

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

X + TR 2008
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)

STROHMAYER, 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 RASCHOK / 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 IRLNBORN (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 Reli-

gionen, 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

RENN, 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

71D ✓

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 χωρίς 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 δωρεάν / geschenktweise 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“. 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“. 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

⁴ Dieses und die folgenden Zitate aus WA Bibel 7,39.

⁵ Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist für Luther im Sinne eines Genitivus obiectivus 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 geschenktweise 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).

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.

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 Gesetzmäßigkeit 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 zugespielt 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 Gesetzmäßigkeit 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 δικαιοῶ (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 Bult-

mann 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 besiegt.

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 Gesetzmäßigkeit. 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 Gerechtheits. 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 Gesetzmäßigkeit 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

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, Kul 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 Kul 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).

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“.

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 Typus 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 polemicalizes (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 Judaism: 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 Paulusperspektive*, 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 *ἐργα 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 auszugehen³¹ – 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 Paulusperspektive*. 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 narratively 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 Habilitationsschrift 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 Kultora 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 ἁγιασμός 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 Deutungskategorien 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 ἰλαστήριον 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 ἰλαστήριον⁴⁵ 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.

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 stich-

punktartig 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 unge löste 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 geworden, 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. Kröte 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 anscharft 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 Heiligtitel 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 Coelosyriens verkünden? Coelosyrien als der Süden Syriens + der Präfeldtrakt Judäa war ja im Römischen Reich allgemein bekannt. Wie bei jedem Erzählevangelium wird an den Rollen des „Aktantengerüsts“ 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 Parallelvitzen 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 (Theophilus) 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 Aposteltitels 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 traditionsgegeschichtlicher 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 wohlthuend 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 Brieffragments 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 protopl 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 zeugungsfähig 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. *shalom*) 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 Jerdr 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 verheißen. „Propheten wie Mose“ gesandt. Rätselhaft 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, andererseits, 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 Ritualgedruckte 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 bietet 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 Rechtskorpus zur Infamie steigerte, also zum Verlust der bürgerlichen Ehre und damit zum Ausschluss aus dem Staatsdienst, ja weiter noch zur Exilierung und Besatzkonfiskation, 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 Hochmittelalter“ 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 gleichermaßen 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 dis-

kutierter Phänomene. Der theologische oder religionsgeschichtliche Hintergrund bleibt allerdings ausgeblendet. Der Komplex Gottesfrevler, 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 Großreformer 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) geübt 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 forschende Ergiebigkeit dieses Territoriums vorführte, sondern schon damals Reformationsgeschichte im Rahmen einer umfassenden Landes- und Ständegeschichte schrieb. Eders „Das Land ob der Enns vor der Glaubenspaltung“ (Linz 1932) und „Glaubenspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns, 1525–1602“ (Linz 1936) gehören zu den Pionierwerken einer neutralen, wertungsfreien, 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 Habilitationsschrift 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 darauf folgenden 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 Adligen 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 vorgehen; 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 Spirituelle und andererseits 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 durée‘ 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 Bekanntesten: 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 Künigs, Pannenberg's, 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 „herrschtschaftsfreie 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 Anschluss Themen 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 Drohheden 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 blüht 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 Gottes Herrschaft: „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 unwiderlich 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 *Mariialis 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-Herrlichkeit, 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 beugen 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 „Spontanität 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 meistens 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 Vorbild 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 Urgund des Seins bleiben Postulat. Die Theologie erklärt: „Diese ‚von Anfang an‘ gründende Ur-Wirklichkeit ist ein Gott, der den Menschen mit der frohen Botschaft angedeutet 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 Engel- lehre, 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 Engelsonjunktur unserer Tage und den darin sich äußernden Erfahrungen nichts beitragen. Biblisch ist es selbstverständlich, dass ein 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 Got-

teslehre 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 analogiöser Akt. Auszugehen ist von Luther: Das Glauben und Vertrauen macht 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 analogiöser 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 Analogie- lehre 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 über- ragende 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 stehen- gelassen 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 Vorbild, 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 bekennet, „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 bekennet 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 aneinander-rücken 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 verschonen 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 preisgeben 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: Vandenhoeck & 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 Johannaestaufe 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 Begründungskraft 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 Reichums 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. Jhs (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 anonymes 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 Übels zu erleiden habe. Zumindest gegen den Schluss dieser Erwägung sprechen starke Erfahrungsgründe, sofern sich keineswegs alle Übel als Folge menschlichen Übels wollens 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 meta-physicum 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 Welt Dinge bezeichnet, auf welche er sowohl das *malum physicum* als auch das *malum morale* ursächlich zurückführt. Leibniz war es zugleich, der in seinen „*Essais de théodicée*“ (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 vollkommene 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 unvernünftig 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 theoreti-sche 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 seismäßiger 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 hin-nimmt.

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 Kenosis- lehre 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 realer 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.

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-Zehrlk / 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 (Dominik Fugger / Christiane Schäfer, 107–149), Bayern (A. Neuhaus, 151–161), Österreich (Sonja Ortner, 163–219), Die Böhmisches 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, Neiß 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 Regionalität, auch ein Kennzeichen der dezentralen Verfasser 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] Übersichts-werk“ (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“ (XI) 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 Testaments“ (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-Skrutinen-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 sakramenten-theologischen 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 Konvertierten 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. Vatikanum* (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 Kindertaufordos (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 Jahrzehnten“ (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 Täuferum“ (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 Adulorum (1972) erläutert (114–117). Es folgen „Möglichkeiten der Umsetzung der Taufordines am Beispiel der Gottesdiensträume“ (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 zeichnet er ein „Bewusstmachen der sakramentalen und ekklesiologischen Bedeutung der Taufe“ (157). Es folgen Ausführungen zu den Taufverständ-

nissen 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 sachkundigen 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 erweitern. „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). „Volks Glaube“ 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 „Kinder-taufe“ 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 Bündeln 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. Erfahrung; 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 dialogische Struktur der Geistlichen Begleitung konkretisiert sich in zwei grundlegenden Haltungen: der ‚kontemplativen Grundhaltung‘ und der ‚dop-

pelten 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 Alltags) 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. Community Christusbund.

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 „Kommunikation 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 ihm 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 Schlegelmachers 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 liturgiewissenschaftlicher 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 einzusortieren?

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 Feiargestalt, 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 Patenam 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 *Vollformen* unterscheiden von jenen *Vorformen*, 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 Feiargestalt her, mehr und anderes als ein Ritus des Erwachsenwerdens.

Insofern wagt der Rez. abschließend zu fragen, ob nicht die tauftheologische 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 Köneemann / 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 leiten den 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 Köneemann), 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 Denkbarekeit des Glaubens, sondern zugleich immer auch um seine bewusste Praktikierbarkeit“ (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 Stummeln 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 Wachsen-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 Veröhnung 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* Psychoanalyse-Rezeption 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 Assmusen 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 psychoanalytischen 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 Deutungsk*ultur* (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. Haushildt) 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 unbeweihte 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 Mon-

archie 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 erlebt 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 wichtigsten 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 nachzutruern 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 Völkern 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 ungeschlachteten 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 Deutungskreis christlicher Botschaft einbezog, wird bei B. letztlich eine Geschichtstheologie exemplifiziert und an Hand historischer Konkrete der Frömmigkeitgeschichte 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 Leit motive 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 Dünkereiches 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, Milieuschmelzung 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 Schärfl* (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. *Schärfl* 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 Öffentlichkeits-thema 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 „Abkürzung 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 Rechtes 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 Macht-ausübung 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 empfindet 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 Konfliktsanzeige 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 Fortschritts-gläubigkeit 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 ewig-gestrigten 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 die 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 ringum 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 sozialetischer 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. Dalfert zitierend). Geschliffene Formulierungen lassen immer wieder aufhorchen, ob sich hier wohl ein neues Theologoumenon ankündigt. Beckmesserisch mehr von diesem – etwa eine tiefergehende existential-ontologische 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. scientistisches Selbstverständnis des Menschen“ gefährdet weiß, besteht Hoffnung auf eine erweiterte Zeitdiagnostik, in der die KinEthik den pluralen (religiösen) Weltansichten 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 sozialetischen 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 sozialetischen 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 „Islamem“ 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 Vorzeigelehrten 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 ist 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 ungeschriebenes 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 Wirklichkeits-sicht, 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 Geschöpfes 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 Zeicherle, der den spätmittelalterlichen Traktat „Theologia Deutsch“ zum Gegenstand hat. Die ersten sechs Kap. geben den Stand der Forschung wieder. Die Argumentation Zeicherles 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 Zeichnungen, 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 nimmt 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 absetzen 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. Überblickhaft stellt M. die Mystik Gertruds und die Buhlschaft Elses mit dem Schnellener 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 Aus-

gangsbedingungen und plädiert grundsätzlich und damit kritisch gegenüber Peter Dinzels 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 würdige 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, Kunstwissenschaftlern² 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 Büchner³) werden in den gesondert herausgegebenen „Beiheften“ zu diesem Jahrbuch erscheinen (vgl. dazu Georg Steer, Zum „Meister-Eckhart-Jahrbuch“, VIIIf).

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. Unumgebar 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 Kirchen-geschichtler 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 Eckhart-Forscher Karl Heinz Witte v. a. in Bezug auf Predigt 14 „Surge illuminare Jerusalem“ (DW I, 230–241) zur „Demutlehre 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 ermesen. 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 Tagungsthema, denn an den Tagungsort 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. Jhs 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 znessarisches 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 „*abegeseidenheit*“ (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 abegeseidenheit. 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 Omajjaden 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 Omajjaden-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 Omajjaden-Fürsten und seiner Nachkommen übte ständigen Druck auf den Rest des Westgotischen Königreichs und auf das von Frankenreich Karls des Großen gehörende Katalonien aus. F. sieht das von Christen in Andalusien zwischen 850 und 860 durch öffentliches Schmähens 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 vorsichtiger 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 interessiert 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“) Alkiras („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 polemische 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 Jamblach 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 substantien, 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 (wädjib) 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 empfangen (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 Neuanfang 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 djauhariya) befindet“ (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 Abkürzungsverzeichnisse (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 Zirkler (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 Heilverständnis 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 Studententag 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 zentralen 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 Symposium „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. Jhs.

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, zitiertfähige englische Übersetzung der Ordnung Nashim vor, die außerdem einen vokalisiert Text der Leidener Handschrift und, in Form von Anmerkungen zur Übersetzung, einen nützlichen Kurzkommentar bietet.

Für die wissenschaftliche Arbeit ist nach wie vor die „Synopsis 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, wel-

che 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 Provence gegen Ende des 12. Jhs 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 Provence 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 vereinzelter 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 Uni-

versums (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 Polkinghorne's* 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 Haarschneidens, 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 Religions-epistemologie 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 ver-

schiedensten 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 sozial-ethischen 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 besitzt, 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 anererkennungswürdiges 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 ungebundenen 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 Angelopoulos. – 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 Reformationgeschichte der Gegenwart? Katholische Reformationgeschichte 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.: Comparative 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: Vandenhoeck & 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 gegessene 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 in 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 Nostalgic 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: AEJMELEAUS, 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: SIRILÄ, 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: AEJMELEAUS, 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: RÖFÉ, A.: Not by Language Alone: The Dating of Biblical Sources; 666–683: STORDALEN, T.: „An Almost Canonical Entity“: Text Artifacts and Auality in Early Biblical Literature; 684–696: SOELAMO, 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: Wahlverwandschaften. 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: KÜHSCHMEL, 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.

Székel, 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.

Glisenkamp, 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 Gnesense 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, Paosstr. 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 Wiggemann, 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

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