaluation religionspädagogischer Kompetenz von ReligionslehrerInnen (Martin Rothgangel / Jan Hermelink / Bernd Schröder [Saarbrücken])

Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Barth, Roderich: „Seele nach der Aufklärug". Studien zu Herder und Harnack (Ulrich Barth / Klaus Tanner / Markus Buntfuß)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Czachesz, István: The Grotesque Body in Early Christian Literature. Hell, Scatology, and Metamorphosis (Gerd Theißen / Bernd Wander)

Mutschler, Bernhard: Integrierender und belastbarer Glaube. Studien zur Wortfamilie von „Pistis" im Corpus Pastorale und im Opus Polycarpi (Gerd Theißen / Winrich Löhr)

Noormann, Rolf: Ad salutem consulere. Untersuchungen zur theologischen Struktur der cyprianischen Paränese als vom Bischof ausgeübter ecclesiastica disciplina (Adolf Martin Ritter / Winrich Löhr)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Repschinski, Liborius: Die Verarbeitung des jüdischen Gesetzes bei den Synoptikern (Martin Ebner [Münster] / Roman Küschelm [Wien] / Markus Öhler [Wien] / Josef Pichler [Graz])

Theol. Fak. Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Steinhäuser, Martin: Imagination. Studien zur Theorie und Wirksamkeit der Vorstellungskraft in Prozessen religiöser Bildung (Michael Wermke / Gottfried Adam [Wien] / Peter Bubmann [Erlangen])

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Geyer, Hermann: „Nicolaikirche, montags um fünf": Die Leipziger Friedensgebete der Wendezeit (Wolfgang Ratzmann / Klaus Fitschen / Wolfgang Grünberg [Hamburg])

Heckl, Raik: Hiob – vom frommen Heiden zur Repräsentanzfigur für das Geschick des Volkes Israel: Studien zur Buchwerdung des biblischen Hiobbuches und zu seinen literarischen Quellen (Rüdiger Lux / Angelika Berlejung / Konrad Schmid [Zürich])

Liedke, Ulf: Beziehungsreiches Leben: Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung (Matthias G. Petzoldt / Martin Petzoldt / Heinz Schmidt [Heidelberg])

Oermann, Nils Ole: Jenseits von Gut und Böse? Möglichkeiten einer theologischen Wirtschaftsethik unter Bedingungen globaler Märkte (Martin Petzold / Gunda Schneider / Richard Schröder [Berlin])

Kath.-Theol. Fak. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Wucherpfennig, Ansgar. Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1–2 (Marius Reiser / Thomas Hieke)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Müller, Reinhard: Jahwe als Wettergott. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien zu ausgewählten Psalmen (Christoph Levin / Eckart Otto)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Nord, Ilona: Kommunikation des Evangeliums im Kontext virtueller Realitäten. Ein Mediales Phänomen und seine Bedeutung für die Homiletik (Wilfried Engemann / Christian Grethlein)

Wöhrle, Jakob: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (Rainer Albertz / Reinhard Achenbach)

Institut für Ev. Theol. der Univ. Osnabrück

Geck, Albrecht: Autorität und Glaube (Martin H. Jung / Christoph Storm [Heidelberg])

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Moschos, Dimitrios: „Bürger des Himmels". Eschatologische Vorstellungsformen und ihre Relevanz für die Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums (4.–5. Jh.) (Heinrich Holze / Reinhart Staats [Kiel] / Franz Tinnefeld [München])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Halbmayer, Alois: Die Wechselwirkung von Gott und Geld. Georg Simmels „Philosophie des Geldes" als Beitrag zur Relativität der Gottesrede (Franz Gruber / Roman A. Siebenrock / Hans-Joachim Sander / Willfried Geßner)

Eberhard Karls Univ. Tübingen
Kath.-Theol. Fak.

Büchner, Christine: Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens (Bernd Jochen Hilberath / Thomas Freyer)

Mayer, Annemarie: Die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften im Religionsgespräch bei Ramon Lull (Bernd Jochen Hilberath / Johannes Brachtendorf)

Weidemann, Hans-Ulrich: Ursprünge der frühchristlichen Taufeucharistie. Neutestamentliche und patristische Studien zur christlichen Initiation (Michael Theobald / Hans Reinhard Seeliger)

Ev.-Theol. Fak.

Grund, Alexandra: Gedenken und Bewahren. Studien zum Zeitkonzept und Erinnerungskultur Israels am Beispiel des alttestamentlichen Sabbats (Bernd Janowski / Erhard Blum)

Kliss, Hermann Oliver: Das Spiel als bildungstheoretische Dimension der Religionspädagogik (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Stettler, Hanna Christiane: Heiligung bei Paulus (Peter Stuhlmacher / Hermann Lichtenberger)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Schulze, Markus: Ist die Hölle menschenmöglich? (George Augustin / Günter Riße)

Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien

Böhler, Dieter: Jiftach und die Tora. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6–12,7 (Ludger Schwienhorst-Schönberger / Georg Braulik / Walter Groß [Tübingen] / Renate Egger-Wenzel [Salzburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Seip, Jörg: Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (Erich Garhammer / Gerhard Droesser)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Leuenberger, Martin: Segen und Segenstheologie im alten Israel (Konrad Schmid / Thomas Krüger)

Lüddeckens, Dorothea: Bruch und Kontinuität. Die Bedeutung der Todesrituale für die Parsen in Bombay (Christoph Uehlinger / Marc Burger)