theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

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

Nummer 3 | **2009** | **105. Jahrgang**

Calvin im Spiegel seiner Interpreten. Der lange Weg zur Überwindung von Vorurteilen am Beispiel der Sakramententheologie (Eva-Maria Faber) . . . . . Sp. 91

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 193

Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005, hg. v. Anatoly A. Alexeev / Christos Karakolis / Ulrich Luz (Johannes Oeldemann)

Müller, Christoph Gregor: Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission (Dieter Wagner)

Satake, Akira: Die Offenbarung des Johannes (Gerhard Maier)

Schramm, Christian: Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten (Robert Vorholt)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 199

Hack, Achim T: Codex Carolinus. Erster u. zweiter Halbband. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert (Arnold Angenendt)

Die Touler Vita Leos IX., hg. v. Hans-Georg Krause unter Mitwirkung von Detlev Jasper / Veronika Lukas (Pius Engelbert)

Goertz, Hans-Jürgen: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen (Volker Leppin)

Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, hg. v. Anna Ohlidal / Stefan Samerski (Michael Sievernich)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 205

Burger, Christoph: Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b–55). Aus den Jahren 1520/21 (Heinrich Petri)

Ioannis Calvini: Scripta didactica et polemica. Vol. 2: Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, hg. v. Mirjam van Veen (Eva-Maria Faber)

Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman, hg. v. Roman A. Siebenrock / Wilhelm Tolksdorf (Wolfgang Klausnitzer)

Zimmermann, Markus: Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini (Bernhard Hegge)

Balthasar, Hans Urs von: Priesterliche Spiritualität (Manfred Lochbrunner)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 212

Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Wolfgang Beinert)

Alferi, Thomas: „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …". Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion (Karlheinz Ruhstorfer)

Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie (Florian Bruckmann)

Wenzel, Knut: Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur (Jürgen Werbick)

Florek, Zdzislaw: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein (Waltraud Herbstrith)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 220

Zimmermann, Jens: Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf (Gunther Wenz)

Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie (Florian Bruckmann)

Denker, Jochen: Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs (Hans Hermann Henrix)

Neugebauer, Georg: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption (Erdmann Sturm)

Lewis, Albert: Responsorisch Kirche sein. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (Manfred Lochbrunner)

Ökumene . . . . . Sp. 231

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Žak (Ulrich H. J. Körtner)

Nüssel, Friederike / Sattler, Dorothea: Einführung in die ökumenische Theologie (Wolfgang Thönissen)

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen, hg. v. Dorothea Sattler / Gunther Wenz (Peter Neuner)

Jhi Jun-Hyung: Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung (Wolfgang Beinert)

Moraltheologie . . . . . Sp. 240

Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, hg. v. Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet (Philipp Schmitz)

Theologische Ethik – autobiografisch, hg. v. Konrad Hilpert (Herbert Schlögel)

Porsch, Hedwig: Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs (Wunibald Müller)

Schlegel, Alexander: Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer (Philipp Schmitz)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 245

Sellmann, Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen (Hermann-Josef Große Kracht)

Boff, Leonardo: Fundamentalismus und Terrorismus. Aus dem Portugiesischen von Walter O. Schupp (Norbert Mette)

Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker (Ernst Feil)

Weigel, George: Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche (Siegfried Wiedenhofer)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 251

Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, hg. v. Christian Grethlein / Helmut Schwier (Martina Blasberg-Kuhnke)

Hunze, Guido: Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten (Rudolf Englert)

Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, hg. v. Michael Domsgen (Maria Widl)

Wahl, Heribert: LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Bradford E. Hinze / Matthias Scharer (Ehrenfried Schulz)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 259

Bibliographie . . . . . Sp. 261

Calvin im Spiegel seiner Interpreten

Der lange Weg zur Überwindung von Vorurteilen am Beispiel der Sakramententheologie

Von Eva-Maria Faber

Ausgehend von Martin Luthers Wort, die Psalmen ließen in das Herz der Gläubigen schauen, fragt Herman Selderhuis in seiner Studie über die Psalmenkommentare Johannes Calvins, ob diese es erlauben, dem Reformator ins Herz zu schauen, und fügt hinzu: „Eine Frage, die […] notwendig vorangeht, ist, ob Calvin überhaupt ein Herz hatte. Kein Reformator ist herzloser porträtiert worden als dieser Franzose"[1].

Diese (kritisch gemeinte) Bemerkung lässt tief blicken, was die Härte und den plakativen Charakter gängiger Klischeevorstellungen über Calvin angeht. Das Calvin-Jahr 2009 (der Reformator wurde vor 500 Jahren, am 10. Juli 1509, in Noyon/Nordfrankreich geboren) gibt Gelegenheit, manche Vorurteile über Johannes Calvin und seine Theologie zu bearbeiten, wenn möglich auszuräumen. Dazu will auch der vorliegende Artikel und Literaturüberblick beitragen, der sich darum auch auf inzwischen schon ältere Studien bezieht, die aber immer noch zitiert werden, was der Überwindung von hart-

[1] Herman J. Selderhuis: Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 19.

J210

näckigen Fehleinschätzungen nicht gerade zuträglich ist. Gerade bei Interesse an Literatur aus dem katholischen Bereich spielen ältere Studien eine große Rolle, da die katholische Calvinforschung, wie zu zeigen sein wird, sich nicht gerade großer Blüte erfreut. Nach einem kurzen Blick auf Bücher, die im Calvin-Jubiläumsjahr die Gestalt des Reformators einer breiteren Öffentlichkeit nahebringen möchten, sollen einige Aspekte der fachtheologischen Calvin-Forschung beleuchtet werden. Wie schwierig eine authentische Würdigung der calvinischen Theologie ist, soll im zweiten Teil exemplarisch an seiner Sakramententheologie im Licht von deren vor allem katholischen Bewertungen gezeigt werden.

1. Calvinbilder im Umbruch

1.1. Calvin-Literatur zum Jubiläumsjahr 2009

Prädestination, Askese, Fall Servet – mit derartigen Stichworten kann kurz umrissen werden, mit welch hartnäckigen Klischees das Calvin-Bild (auch unter reformierten Christen und, das weiß ich aus eigener Erfahrung, ebenso unter Theologen und Theologinnen verschiedener Konfession) zu kämpfen hat. Deswegen ist es sehr zu begrüßen, dass auf dem Buchmarkt in den vergangenen Monaten eine beachtliche Anzahl von Titeln erschienen ist, welche einen einfachen und doch gediegenen Zugang zum Wirken und zur Theologie Johannes Calvins verschaffen. Kompetent und humorvoll tut dies der Bd „Calvin für zwischendurch" von Christopher Elwood[2], ein geglückter Versuch, theologiegeschichtliche Fragestellungen in populärer Darbietung nahezubringen. Mit Humor geschrieben und zu lesen ist Gerhard Röddings fantasievolle „Herausgabe" eines fiktiven Briefwechsels zwischen Luther und Calvin[3]. Daneben stehen nüchternere Einführungen wie die von Reiner Rohloff[4], Georg Plasger[5], der schöne Bd von Christian Link[6] und die vor allem an historischer Einordnung interessierte Darstellung von Peter Opitz[7]. Nochmals Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhang die schon 2005 erschienenen Beiträge von Eberhard Busch zu wichtigen Themen der Theologie Calvins[8]. Ein mehr essayistisch geplanter Bd, der sich der Initiative des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes verdankt, lässt Calvin im Kontext der Reformation, in seinen theologischen Akzenten sowie in seiner Wirkungsgeschichte Revue passieren[9]. Ebenfalls für eine breite Leserschaft gedacht, in der Aufmachung dafür jedoch weniger geeignet ist das von Herman J. Selderhuis herausgegebene „Calvin Handbuch"[10]. Es dürfte indes sehr brauchbar sein für Theologen, die nicht selbst in der Calvinforschung engagiert sind, aber doch kompakt solide Information über Calvin auf neuerem Stand benötigen. In kurzen Abschnitten wird durch jeweils ausgewiesene Autoren und Autorinnen über Lebensweg, Beziehungen, Denken und Wirkungsgeschichte Calvins informiert.

Begrüßenswert sind neuere Sammlungen ausgewählter Quellentexte. Zu nennen ist hier neben kleineren Bänden wie dem von Matthias Freudenberg und Georg Plasger zusammengestellten Calvin-Lesebuch[11] vor allem die seit 1994 erscheinende Calvin-Studienausgabe[12], deren 6. Bd (Auszüge aus dem Psalmenkommentar) 2008 erschienen ist. Diese verdienstvolle Studienausgabe macht wichtige bzw. exemplarische Texte Calvins in zweisprachiger Ausgabe zugänglich, unter anderem z. B. wichtige Schriften aus der Frühzeit Calvins, Streitschriften gegen die Nikodemiten oder die Libertiner wie auch seine Auseinandersetzung mit dem Konzil von Trient.

1.2. Theologische Calvinforschung[13]

Mit Klischees zu kämpfen hat nicht nur die populäre Meinung über den Reformator Johannes Calvin, sondern auch sein theologisches Image. Dies betrifft die Frage nach der authentischen Interpretation seiner Theologie schon im Ansatz, aber auch Einzelfragen. Nicht zuletzt die katholische Calvinliteratur steht zum Teil (immer noch) im Bann von Vorurteilen.

Die Schärfe mancher Auseinandersetzungen in der neueren Literatur zeigt an, dass frühere, als verzerrend angesehene Calvindeutungen noch nicht für überwunden gehalten werden. Eine Rezension von Raymond Blacketer von 1996 zu einer Übersetzung von Karl Barths Vorlesungen über Calvin von 1922 hält es für notwendig, sogar mehrfach zu unterstreichen, dass dieses Buch eine gute Quelle zum Studium der Theologie Barths sei, sich jedoch nicht zum Studium der Theologie Johannes Calvins eigne[14]. Richard A. Muller bemerkt rückblickend auf die 1938 erschienene Studie Wilhelm Niesels über die Theologie Calvins bissig: „Wilhelm Niesel's *Theology of Calvin* [...] is so fundamentally Barthian that one could run through it, replacing Calvin's name with Barth's and render the work no less accurate a description of its subject"[15]. Solche Kritik bricht auch in Mullers eigenen Studien zu Calvins Theologie durch[16]. Schon der Titel des 2000 erschienenen Werkes: „The Unaccommodated Calvin" zeigt die Richtung an. Gemeint ist nicht etwa der in seiner Zeit unangepasste, reformatorische Calvin, sondern der Calvin, den man heute nicht an zeitgenössische Fragen anpassen, sondern im Kontext der Theologie des 16. Jh.s interpretieren soll. Muller widmet sich dabei vor allem Untersuchungen der Methodik Calvins.

Die Studie von Muller kann als exemplarisch für die heutigen Annäherungen an Calvin gelten. Nach den oft kurzschlüssigen, harmonisierenden Deutungen, welche die Theologie Calvins auf einzelne Ideen reduzierten und sie als strenges, in einer einheitlichen Mitte zentriertes System darstellten, hat heute die Stunde der Historiker geschlagen. Favorisiert werden Detailstudien zu einzelnen, in ihrem zeitgenössischen Kontext beleuchteten Aspekten der Theologie Calvins. Korrekturen überkommener Calvinbilder verdanken sich der besseren Aufmerksamkeit für die kontextuelle Einbindung Calvins. Er ist Reformator und Theologe nicht im Alleingang, sondern in sogar sehr intensivem Austausch mit anderen Theologen, beginnend von Guillaume Farel über Martin Bucer und Heinrich Bullinger bis hin zu Philipp Melanchthon. Auf die Einbindung in den Schweizer Kontext etwa wirft ein kenntnisreicher, von Peter Opitz herausgegebener Sammelband Licht[17].

Auch das Verhältnis Calvins zur scholastischen Theologie wird so neu gewertet. Wird etwa in Karl Barths Calvindeutung ein abrupter Bruch postuliert, so lässt sich bei besserem Hinsehen zeigen, dass Calvin sich erst allmählich weitergehende Kenntnisse der scholastischen Theologie aneignet und von dort einzelne Denkfiguren und Methoden der Differenzierung durchaus übernimmt. So kann Calvin

[2] **Elwood,** Christopher: **Calvin für zwischendurch.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 195 S., kt. € 19,90 ISBN 978–3–525–63381–6.

[3] **Rödding,** Gerhard: **Luther und Calvin.** Briefe, die nie geschrieben wurden. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat 2008. 142 S., geb. € 12,90 ISBN 978–3–7615–5649–8.

[4] **Rohloff,** Reiner: **Calvin kennen lernen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 96 S., kt. € 8,90 ISBN 978–3–525–56967–2.

[5] **Plasger,** Georg: **Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 157 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–525–56966–5.

[6] **Link,** Christian: **Johannes Calvin.** Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche. – Zürich: TVZ 2009. 76 S., kt € 13,20 ISBN 978–3–290–17510–8.

[7] **Opitz,** Peter: **Leben und Werk Johannes Calvins.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 176 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–525–55000–7.

[8] **Busch,** Eberhard: **Gotteserkenntnis und Menschlichkeit.** Einsichten in die Theologie Johannes Calvins. – Zürich: TVZ 2005. 179 S., kt € 18,80 ISBN: 3–290–17366–6. Siehe dazu die Besprechung in ThRv 103 (2007), 385.

[9] **Hirzel,** Martin Ernst / **Sallmann,** Martin (Hg.): **1509 – Johannes Calvin – 2009.** Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag. – Zürich: TVZ 2008 (auch in französisch- und englischsprachiger Ausgabe erschienen). 293 S., kt € 18,80 ISBN 978–3–290–17494–1.

[10] **Selderhuis,** Herman J. (Hg.): **Calvin Handbuch.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 569 S., kt € 39,00 ISBN 978–3–16–149229–7 / € 79,00 ISBN: 978–3–16–149791–9.

[11] **Freudenberg,** Matthias / **Plasger,** Georg (Hg.): **Calvin-Lesebuch.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008. 191 S., kt € 14.90 ISBN 978–3–7887–2305–7.

[12] **Calvin-Studienausgabe.** Hg. von Eberhard Busch, Alasdair Heron, Christian Link, Peter Opitz, Ernst Saxer, Hans Scholl. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994ff.

[13] Es ist hier nicht möglich, einen auch nur annähernd umfassenden Überblick über die Vielzahl von Studien zur Theologie Calvins zu geben. Anliegen der folgenden Ausführungen ist es darum nur, exemplarisch Stoßrichtungen aufzuzeigen.

[14] Raymond A. Blacketer: Rezension zu Karl Barth: The Theology of John Calvin. In: CTJ 31 (1996), 571–574.

[15] Richard A. Muller: Rez. zu Thomas H. L. Parker, Calvin. An Introduction to His Thought. In: CTJ 31 (1996), 590f, 591.

[16] **Muller,** Richard A.: **The Unaccommodated Calvin.** Studies in the Foundation of a Theological Tradition. – New York: Oxford University Press 2000. 308 S. (Oxford Studies in Historical Theology), geb ISBN 0–19–511681–X. Mehr der Erforschung der reformierten Orthodoxie gewidmet ist **Muller,** Richard A.: **After Calvin.** Studies in the Development of a Theological Tradition. – New York: Oxford University Press 2003. 288 S. (Oxford Studies in Historical Theology), ISBN 0–19–515701–X.

[17] **Opitz,** Peter (Hg.): **Calvin im Kontext der Schweizer Reformation.** Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung. – Zürich: TVZ 2003. 336 S., geb € 39,00 ISBN 3–290–17252–X.

bisweilen ohne jede polemische Note von der scholastischen Theologie sprechen. Im Vergleich der lateinischen und der französischen Fassungen der Institutio vor allem der letzten Ausgabe tritt hervor, dass Calvin die kritische Anspielung auf die scholastische Theologie in der französischen Fassung nicht selten ausdrücklich speziell auf die Theologen der Sorbonne bezieht[18]. Die durchgängig kritische Sicht der Sorbonne lässt sich unschwer damit erklären, dass deren Theologie die Basis für die Verurteilung der reformierten Lehre in Frankreich und für die entsprechende Verfolgung der Reformierten darstellte.

Vor diesem Hintergrund differenzierterer Forschung nimmt die neuere Theologie in auffällig betonter Weise noch immer Bezug auf „die jahrelange Suche nach einem zentralen Lehrsatz in Calvins Theologie"[19], um eben dies entschieden zurückzuweisen. Die Suche nach einem „Zentraldogma" müsse ins Leere gehen bei einer Theologie, die nun einmal „einfach Theologie ist. [...] Alle Themen in Calvins Denken werden von Gott aus und im Hinblick auf Gott erörtert"[20]. Demgegenüber setzt Charles Partee in seiner Einführung in Calvins Theologie einen mehr christologischen Akzent: „Calvin often draws conclusions from principles, but his theology is centered on the person of Jesus Christ, not principles"[21]. Die berechtigte Abweisung eines „Zentraldogmas" erfolgt hier doch eher durch Erinnerung von Eckdaten jedweder christlichen Theologie, die natürlich auch bei Calvin gegeben sind. Die Abwendung von einer früheren starren Systematisierung seiner Theologie sollte nicht daran hindern, spezifische Anliegen herauszuarbeiten (was ja nicht der Behauptung gleichkommt, die ganze Theologie Calvins sei systemhaft darauf zugeschnitten).

Als überwunden gelten kann inzwischen die Fixierung auf den in der Institutio zu findenden „systematischen Calvin". Gewiss ist die Institutio ein wichtiges Hauptwerk Calvins. Sie bleibt zum Verständnis seiner Theologie unumgehbar. Calvin ist indes zwar ein systematischer Denker („the greatest systematic thinker among them [unter den anderen Reformatoren]"[22]), ohne aber ein Erbauer von Systemen zu sein. Eben deswegen ist das Interesse an anderen Schriften Calvins, zumal an seinen kerygmatischen und „exegetischen" Werken – Predigten und Kommentare – gewachsen. Dabei gilt es, Calvins Methodik zu beachten, über die er in mehreren Vorreden zu diversen Schriften Rechenschaft ablegt. Demzufolge sind die Kommentare als Vers-für-Vers-Exegese konzipiert, während eine systematische Darlegung der loci in der Institutio erfolgt. Es ist das Verdienst der in Anm. 16 genannten Studie von Muller, Calvins methodische Hinweise in diversen Vorreden minutiös zu untersuchen, um seiner Absicht und Methode auf die Spur zu kommen.

Im Gegenüber zur früheren Fixierung auf die Institutio besteht somit gewissermaßen ein Nachholbedarf an Studien über die exegetischen und kerygmatischen Werke Calvins. Die 2004 auf Deutsch erschienene Studie von Herman J. Selderhuis über Calvins Gotteslehre, wie sie sich vom Psalmenkommentar her darstellt, ist ein Beispiel dafür[23]. Ob man deswegen das Prinzip aufstellen darf: Die Institutio ist „notwendig im Lichte der Kommentare zu lesen und nicht umgekehrt"[24], sei dahingestellt. Angemessener scheint es mir gemäß den methodischen Reflexionen Calvins, Institutio und Kommentare in wechselseitiger Verwiesenheit aufeinander zu lesen: Die Institutio ist notwendig im Licht der Kommentare zu lesen *und* umgekehrt. Immerhin wollte Calvin in der Institutio die Summe der Religion so zusammenfassen und anordnen, „dass es jedem, der sich richtig daran hält, nicht schwer fallen dürfte zu entscheiden, was er insbesondere in der Schrift suchen und auf welches Ziel er alles in ihr Enthaltene ausrichten soll"[25]. Somit ist die Schrift und sind entsprechend die Kommentare Calvins vorzugsweise doch auch im Licht der Institutio zu lesen. Ähnliches gilt für die Predigten. Auch sie sind neu in das Interesse der Forschung gerückt, wie etwa die Abhandlung Wilhelmus Moehns über Calvins Predigten zur Apostelgeschichte zeigt[26].

Vielversprechende Ausgangsbasis, Calvins Theologie auf der ganzen Breite seines Werkes zu erforschen, ist die neu entstehende kritische Gesamtausgabe, von der seit 1992 fast 15 Bände erschienen sind[27]. Zuletzt wurde die für katholische Calvinforschung interessante Auseinandersetzung Calvins mit Albert Pighius über den freien Willen ediert[28].

1.3. Katholische Calvinforschung

Während die frühere reformierte Theologie Calvin auf „Zentraldogmen" festlegte, machte man auf katholischer Seite das Urteil über Calvin an katholischerseits negativ bewerteten Prägungen seiner Theologie fest. Der Vorwurf lautete auf Individualismus, Platonismus, Fideismus, Nestorianismus usw.

Ein neues und weniger negativ voreingenommenes Interesse an Calvin erwachte in der katholischen Theologie im Umfeld von zwei katholischen Studien über Nachfahren des Reformators: die Abhandlungen über die Theologie Karl Barths von Hans Urs von Balthasar[29] und von Hans Küng[30]. Die sich hier äußernde neue Aufgeschlossenheit für das Denken eines reformierten Theologen richtete sich bald ähnlich auch auf Johannes Calvin. Indiz für eine neue katholische Sicht auf Calvin ist die 1974 erschienene Habil.schrift des renommierten reformierten Theologen Hans Scholl unter dem Titel „Calvinus catholicus"[31] über die katholische Calvinforschung im 20. Jh. Dass ein reformierter Theologe die katholische Sicht Calvins einer Untersuchung wert erachtete, lässt erkennen, dass zu dieser Zeit die auf dem Boden katholischer Theologie gewachsenen Studien über Leben, Werk und Schriften Calvins auch reformierterseits als Bereicherung der Calvinforschung angesehen wurden.

Für Hans Scholl sah es 1974 so aus, als würde eine Zeit fruchtbarer katholischer Calvinforschung beginnen. Ihm lagen die jüngeren fundierten Calvinstudien von Alexandre Ganoczy vor. Dieser hatte 1964 seine Diss. „Calvin, théologien de l'église et du ministère" veröffentlicht. Sie wurde 1968 in deutscher Sprache unter dem Titel „Ecclesia ministrans" überarbeitet vorgelegt[32]. Zudem tat sich Alexandre Ganoczy mit zahlreichen anderen Büchern und Artikeln über Calvin hervor[33]. Er kann bis heute als der bedeutendste katholische Calvinforscher und -kenner angesehen werden. 1928 in Ungarn geboren, studierte er in Budapest, Paris und Rom Theologie und war von 1972 bis 1996 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik in Würzburg. In den vergangenen Jahren hat er sich mehr auf Fragen des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften verlegt.

[18] Vgl. Muller, Unaccomodated Calvin, 39–61.

[19] Selderhuis, Gott, 11.

[20] Selderhuis, Gott, 12.

[21] **Partee,** Charles: **The Theology of John Calvin.** – Louisville: Westminster John Knox Press 2008. 345 S., geb $ 49,95 € 43,99 ISBN 978–0-664–23119–4. Zitat bei Anm. 2.

[22] Partee, Theology 3; vgl. 27: „Calvin is a systematic thinker but not a system builder".

[23] **Selderhuis,** Herman J.: **Gott in der Mitte.** Calvins Theologie der Psalmen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 278 S., € 38,00 ISBN: 978–3–374–02176–5 (Original: God in het midden. Calvijns theologie van de Psalmen. Kampen: Kok 2000).

[24] Selderhuis, Gott, 13; vgl. auch 19.

[25] Vorrede zur Institutio: CO 2,1–4; so seit 1539: vgl. OS 3,6.

[26] **Moehn,** Wilhelmus H. Th.: **„God calls us to his service".** The Relation between God and his Audience in Calvin's Sermons on Acts. – Genf: Droz, 2001. 279 S., (Travaux d'Humanisme et Renaissance 345) $ 152,09 ISBN: 2–600–00483–1.

[27] **Ioannis Calvini Opera Omnia.** Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B. G. Armstrong et al. – Genf: Droz.

[28] Series IV: Scripta didactica et polemica. Vol. 3: **Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii.** Edidit Anthony N. S. Lane adiuvante Graham I. Davies. – Genf: Droz 2008. 469 S., Ln € 100,19 ISBN: 978–2-600–01144–0.

[29] Hans Urs von Balthasar: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln: Hegner 1951 (Einsiedeln: Johannes ^{4}1976).

[30] Hans Küng: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln: Johannes 1957 (Horizonte 2).

[31] Hans Scholl: Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. Freiburg i. Br.: Herder 1974 (Ökumenische Forschungen. I. Ekklesiologische Abteilung, 7).

[32] Alexandre Ganoczy: Le ministère dans l'église selon Calvin. Diss. Gregoriana 1963; ders.: Calvin, théologien de l'église et du ministère. Paris: Cerf 1964 (Unam Sanctam 48); ders.: Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. Freiburg i. Br.: Herder 1968 (Ökumenische Forschungen. I. Ekklesiologische Abteilung, 3).

[33] Vgl. zum Beispiel: Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice. Wiesbaden: Steiner 1966 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 40); zus. mit Stefan Scheld: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans. Wiesbaden: Steiner 1982 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 105); zus. mit Stefan Scheld: Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. Wiesbaden: Steiner 1983 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 114).

Parallel zu Alexandre Ganoczy ist Heribert Schützeichel, 1971 bis 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier, zu nennen, der 1972 eine Studie zum Glaubensverständnis Calvins vorlegte[34] und seitdem immer wieder einmal kleinere Beiträge über Calvins Schriften publiziert hat[35]. Im englischsprachigen Raum veröffentlichte Kilian McDonnell eine Studie über Calvins Ekklesiologie und Sakramententheologie[36]. Daneben erschienen kleinere Arbeiten, z. B. über die Frage des freien Willens[37].

Das Forschungsinteresse dieser Autoren lag bei traditionell „katholischen" Themen, ein durchaus charakteristischer Zug katholischer Calvinforschung insgesamt. Das Bemühen richtete sich nicht zuletzt darauf, alte Verwerfungen zu überwinden und die berechtigten Anliegen der Theologie Calvins auch in den kontroverstheologischen Fragestellungen herauszuarbeiten, um so heute neue Verständigungsmöglichkeiten zu schaffen. Dies wurde erleichtert durch Umbrüche in der katholischen Theologie selbst. Besonders deutlich wird dies an den Studien von Alexandre Ganoczy, insofern sich die französischsprachige Erstversion seiner Diss. von der deutschen Übersetzung signifikant unterscheidet. Ganoczy selbst schreibt im Vorwort zur Übersetzung seiner Studie über Calvins Theologie der Kirche und der Ämter, er habe in der ersten, französischen Fassung die Aussagen Calvins mit den Thesen der herkömmlichen römisch-katholischen Schultheologie verglichen, während er in der deutschen Neuausgabe von 1968 als Vergleichspunkt die dogmatischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils wähle[38]. Andererseits wirken auch bei Ganoczy und anderen alte Vorurteile doch noch weiter – bis in die nun abrisshaft vorzustellende neuere Forschungsliteratur hinein.

Der mit Alexandre Ganoczy geschehene verheißungsvolle Aufbruch ist, dies ist zuzugeben, nicht geradlinig weitergeführt worden. Katholische Calvinstudien sind in den Folgejahren nur vereinzelt publiziert worden. Drei davon seien hier näher vorgestellt.

Als Schüler von Alexandre Ganoczy hat sich Stefan Scheld 1988 mit einer Habil.schrift über die „Media salutis" qualifiziert[39]. Die Frage richtet sich auf „die Vermittlung des Heils durch sinnlich wahrnehmbare Realitäten" (3). In einer sorgfältigen Begriffsstudie wird sukzessiv das Auftauchen der Termini media, remedia, adiumenta und adminicula untersucht. In einer systematischen Zusammenfassung wird der Befund in schöpfungstheologischer, worttheologischer, christologischer und ekklesiologischer Perspektive ausgewertet. In dieser Arbeit finden sich viele hilfreiche Detailbeobachtungen, welche die Bedeutung sichtbarer Medien im Heilsverständnis Calvins hervortreten lassen. Die Einordnung dieser Beobachtungen scheint mir wegen des nur auf das Vorkommen bestimmter Begriffe fokussierten Interesses nicht immer hinreichend gelungen. Es werden m. E. auch manche Klischees weitertransportiert, die der Theologie Calvins nicht entsprechen.

Zwar wiederholt Scheld nicht ausdrücklich die Vorwürfe der älteren Calvinliteratur, Calvin habe „nestorianisch" die Einheit der Person Jesu Christi aufgelöst und es versäumt, die zwei Naturen miteinander zu vermitteln. Dennoch sieht er die Gefahr, „die personale Einheit Jesu Christi punktuell zu zerreißen und eine nicht durch das Menschsein hindurch vermittelte Ausstrahlung des Göttlichen sowie eine nichts Göttliches repräsentierende Menschlichkeit Jesu gesondert nebeneinander anzunehmen" (256). Anlass für solche Vorwürfe sind z. B. Calvins Auslegungen einzelner Evangelientexte, anlässlich derer er (gelegentlich unter Berufung auf Irenäus[40]) schreibt, dass in einzelnen Begebenheiten die Menschheit Jesu geruht, während die Gottheit gewacht habe, oder, wo Menschliches von Jesus berichtet wird, umgekehrt, dass die Gottheit geruht habe (vgl. 36f[41]). Hier werden dem Reformator Aussagen negativ ausgelegt, die sich ebenso in der katholischen Tradition finden. So schreibt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch, man solle erwägen, „was Christus unser Herr in seiner Menschheit leidet oder leiden wird" und „wie sich die Gottheit verbirgt", bzw. „wie die Gottheit, die sich im Leiden zu verbergen schien, nun so wunderbar in der heiligsten Auferstehung durch deren wirkliche und heiligste Wirkungen erscheint und sich zeigt"[42]. Es zeigen sich hier Schwierigkeiten, mit denen jede authentische Verhältnisbestimmung von Menschheit und Gottheit in Jesus Christus zu ringen hat, gerade dann, wenn sie Schlagseiten einer eher einseitig alexandrinisch geprägten Tradition auszubalancieren versucht, um einer kenotischen Dimension der Christologie besser gerecht zu werden.

1996 erschien eine Arbeit zur Eschatologie Calvins von Raimund Lülsdorff[43]. Rein formal ist etwas befremdlich, dass diese Habil.-schrift – gemäß eigener Ankündigung – in ihrem ersten Teil weniger eine Studie über Calvin denn „ein Calvin-Lesebuch" (23) ist, bei dem Bemerkungen des Autors lediglich den Gedankenfluss lenken. Sie lenken ihn immerhin durch eine einseitige Auswahl der Texte und die Wiederkehr des alten Platonismus-Vorwurfs, dem gegenüber dann eigens festgehalten werden muss, „dass Calvin wirklich christliche Anschauungen besitzt" (34). Der zweite Teil misst die in Kernsätzen zusammengefasste calvinische Eschatologie an katholischen Lehrsätzen, die hauptsächlich aus Denzinger, Catechismus Romanus und Katechismus der katholischen Kirche genommen sind. Ein Bewusstsein für einen hermeneutisch verantworteten Umgang mit Texten ist nicht zu erkennen.

Demgegenüber sehr erfreulich ist schließlich die Studie zum Begriff consensus bei Calvin im Vergleich mit seiner Verwendung bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon von Michael Becht[44]. Die im 16. Jh. ebenso wie heute brennend aktuelle Thematik des Konsenses betrifft sowohl die Frage nach der Wahrheitsfindung als auch das Bemühen um die Einheit zwischen Kirchen. Gegen den Vorwurf des Konsensbruches durch die altgläubigen Theologen halten die Reformatoren daran fest, im Konsens der wahren Kirche zu stehen. Zugleich musste innerhalb der reformatorischen Bewegung um Einmütigkeit gerungen werden. Becht untersucht den Konsensbegriff und verwandte Begriffe nach allen Regeln der Kunst und arbeitet bei Calvin neben einer stark theologisch gefärbten Verwendung des Begriffs ein nuanciertes Verständnis von Konsens als Einmütigkeit im Sinne einer harmonisch gefügten und versöhnten Verschiedenheit heraus. Charakteristisch für Calvin ist sodann eine zurückhaltende Bewertung des Konsenses als Kriterium für die Wahrheit. Jedenfalls wird deutlich, wie sehr Calvin – entgegen manchen Vorurteilen – durchaus bereit und fähig war, auf dem Weg der Wahrheitsfindung behutsam und geduldig „hinüber und herüber auf einander zu hören" (CO 10,345).

Neben diesen deutschsprachigen Werken sei auf einige fremdsprachige Studien wenigstens kurz hingewiesen. 1994 veröffentlichte der Franziskaner Dennis E. Tamburello eine englischsprachige Studie „Union with Christ. John Calvin and the mysticism of St. Bernard"[45]. Er hebt die mystische Dimension des Denkens Calvins hervor, das hinsichtlich des Motivs der *Unio cum Christo* Bernhard von Clairvaux verwandt ist. Nicht nur die Nähe Calvins zur katholischen Tradition verdient Aufmerksamkeit, sondern auch die wechselseitigen Beeinflussungen noch in der Zeit der Kontroverstheologie. Zu würdigen ist hier die Studie von Benni Grigoriose Koottanal über die

[34] Heribert Schützeichel: Die Glaubenstheologie Calvins. München: Hueber 1972 (Beiträge zur Ökumenischen Theologie 9).

[35] Vgl. etwa: Heribert Schützeichel: Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter. Trier: Paulinus 2005.

[36] Kilian McDonnell: John Calvin, the Church, and the Eucharist. Princeton: Princeton University Press 1967.

[37] Georges Bavaud: Les rapports de la grâce et du libre arbitre. Un dialogue entre saint Bernard, saint Thomas d'Aquin et Calvin. In: Verbum Caro 14 (1960), 328–338.

[38] Ganoczy, Ecclesia, 5.

[39] Stefan Scheld: Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin. Stuttgart: Steiner 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 125). Hinzu kommen weitere Studien, die Scheld gemeinsam mit Alexandre Ganoczy publizierte: s. o. Anm. 33.

[40] Vgl. CO 45,105 (Kommentar zu Lk 2,40) ohne Stellenangabe; vgl. aber Irenäus, Adv. haer. III,19,3 (FC 8/3,240f).

[41] Siehe dazu auch schon Ganoczy, Ecclesia, 53, seinerseits zurückverweisend auf eine Studie des reformierten Theologen Max Dominicé von 1933.

[42] Geistliche Übungen Nrn. 195, 196 und 223, zitiert nach der Übersetzung des spanischen Autographs in: Ignatius von Loyola: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Würzburg: Echter 1998 (Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe 2), 184.186.198.

[43] **Lülsdorff,** Raimund: **Die Zukunft Jesu Christi.** Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht. – Paderborn: Bonifatius 1996. 394 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 63), € 71,00 ISBN 978–3–87088–921–0.

[44] **Becht,** Michael: **Pium consensum tueri.** Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. – Münster: Aschendorff 2000. XIV, 589 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 144), € 72,60 ISBN 978–3–402–03808–6.

[45] Dennis E. Tamburello: Union with Christ. John Calvin and the mysticism of St. Bernard. Louisville: Westminster John Knox Press 1994 (Columbia Series in Reformed Theology). Siehe ähnlich den in Anm. 21 genannten Titel von Carl-A. Keller sowie auch Partee, Theology, passim und Carl-A. Keller: Calvin mystique. Au coeur de la pensée du Réformateur. Genf: Labor et Fides 2001 (Petite Bibliothèque de Spiritualité).

Eucharistietheologie des Franz von Sales im Horizont calvinischer Theologie[46].

Bemerkenswert ist schließlich eine Studie zu einem Einzelthema: die an einem konstruktiven Dialog mit Calvins Abendmahlstheologie interessierte Studie des am Istituto Superiore di Scienze Religiose San Luca in Catania lehrenden Francesco Diego Tosto[47]. Er untersucht verschiedene Schriften Calvins, von der Institutio über verschiedene Schriften zwischen 1535 und 1547, den Consensus Tigurinus bis hin zu Schriften aus der Kontroverse mit Westphal, und findet dabei mehr Konvergenzpunkte, als oft angenommen wurde. Testo hebt hervor, dass Calvin den Weg zwischen einem zwinglianischen Symbolismus und einem lutherischen Realismus sucht. Er vertrete die Auffassung einer realen und geistlichen, geistgewirkten Präsenz (60). Besonders hervorgehoben wird Calvins weiterführende Perspektive, welche sich nicht auf verschiedene Modelle der Realpräsenz fixieren lässt, sondern die Eucharistie in einem viel weiteren, pneumatologisch und ekklesiologisch zu fassenden Bezugsrahmen ansiedelt (220).

2. Calvins Sakramentsverständnis in der Diskussion

2.1. Zur Beharrungskraft parallelistischer Deutungen

Die Diagnose, dass die theologischen Auffassungen über Calvin mitunter an Vorurteilen kranken, lässt sich an einem klassischen kontroverstheologischen Thema exemplifizieren: an der Sakramententheologie. Ein neuralgischer Punkt der Auseinandersetzung im Blick auf den Reformator Johannes Calvin ist die Bedeutung des sichtbaren Zeichens für die theologische Qualität des Sakramentsgeschehens. Dabei sind sich reformierte, lutherische und katholische Interpreten sogar bemerkenswert einig in ihren Interpretationen, sie unterscheiden sich aber diametral in der Bewertung des Befundes.

Immer wieder wird Calvin ein Sakramentsverständnis zugeschrieben, demzufolge äußeres Sakramentsgeschehen und innere Wirkung parallele Vorgänge sind. Exemplarisch zu nennen ist hier für die ältere Forschung die 1926 erschienene Studie von Joachim Beckmann, der den strengen Parallelismus Calvins auf Augustinus zurückführt[48]. Auch der barthianisch geprägte Calvin-Forscher Wilhelm Niesel konstatiert ein paralleles Zueinander von Sache und Zeichen. Die Verbindung zwischen Zeichen und Sache sei weder eine räumliche noch eine zeitliche, sondern gründe im Heiligen Geist: „Das ‚zugleich', das von Zeichen und Sache gilt, ist ein göttliches. Der göttliche Augenblick, in dem der Heilige Geist sein Werk vollbringt, durch das der Dienst der Zeichen an uns kräftig wird, ist mit dem Augenblick des Sakramentsvollzugs nicht zu verwechseln"[49]. Demgegenüber hält in neuerer Zeit Olivier Millet im Blick auf das Abendmahl eine zeitliche Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem fest, deklariert dies aber betont als Reduktion: Calvin lehne „jede Verbindung ‚örtlicher' oder ‚räumlicher' Art zwischen den Zeichen und dem Leib und Blut Christi ab. Die einzige Verbindung zwischen den Zeichen und dem Bezeichneten gehört in die Dimension der Zeit"[50]. Den Grund für diese scharfe Unterscheidung sieht Millet darin, „dass die Theologie Calvins wie die der anderen reformierten Theologen zwischen den ‚fleischlichen' und den ‚geistlichen' Wirklichkeiten einen radikalen Gegensatz aufstellte, da die ‚geistlichen' Realitäten nicht von den ‚fleischlichen' getragen werden könnten"[51]. Auch im neuen Calvin Handbuch verfolgt der Beitrag zu den Sakramenten eine solche Sicht. Es werden starke Schwankungen in der Entwicklung der Sakramentsauffassung diagnostiziert, wobei ein „symbolischer Parallelismus" als hauptsächlicher Grundzug angenommen wird. Demnach ist „Calvins Sakramentsbegriff [...] geprägt von der Dualität des neoplatonisch-augustinischen Denkens zwischen Äußerem und Innerem, Sichtbarem und Unsichtbarem, sinnlich Wahrnehmbarem und innerlich Wahrnehmbarem, Zeichen und Sache, körperlich und geistig, Mund und Herz. Diese Dualität soll überzogenen Sakramentsrealismus, Sakramentsautomatismus und Verehrung der Elemente verhindern. [...] Mit der Zweiheit von Zeichen und Gnade geht zweierlei Empfang einher: äußerlicher mit den Sinnen und innerlicher durch Geist und Glaube. Beide erfolgen parallel und analog, was Calvin häufig mit dem komparativen Wortpaar ‚gleichwie/wie ..., so auch' (*sicut/ut ... ita*) andeutet"[52].

Wie ein Echo dazu lesen sich lutherische und katholische Calvin-Interpretationen, die aber die diagnostizierte sakramententheologische Position Calvins ihrerseits kritisch beurteilen und dahinter tieferliegende (problematische) theologische Voreinstellungen vermuten. So schreibt der Lutheraner Hans Graß: „Das Motiv für die sorgfältige Unterscheidung des irdischen und des himmlischen Faktors in der Gnadenmittellehre wird darin gesehen werden müssen, dass Calvin Gott und Christus ihre Freiheit und Ehre wahren will, denen eine direkte Gebundenheit an das äußerlich leibliche Ding und eine direkte Gegebenheit für *alle* Menschen nicht zieme, während lutherisches Denken gerade dieser Gebundenheit und Gegebenheit sich getröstet"[53]. Albrecht Peters deutet die calvinische Sakramentenlehre kritisch als Zuspitzung der spätscholastischen Sakramententheologie. „Die worthaft-leiblichen Sakramentsvollzüge sind [in der Spätscholastik] nur noch die ‚causa sine qua non' dafür, dass Gott, welcher sich an seine eigene Anordnung (institutio divina) und Zusage (pactum) gebunden hat, die entsprechende innere Gnade schenkt, welche das äußere Symbol bezeichnet. Bei den Reformierten löst sich jener Rückbezug der inneren an die äußere Handlung bis hin zu einem rein zeitlichen Miteinander. Luther dagegen scheut sich nicht, das irdische Element selber als Begegnungsgestalt Gottes anzusprechen"[54]. Differenzierter, aber gleichwohl in derselben Richtung begegnen die Ausführungen von Gunther Wenz im Artikel „Sakrament" der Theologischen Real-Enzyklopädie. Die positive Wertung der Sakramente durch Calvin, der sich „gegen die spiritualistische Unterschätzung der Sakramente nicht minder entschieden abgrenzt wie gegen ihre abergläubische Überschätzung"[55], wird ausführlich dargestellt. Festgehalten wird dann aber auch, dass nach Calvin „strenger noch als zwischen Verheißungswort und vollendeter Wirklichkeit zwischen Sakrament und der vom Sakrament bezeichneten Sache unterschieden werden [muss]. Während bei Luther die traditionelle Unterscheidung von Bild und Wahrheit ganz im Dienste ihres Zusammenseins steht, betont Calvin, ohne diesen Zusammenhang einfachhin zu leugnen, dass sie nicht so sehr miteinander zusammenhängen, dass sie nicht getrennt werden könnten, und dass auch in der Verbundenheit selbst stets die Sache von dem Zeichen unterschieden werden muss, damit [zu ergänzen: nicht] auf das eine übertragen werde, was dem anderen zu eigen sei"[56].

Auch von römisch-katholischer Seite wird ein Parallelismus beanstandet. Alexandre Ganoczy skizziert zwar Calvins positive Sicht der Sakramente als Medien des Entgegenkommens Gottes zum leibhaftigen Menschen, nimmt als Vorzeichen der Deutung aber doch „die unabkömmliche Antithese: unendlich weit ist der Abstand zwischen Wort und Mitteln"[57]. Kritisch vermerkt er, Calvin weise „jegliches Verursachen, selbst das instrumentale, von den Sakramenten [...] zurück"[58]. Es sei Calvins Sakramentsprinzip, dass er Zeichen und Gnade, sakramentalen Vollzug und göttliches Wirken nicht als Einheit betrachte, sondern streng unterscheide, weil Gott seine Gnade „niemals [...] dauerhaft an Wesen, Wort und Tat der Kreatur" binde[59]. Dies entspricht der Meinung Louis Villettes, demzufolge Calvin die Heterogenität der verschiedenen Ordnungen – der Materie,

[46] Vgl. **Koottanal,** Benni Grigoriose: **Eucharist is love.** A Dogmatic and Hermeneutic Understanding of the Salesian Eucharistic Theology in the Calvinistic Era. – Münster: Lit 2005. 392 S. (Dogma und Geschichte 5), € 29,90 ISBN 978–3–8258–8249–5.

[47] **Tosto,** Francesco Diego: **Calvino punto di convergenza.** Simbolismo e presenza reale nella santa cena. – Napoli: Edizioni scientifiche italiane 2003. 336 S. € 26,60 ISBN 88–495–0451–9.

[48] Vgl. Joachim Beckmann: Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin. Tübingen: Mohr 1926, 35.

[49] Wilhelm Niesel: Die Theologie Calvins. München: Kaiser ^{2}1957, 222. Vgl. dazu oben 1.2.

[50] Olivier Millet: Die reformierten Kirchen. In: GCh 8 (1992) 47–121, 80.

[51] Millet, Kirchen 80.

[52] Wim Janse: Sakramente. In: Selderhuis, Calvin Handbuch 338–349, 340. Wim Janse hat an verschiedenen Orten zum Thema Sakramente publiziert; vgl. Calvin's Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (Reformed Historical Theology 5), 37–69, sowie Anm. 78.

[53] Hans Graß: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung. Gütersloh: Bertelsmann 1940 (BFChTh 2,47), 192; vgl. ebd., 190–221.

[54] Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd 4: Die Taufe. Das Abendmahl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 83.

[55] Gunther Wenz: Art. Sakrament. I. Kirchengeschichtlich. In: TRE 29 (1998), 663–684, 675.

[56] Wenz, Sakrament, 676 mit Bezug auf Inst. IV,14,15.

[57] Ganoczy, Ecclesia ministrans, 80.

[58] Ganoczy, Ecclesia ministrans, 85.

[59] So Ganoczy, Ecclesia ministrans, 186; vgl. 75–94.

des Geistes und der Gnade – unterstreichen will[60]. Die Studie von Kilian McDonnell bringt noch einen etwas anderen Akzent in diese Deutung. Er sieht Calvin in Abhängigkeit vom spätmittelalterlichen, platonisch geprägten Denken, welches eine „Flucht vor Zweitursachen" zur Folge habe. Um die Transzendenz Gottes zu betonen, schwäche Calvin den ursächlichen Charakter der kirchlich-sakramentalen Vermittlungen ab[61]. Er werde so aber der inkarnatorischen Struktur der Heilsordnung nicht gerecht[62].

Blicken wir in die neuere katholische Literatur, so begegnen etwas nuanciertere Urteile. Die schon genannte Studie des Ganoczy-Schülers Stefan Scheld ist nicht zuletzt eine Auseinandersetzung mit der früheren Arbeit von McDonnell, deren einseitige Sicht Scheld nicht unterstützen möchte. Anders als McDonnell arbeitet Scheld heraus, wie Calvin den sichtbaren Heilsvermittlungen Bedeutung zuerkennt. Die Sakramentszeichen seien durchaus im Sinne einer „inkarnatorischen Linie" zu deuten[63]. Dennoch hält auch Scheld die sichtbare Zeichendimension des Sakraments in der Theologie Calvins für unterbelichtet. Er diagnostiziert eine gewisse Unverbundenheit zwischen den sichtbaren Medien und der geistigen bzw. geistlichen unsichtbaren Seite des Heilsgeschehens, bereits beginnend in der Christologie, deren Kritik oben schon zu Gehör kam. „Die Untersuchung der Medialität Christi zeigte jedoch, dass die Verbindung von Gottheit und Menschheit in der einen Person des Mittlers bei Calvin nicht immer mit letzter Konsequenz durchgehalten ist, was als Ergebnis einer bestimmten Denkstruktur auch die Lockerung der Verbindung von sakramentalem Zeichen und sakramentaler Sache zur Folge haben könnte"[64].

In wiederum weniger differenzierter Weise finden sich die älteren parallelistischen Deutungen bis in die neuere Zeit hinein in dogmatischen Handbüchern. Gerhard Ludwig Müller verdächtigt schon die lutherische Theologie, die sinnlichen Elemente seien für sie lediglich „appendices des heilsvermittelnden Wortes"[65]. Umso mehr wird Calvin im Blick auf die Abendmahlstheologie vorgeworfen: „Das Sakrament ist für ihn nicht bloß ein subjektives Anregungsmittel für den Glauben. Aber es ist weniger als ein Gnadenmittel, d. h. kein Zeichen, mit dem unlösbar eine Heilsgabe verbunden wäre"[66]. Zwar wird im Allgemeinen die im Vergleich zu Huldrych Zwingli höhere Wertschätzung der Sakramente durch Calvin wahrgenommen. Dennoch gilt auch Franz Courth das sakramentale Zeichengeschehen nicht als ein die Heilsmitteilung direkt tragender Faktor: „Mehr noch als Glaubensfeier der Gläubigen sind die sakramentalen Zeichen *Anlass* für das Wirken des Heiligen Geistes. Dies darf aber nicht so verstanden werden, als ob die Sendung des Geistes und der Vollzug der Sakramente ineinandergriffen. Deren Empfang ist für Calvin kein *unmittelbarer* Faktor der Heilsübermittlung. Vielmehr besteht ein Parallelismus zwischen beiden"[67]. Sehr krass heißt es bei Benedetto Testa: Calvin „trennt die rechtfertigende Kraft, die nicht vom materiellen Element abhängt, entschieden vom Sakrament, das ein sichtbares Zeichen ist"[68]. Testa beruft sich auf die Einschätzung von Louis Bouyer, hinter der reformatorischen/calvinischen Auffassung stehe eine platonisierende Tendenz. „Es ist die Neigung, alles auf das Spirituelle zu verkürzen, das Leibliche, sinnlich Wahrnehmbare – in der Religion – zumindest für überflüssig und zweideutig zu halten. Je mehr man sich der Vermittlung durch sinnlich Wahrnehmbares enthält, desto ‚spiritueller' ist man"[69].

[60] „La doctrine calviniste souligne au contraire l'hétérogénéité des divers ordres, conception qui s'inspire d'une vue plus exclusive de la transcendance divine. Entre le domaine de Dieu et le monde de l'homme, il y a tout au plus ‚tangence', mais non interpénétration": Louis Villette: Foi et sacrement. De saint Thomas à Karl Barth. Paris: Bloud & Gay 1964 (TICP 6), 173.

[61] „Causality has been restored to God. Neither the Church nor the sacraments are causes of grace in the traditional sense. The flight from secondary causality is seen as a return to transcendence": McDonnell, Calvin, 39.

[62] „The evangelic passion for God's freedom and sovereignty made it impossible for Calvin to conceive of God committing himself to a sacramental engagement of real incarnational dimensions": McDonnell, Calvin, 370.

[63] Vgl. Scheld, Media salutis, 153.

[64] Scheld, Media salutis, 266; vgl. 128.

[65] Gerhard Ludwig Müller: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg i. Br.: Herder 1995, 645.

[66] Müller, Dogmatik, 704.

[67] Franz Courth: Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg i. Br.: Herder 1996 (HDG 2/1c), 32.

[68] Benedetto Testa: Die Sakramente der Kirche. Paderborn: Bonifatius 1997 (Amateca 9), 38.

[69] Zitiert bei Testa, Sakramente, 39 mit Bezug auf Louis Bouyer: Wort – Kirche – Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht. Mainz: Grünewald 1961, 51 (korrekt müsste es heissen: 64). Der in der deutschsprachigen Ausgabe des Buches von Testa zitierte Text ist wohl infolge der Umwege der Übersetzung nicht identisch mit dem Text der angegebenen deutschsprachigen Ausgabe und bezieht sich auf eine falsche Seitenzahl. Das Buch von Bouyer erschien französischsprachig erstmals 1960 und wurde 1991 neu aufgelegt.

Bei diesem – bis hierher einseitigen – Durchblick entsteht der Eindruck, dass sowohl auf katholischer wie auf reformierter Seite eher unökumenische Voreinstellungen auch über Calvininterpretationen bestimm(t)en. Wird auf katholischer Seite vielleicht gern der Verdacht genährt, dass Calvin ein (aus katholischer Sicht) defizitäres Sakramentsverständnis vertritt, während reformierte Stimmen die Spuren sakramentalen Denkens bei Calvin lieber verwischen woll(t)en?

Nicht unerwähnt bleiben dürfen schließlich Interpretationsrichtungen, welche von der parallelistischen Deutung der calvinischen Sakramententheologie Abstand nehmen. Eine (ältere, 1995 aber neu aufgelegte) Studie des reformierten Theologen Ronald S. Wallace versucht eine differenzierende Sicht ohne direkte Kritik an einer parallelistischen Deutung, indem er von „parallel relationship", „close and intimate connection" ebenso wie von „sharp and clear distinction" zwischen Zeichen und Bezeichnetem spricht[70]. Zitate, die verschiedene Deutungsrichtungen stützen können, werden hier aber zu sehr nur parataktisch nebeneinander gestellt, als dass dem Interpretationsproblem damit abgeholfen wäre. Hilfreich ist der Hinweis Paul Jacobs auf die Differenz zwischen Calvins Theologie und der späteren Entwicklung: Von einem (und zwar auch nur eingeschränkten) Parallelismus könne erst im Heidelberger Katechismus die Rede sein: „Was bei Calvin als Einheit bezeugt wird, wird hier als parallellaufend betont"[71]. Gelegentlich wird zwar in neueren Studien die parallelistische oder auch dialektische Deutung älterer Literatur noch rezipiert, jedoch besser erkannt, dass die „spannungsreichen und nicht immer leicht deutbaren Aussagen Calvins, die vielfach auch noch durch die aktuelle Auseinandersetzung mitgeformt sind"[72], doch einer gründlichen Deutung bedürfen. Mit wünschenswerter Klarheit formuliert Burkhard Neumann im Artikel „Sakrament" der dritten Auflage des LThK: „Eine bloße Parallelisierung v[on] äußerem Zeichen u[nd] innerer Wirkung trifft wohl nicht Calvins Verständnis"[73]. Auch die schon erwähnte Studie von Testo betont die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem, die Calvin auch im Kontext des Consensus Tigurinus nicht gelockert sehen wollte[74].

Der Durchblick sollte erkennen lassen, wie unterschiedlich und geradezu gegensätzlich die Bewertungen der sakramententheologischen Position Calvins ausfallen. Auch die neuere Literatur ist vor Klischeevorstellungen nicht bewahrt. Selbst wo diese vermieden werden, bleiben die Konturen der Theologie Calvins in katholischer, z. T. auch lutherischer Theologie doch eher blass.

Es ist hier nicht möglich, eine ausführliche Analyse der Sakramentstheologie Calvins vorzulegen[75]. Gleichwohl soll anhand einiger Quellentexte in groben Strichen angedeutet werden, welches weiterführende Potential die Sakramentstheologie Calvins eigentlich enthält. Dabei geht es mir hier vor allem um die Einsicht, dass Calvin in bemerkenswerter Weise Auffassungen entwickelt hat, die im katholischen Bereich heute Frucht einer umfassenden Erneuerung der dogmatischen und liturgietheologischen Betrachtungsweise der Sakramente sind.

2.2. Calvins Eintreten für ein integrales Sakramentsverständnis

Anhaltspunkt für die Meinung, Calvin schließe eine real vermittelnde Bedeutung der Sakramente aus, indem er Sakramentsvollzug und Gnadenmitteilung als bloß parallele Vollzüge deute, bieten Formulierungen, in denen Calvin syntaktisch parallel von Sakrament und Gnade spricht.

„Diese Gaben reicht er [Gott] so wahrhaftig und gewiss unserer Seele innerlich dar, so gewiss wir sehen, wie unser Leib äußerlich abgewaschen, untergetaucht und [von Wasser] umgeben wird. Es

[70] Ronald S. Wallace: Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament. Edinburgh: Scottish Academic Press ^{5}1995 (^{1}1953), 164.

[71] Paul Jacobs: Pneumatische Realpräsenz bei Calvin. In: Regards contemporains sur Jean Calvin. Paris: PUF 1965 (CRHPhR 39), 127–139, 135.

[72] Ulrich Kühn: Sakramente. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, ^{2}1990 (HST 11), 107.

[73] Burkhard Neumann: Art. Sakrament. VI. Kirchen der Reformation. In: LThK^{3} 8 (1999), 1447–1449, 1448.

[74] Testo, Calvin, 144.

[75] Umso erfreulicher ist es, dass an der Kath.-Theol. Fak. in Mainz eine katholische Studie über Calvins Abendmahlsverständnis im Entstehen ist (Frank Ewerszumrode).

liegt hier nämlich eine Analogie oder ein Gleichnis vor – so die sicherste Regel, die bei den Sakramenten Geltung hat –, damit wir in den leiblichen Dingen die geistlichen betrachten, als ob sie vor unseren Augen lägen, weil es dem Herrn gefallen hat, sie unter solchen Bildern darzustellen. Nicht weil solche Gnaden an das Sakrament angebunden und darin eingeschlossen wären und sie uns durch deren Kraft verliehen würden [1536: und weil das Sakrament ein Mittel oder Werkzeug wäre], sondern nur deswegen, weil der Herr uns durch dieses Zeichen seinen Willen bezeugen wollte, dass er uns dies alles gewähren will. Und er weidet die Augen nicht mit einem nackten Schauspiel, sondern führt uns an die gegenwärtige Sache heran und erfüllt, was er im Bild darstellt, zugleich wirksam (quod figurat, efficaciter simul implet)" (Inst. IV,15,14; der letzte Satz ist 1559 in Ausführungen von 1536 ergänzt). Hinzu treten Äußerungen zur Bedeutung der Amtsträger im Sakramentsgeschehen, die ein Nebeneinander von göttlichem und menschlichem Tun suggerieren: „Hier ist auch anzumerken, dass Gott das, was der Diener in der äußeren Handlung abbildet und bezeugt, im Innern durchführt, damit nicht auf den sterblichen Menschen übertragen wird, was Gott sich allein vorbehalten hat" (Inst. IV,14,17; 1559).

Sakramentsvollzug und Gnadenmitteilung scheinen hier nur durch ein äußeres Band miteinander verknüpft. Dabei haben syntaktische Parallelisierungen (tam – quam) sowie insbesondere das „simul" dazu geführt, die äußere Verbindung als bloße Gleichzeitigkeit auszulegen. Eine solch parallelistische Deutung verfehlt jedoch die zwinglianischen Positionen entgegnende Stoßrichtung der Aussage. Zwingli wendet sich gegen die Überzeugung, mit dem äußerlichen Vollzug des Sakraments sei eine innerliche Reinigung verbunden[76]. Eben dies will Calvin hingegen festhalten, und zwar, wie Paul Jacobs mit Recht meint, gerade durch die Vergleichspartikel „so – wie", mit denen er „nicht zwei parallel laufende, aber voneinander getrennte Geschehnisse, sondern ein Geschehen, in dem beides miteinander verwoben ist"[77], meint. Auch das „simul" ist genauer zu beleuchten. Im Zeitkontext wird es von Heinrich Bullinger nicht als unterscheidende, sondern als verbindende Bestimmung gelesen, die ihm aus seiner Sicht problematisch erscheint. Deswegen wird auf dem Weg zum Consensus Tigurinus der Kompromiss eines „similiter" notwendig (vgl. CO 7,704.713), was Calvin nicht abhält, in seinen eigenen Texten das „simul" stehen zu lassen oder (wie in Inst. IV,15,14) sogar zu ergänzen. Ihm scheint an der verbindenden Sicht durchaus gelegen zu sein. Deswegen ist das Sakrament nicht ein nacktes Schauspiel. Die Auslegung von Wim Janse, Calvin verwende in Inst. IV,15,14 positiv zwinglianische Formulierungen und bezeichne die Taufe als nudum spectaculum[78], um sie so zu relativieren, halte ich für eine Fehlinterpretation. Ausgesagt ist vielmehr das Vertrauen, Gott stelle doch wohl mit der Taufe *nicht* ein nacktes Schauspiel vor Augen, weil er das Zeichen erfülle.

Damit ist schon deutlich, dass die Interpretation der Sakramentstheologie Calvins auch von der Frage abhängt, wie man seine Auffassung des Sakramentszeichens einschätzt. Liegt eine parallelistische Auffassung nahe, weil Calvin dem Zeichen keine positive Bedeutung zuerkennen kann? Unübersehbar sind markante Aussagen gegen die Überschätzung des Sakramentszeichens. Calvin wehrt ein grobes, materialistisches Missverständnis hinsichtlich der Bedeutung des irdischen Elementes ab, als würde das Wasser inwendig reinigen (vgl. Inst. IV,15,2; der Text von 1536 wird 1539 noch verstärkt; COR 2,16,267: Komm. zu Eph 5,26; 1548). Dies entspricht immerhin augustinischer ebenso wie (hoch-)scholastischer Theologie (vgl. Thomas von Aquin, STh III,66,1 und 3). Damit verbunden ist das stete Bemühen, das Wirken Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist als Ursprung des Heilsgeschehens festzumachen. Den Sakramenten ist nicht eine verborgene Kraft anzudichten, die sie aus sich selbst hätten oder in sich selbst trügen; ihre Bedeutung haben sie aus dem Wirken des Heiligen Geistes (vgl. Inst. IV,14,9.14.17; 1536 und 1539). In dieser Hinsicht verwirft Calvin 1559 dann auch die für ihn sonst durchaus akzeptable aristotelische Lehre von den verschiedenen Kausalitäten, um die eine und entscheidende Urheberschaft Gottes für die Gnade nicht zu verstellen (vgl. Inst. IV,14,16). Ebenso lehnt er das (durch Hugo von St. Viktor begründete) Verständnis der Elemente als „Gefäße" der Gnade ab, weil es die Gabe vom Geber zu isolieren droht (vgl. Inst. IV,14,17; 1539). Differenzierend äußerte sich dazu aber auch Thomas von Aquin (vgl. STh III,62,3 und 4). Zu erwähnen ist hier auch, dass Calvins Betonung, die Gnade sei nicht an die Sakramente angebunden, einem geläufigen und vielfach zitierten scholastischen Axiom entspricht (Deus virtutem suam non alligavit sacramentis: Petrus Lombardus, Sent. IV,1,5; Thomas von Aquin, STh III,64,7).

Eine Zwischenbemerkung sei hier erlaubt. Mit den eingestreuten Hinweisen auf die scholastische Tradition sollen hier nicht Abhängigkeiten festgestellt werden. Dazu wäre eine eingehendere Untersuchung zu Calvins Kenntnissen der scholastischen Theologie notwendig. Es gilt aber – auch heute noch – achtsam zu sein, um Calvin nicht an verengten oder gar verzerrt wiedergegebenen Vorstellungen katholischer Tradition zu messen. Was auf den ersten Blick als „calvinische Neuheit" erscheint, könnte sich als scholastisches Gemeingut erweisen. Mehr noch: Bei allem Respekt vor den Autoren macht es nachdenklich, wenn Calvin in katholischer Literatur des 20. Jh.s an problematischen Sakramentsvorstellungen gemessen und deswegen negativ beurteilt wird. Ist es im Ernst Calvin vorzuwerfen, wenn seiner Ansicht nach der Amtsträger nicht als „ein gleichberechtigter Partner oder ein zweiter Urheber"[79] gelten kann? Muss eigens vermerkt werden, dass nach Calvin die Kraft des Sakramentes nicht aus dem Zeichen kommt, sondern durch den Geist Gottes (als sei man katholischerseits anderer Meinung)[80]? Kann kritisch gemeint sein, dass „die sinnliche Seite des Sakraments nicht als der eigentliche Bezugspunkt des Glaubens gelten [kann], sondern nur als dessen Durchgangspunkt"[81]? Solche Aussagen eignen sich nicht als kontroverstheologische Problemanzeigen, sondern lassen eher erkennen, dass Calvin zu Recht auf Reflexionsbedarf hinweist.

Gemäß traditionellen Deutungen geht Calvin einen Mittelweg zwischen Sakramentsüberschätzung und Sakramentsunterschätzung. Bei genauem Hinsehen kritisiert er aber nicht wirklich Sakramentsüberschätzung, sondern eher eine falsche, überzogene Sicht des Sakramentszeichens. Trotz seiner entsprechenden Aussagen zieht er den Vorwurf auf sich, er führe die Gnade auf die natürlichen Sakramentszeichen zurück und übertrage so die Ehre Gottes auf Kreaturen (vgl. Inst. IV,14,10.12; 1539 und 1536). Dies allein schon ist Indiz für die Differenziertheit seiner Auseinandersetzung mit der katholischen Sakramentsauffassung. Dass er in dieser Situation nicht den einfacheren Weg gewählt hat, sich die zwinglianische Position anzueignen, ist eine beachtliche theologische Leistung, die mehr ist als ein bloßer Mittelweg. Die eigentliche Pointe seiner Position scheint mir in seiner integralen Sicht des Sakramentes zu liegen.

Calvins großes Anliegen ist es, das Sakrament nicht aus dem größeren Ganzen des Heilsgeschehens zu isolieren. Die Gnade beginnt nicht beim Sakrament, sondern in Gottes ewigem Heilswillen, der in Jesus Christus Wirklichkeit wird und im Heiligen Geist die Menschen ergreift. Konkret ist es darum im Sakrament nicht das Wasser, das reinigt, sondern Christi Blut (Inst. IV,15,2 und ebenso Thomas von Aquin, STh III,66,3 ad 3). Ziel andererseits ist nicht der äußerliche Vollzug des Sakraments, sondern das Ankommen und die Annahme der Gnade auf Seiten des Menschen sowie dessen Antwort und Wachstum im Glauben. Dies erklärt die harte Abweisung der Lehre, die Sakramente seien wirksam, wenn ihnen nicht ein Riegel vorgeschoben wird (vgl. Inst. IV,14,14; 1536), und das Ringen um die Kraft der Sakramente im Blick auf die Unwürdigen (vgl. Inst. IV,14,15 und 16; 1543). Ebenso deutlich ist zugleich die Kritik an jenen, welche die Bedeutung der Sakramente in Frage stellen, weil der Glaube ebensogut auch ohne sie auskommt. In Calvins dynamischem Verständnis von Christsein sind die Sakramente unverzichtbar für einen Glauben, der gestärkt und gemehrt werden muss und dafür alle Wohltaten Gottes – auch die Sakramente – annehmen muss (vgl. Inst. IV,14,5–8; ein 1536 im Grundentwurf verfasster Text, der bis zum Schluss verschiedentlich erweitert wird).

Mit Blick auf den Ursprung der Sakramente im Wirken Gottes und ihre Zielrichtung vertritt Calvin je länger je mehr eine instrumentale Sicht der Sakramente. Dieser Auffassung steht er in der Institutio von 1536 noch eher kritisch gegenüber, wie die oben angeführte, später veränderte Formulierung in Inst. IV,15,14 zeigt. Immerhin bezeichnet

[76] „Quod qum externe sacramentum peragas, certo interne peragatur mundatio": CR 90,757 (De vera et falsa religione).

[77] Jacobs, Pneumatische Realpräsenz, 128.

[78] Vgl. Janse, Sakramente, 344. Wenngleich Calvin in der Tauftheologie in der Tat wohl stärker von Zwingli beeinflusst ist als in der Abendmahlsauffassung, ist ihm auch in diesem Bereich nicht eine dualistische Verachtung des Äußerlichen vorzuwerfen: vgl. Wim Janse: The Controversy between Westphal and Calvin on Infant Baptism, 1555–1556. In: Perichoresis 6 (2008), 3–43, 13.

[79] Ganoczy, Ecclesia ministrans, 186.

[80] Vgl. Neumann, Sakrament, 1448.

[81] Scheld, Media salutis, 128.

aber auch die Erstausgabe der Institutio die Sakramente andernorts schon als „Mittel und Werkzeuge" (Inst. IV,14,12; 1536).

Dieses auf Gesamtschau bedachte Denken wiederholt sich auf niedrigerer Ebene, wenn es um das Verständnis der Struktur des Sakramentes geht. Interessant ist hier Calvins Umgang mit der augustinischen Unterscheidung von Wirklichkeit (res) und Zeichen (sacramentum) bzw. figura und veritas. „Die [...] Unterscheidung zwischen dem Sakrament und der von dem Sakrament bezeichneten Sache (res sacramenti) [...] bedeutet nicht nur, dass bildhaftes Zeichen (figura) und Wahrheit dort [im Sakrament] enthalten sind (illic contineri), sondern auch, dass sie nicht so zusammenhängen, dass sie nicht getrennt werden könnten. Und noch in der Verknüpfung muss immer die Sache vom Zeichen unterschieden werden, damit wir nicht auf das eine übertragen, was dem anderen zukommt" (Inst. IV,14,15; 1543). Der Text wird meist als Beleg für die Tendenz Calvins zur Unterscheidung zitiert. Ihm ist aber auch zu entnehmen, dass nach Calvin beide, figura und veritas, der Sakramentswirklichkeit zuzuordnen sind.

An dieser Stelle ist die terminologische Beobachtung aufschlussreich, dass Calvin die augustinische Unterscheidung von res und sacramentum vorzugsweise als Unterscheidung von veritas und figura formuliert. Im ersten Begriffspaar bezeichnet das Wort sacramentum gleichzeitig das äußere Zeichen (das sacramentum tantum) und das Sakrament als ganzes, so dass die Zuordnung der res zum Sakrament zumindest begrifflich mitunter unklar bleibt. Ist, wenn die res vom sacramentum unterschieden wird, mit sacramentum das äußere Zeichen oder das Sakrament als ganzes gemeint? Im letzteren Fall läge die res außerhalb des Sakramentes. Bei Verwendung des Begriffspaars veritas und figura hingegen bezeichnet der Sakramentsbegriff jene Wirklichkeit, die beides: äußeres Zeichen (figura) und Wahrheit/Sache (veritas/res) umschließt. Die veritas ist also mit dem Sakrament verbunden. Das Sakrament als solches muss demnach nicht zurückgelassen werden, um die Wahrheit des Sakramentes zu erlangen. Zu kurz gegriffen wäre es lediglich, bei der figura stehen zu bleiben. Der Zusammenhang der figura mit der veritas ist Calvin nicht fraglich (s. o. das Zitat aus Inst. IV,14,15; deutlich z. B. auch CO 36,133: Komm. zu Jes 6,7; 1551: „In sacramentis rem nobis cum signo exhiberi. Nec enim Dominus sacramentum porrigens pascit oculos nuda et inani figura, sed veritatem ipsam coniungit [...] Hoc autem in primis tenendum est, veritatem a signis separandam non esse, tametsi distingui debeat").

Auffällig ist, dass Calvin in vielen „relativierenden" Äußerungen Bezug speziell auf das für sich betrachtete äußere Zeichen (die figura, das elementum, das signum externum) nimmt. Zielrichtung seiner Kritik ist nicht die Wertschätzung des Sakramentes, sondern die Isolierung des materiellen Zeichens aus dem Ganzen, als dürfe es für sich genommen Ruhepunkt des Vertrauens sein. Die Unterscheidung des äußeren Zeichens von dem, was Gott im Sakrament schenken will, intendiert Calvin zufolge, „dass wir nicht zu sehr am äußeren Zeichen hängen" (Inst. IV,14,16; 1543 unter Berufung auf Augustinus). An einer früheren Stelle stellt er sich selbst den Einwand, dass die Sakramente als vergängliche Dinge allzu leicht den Blick auf die geistlichen, ewigen Verheißungen verstellen könnten. *Gegen* (!) diese Sakramentskritik hält Calvin die Zuversicht, dass gläubige Menschen gleichsam von selbst über das fleischliche Schauspiel hinausblicken, so dass der Einwand hinfällig werde: „Wenn ein Gläubiger die Sakramente mit den Augen betrachtet, dann hängt er nicht an jenem fleischlichen Schauspiel, sondern steigt in frommer Betrachtung auf den beschriebenen Stufen der Analogie zu den erhabenen Geheimnissen auf, die in den Sakramenten verborgen sind" (Inst. IV,14,5; 1539).

Zu beachten ist hier, dass der Überstieg nicht das Sakrament hinter sich lässt. Es ist nicht ein Überstieg über das Sakrament hinaus, sondern ein Aufsteigen in der Sakramentswirklichkeit selbst, von dem äußerlichen Augenschein, zugespitzt beschrieben als carnale spectaculum, zu den *in* den Sakramenten verborgenen Geheimnissen. Die Aufmerksamkeit soll sich nicht auf die äußeren Dinge richten, sondern auf das Wort und das Werk Jesu Christi, „damit wir nicht zweifeln, dass Jesus uns durch das Sakrament seinen Leib und sein Blut gibt" (CO 6,196: Genfer Gottesdienstordnung; 1542). Nicht das isolierte Sakraments*zeichen*, wohl aber das Sakrament als Ganzes hat vermittelnde Funktion.

Anzumerken ist, dass die gebräuchliche Übersetzung der Institutio von Otto Weber den Begriff symbolum durchgängig mit Merkzeichen übersetzt und so eine rein äußerliche Zeichenfunktion auch dort suggeriert, wo im Text dafür kein Anhaltspunkt ist. Es wäre eigens zu prüfen, ob Calvin zufolge der Symbolbegriff eine Mehrdimensionalität, in der das Sichtbare vermittelnde Funktion für eine tieferliegende Wirklichkeit hat, begrifflich einfängt.

Im Gesamtgefüge des Sakramentes ist es das Sakramentswort, welches den Sinn des Zeichens erschließt und als Predigtwort der Ausrichtung der Empfänger auf die Sakramentsgabe hin dient. Es ist die Verheißung, „die – mit klarer Stimme vom Diener [Amtsträger] gepredigt – das Volk bei der Hand nimmt und dorthin führt, wohin sich das Zeichen richtet und wohin es uns lenkt" (Inst. IV,14,4; 1543). Das Wort bezeugt, dass das äußere Zeichen nicht in sich, sondern für etwas anderes steht, sorgt also dafür, dass es in seiner Relationalität und darum in seiner Vermittlungsintention erkannt werden kann. In diesem Sinne spricht Calvin gut augustinisch davon, dass die Zeichen aus dem verkündigenden Wort wirksam sind (vgl. CO 45,112: Komm. zu Lk 3,3; 1555) und sogar selbst durch das Wort belebt und beseelt werden und ein neues Wesen erhalten[82].

Die Kritik Calvins an der Überschätzung der Sakramente ist also streng genommen eine Kritik an der Fixierung auf das Zeichen unter Vernachlässigung des Gesamtvollzuges. Eine entsprechende Wendung nimmt die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Einheit des Sakramentsgeschehens in Calvins Evangelienkommentar bezüglich der Johannestaufe. Hier gesteht er zwar bezüglich der Amtsthematik den Sinn von Unterscheidungen zwischen göttlichem und menschlichem Handeln zu, doch wird deutlich, dass diese Distinktionen ihm letztlich widerstreben: „Alles ließe sich beilegen durch dieses eine Wort, dass die ganze Einsetzung des Herrn ihn als Urheber und die Kraft des Geistes zusammen mit dem darstellenden Zeichen (figura) und dem Diener umfasst" (CO 45,123: Komm. zu Mt 3,11f; 1555). Streitfälle und Verkehrungen, so beklagt Calvin, führen zu der Versuchung, zusammengehörige Komponenten des Sakramentsgeschehens aufzuteilen und zu trennen, während man dem Geheimnis des Sakramentes am besten nahekommt, wenn es als Einheit erfasst wird. Calvin zeigt sich hier auf überraschende Weise als Befürworter eines integralen Sakramentsverständnisses. In diesem Sinne überträgt Calvin die Regel, die er zu Beginn des vierten Buches der Institutio für die Kirche im Anschluss an Mk 10,9 formuliert, dass der Mensch nicht scheiden solle, was Gott zusammengefügt hat, auch auf das Sakramentsverständnis: „Il ne faut pas donc que nous prenions ces signes comme choses visibles et figures qui soyent pour paistre noz sens spirituelz, mais que nous sachions que Dieu y conioinct sa vertu et sa verité, et la chose et l'effect est auec la figure; il ne faut point separer ce que Dieu a conioinct" (SC 1,137: Pred. über 2 Sam 6; 1562).

Kommen wir auf einen letzten Hinweis für ein integrales Sakramentsverständnis Calvins. Es stammt aus dem Kontext der Theologie des kirchlichen Dienstamtes. Schon in der ersten Fassung der Institutio hat Calvin offenkundiges Interesse an der Handauflegung, mit der in der frühen Kirche nach 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 diejenigen, welche einen Dienst übernehmen sollten, Gott dargestellt wurden. Trotz der Einordnung dieses Abschnittes in die Ausführungen über die falschen Sakramente misst Calvin dem Ritus der Handauflegung hohe Bedeutung zu als Symbol, mit dem die Apostel dem Herrn denjenigen empfahlen, dem sie die Gnade des Heiligen Geistes durch Gebet erbitten wollten (CO 1,191). Dabei drückt nach Calvin die Geste der Handauflegung aus, dass der Geist nicht aus den Aposteln selbst, sondern „von oben" kommt. Diese Handauflegung sei, so Calvin 1543, bei wahren und rechtmäßigen Ordinationen ein Sakrament (Inst. IV,19,31). Sie gilt ihm als Zeichen, das nicht leer bleibt, weil der Geist nichts in der Kirche umsonst eingesetzt hat. Die katholische Praxis kritisiert er jedoch wegen der Überlagerung der Handauflegung durch sekundäre Zeremonien (vgl. v. a. Inst. IV,19,25–31). Auch dadurch bedingt gibt er in den Ordonnances ecclésiastiques von 1561 – wohl unter Einfluss politischer Instanzen von Genf – das Vorhaben der Wiederherstellung auf (vgl. CO 10,95).

Bemerkenswert ist nun aber Calvins sakramentstheologische Einschätzung der Handauflegung. In den relevanten Schriftstellen findet Calvin unterschiedliche Beschreibungen der Ordinationshandlung vor: 1 Tim 4,14 steht „durch Weissagung mit Handauflegung" (Calvin übersetzt: per prophetiam cum impositione manuum presbyterii), 2 Tim 1,6 „durch die Auflegung meiner Hände" (per impositionem manuum mearum). Die erste, differenziertere Fassung im 1. Timo-

[82] „Quia, donec verbo suo terrestre elementum Deus vivificet, nobis sacramentum non efficitur. [...] Quia non subest verbum, tanquam anima, inanes sunt ac lusoriae umbrae. Quare teneamus, doctrinae virtute fieri ut signa novam naturam induant": CO 45,823 (Komm. zu Mt 28,19). Vgl. auch Inst. IV,14,18; 19,2; 1536.

theusbrief veranlasst ihn zu unterscheiden zwischen der Mitteilung der Gnade durch Weissagung und ihrer Zuwendung durch Handauflegung (vgl. CO 52,302; 1548). Da diese Formulierung durch den griechischen Text bedingt ist, berechtigt dies allein noch nicht zu der Vermutung, dass hier die vermittelnde Funktion der Handauflegung abgeschwächt werde. Im Kommentar zu 2 Tim 1,6 stellt Calvin selbst die Frage, ob bei der Ordination die Gnade durch das äußere Zeichen mitgeteilt wurde. Seine Antwort: „Wenn immer man Diener ordinierte, wurden sie durch die Gebete der ganzen Kirche Gott anempfohlen, und auf diese Weise wurde ihnen die Gnade von Gott erwirkt, nicht aber durch die Kraft des Zeichens wurde sie ihnen gegeben, obgleich das Zeichen nicht vergeblich und unnütz geübt wurde: es war ein untrügliches Kennzeichen jener Gnade, die sie aus der Hand Gottes selbst empfingen. […] Außerdem steht bei Paulus das Zeichen für die ganze Sache bzw. Handlung. Er weist nämlich darauf hin, dass Timotheus mit der Gnade versehen wurde, als er Gott als Diener dargestellt wurde. In dieser Redeweise liegt also eine Synekdoche vor" (CO 52,349f).

Diesen Hinweis auf die Redefigur der Synekdoche könnte man als Schlüssel zum Verständnis der Sakramente ganz allgemein nehmen. Es ist Calvins Anliegen, die Gnadenmitteilung nicht fälschlicherweise den strikt für sich genommenen Zeichen zuzuschreiben, sondern dem Geschehen als ganzem. Deswegen liest er Formulierungen, in denen das äußere Zeichen, also das irdische Element oder die Geste, als Sakrament benannt wird, als Synekdoche, in der ein Teil für das Ganze steht. Die Redefigur der Synekdoche, und analog das Sakrament, hat aber missverstanden, wer den isolierten Teil mit dem Ganzen identifiziert, statt ihn mit dem Ganzen zusammenzuschauen. Calvins Anliegen ist es also, im Verständnis der Sakramente einer Auflösung des Gesamtgefüges der sakramentalen Handlung zu wehren.

Dass Calvin bei der Auslegung der Sakramentswirklichkeit den Geschehenscharakter der Sakramente akzentuiert, wird bestätigt durch einen ausdrücklichen Hinweis mit fast definierendem Charakter: Calvin hebt die eigentlichen Sakramente von allgemeinen Zeichen ab, indem er (schon 1536) auf ihren Handlungscharakter hinweist. „Constant autem non simplicibus signis […] sed ceremoniis; aut (si mavis) signa quae hic dantur, ceremonia sunt" (Inst. IV,14,19). In der Zeremonie aber spielt nicht nur das Zeichen und das Handeln von Menschen eine Rolle. Sie ist ein Gesamtgefüge, in dem das Feiern der Menschen von Gottes Gnade erfüllt wird.

Damit erweist sich Calvin als Vorreiter einer Sakramentsauffassung, die in der katholischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft heute höchst aktuell ist – was hier nicht mehr zu zeigen, sondern nur zu erinnern ist.

Exegese / Bibelwissenschaft

Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005, hg. v. Anatoly A. Alexeev / Christos Karakolis / Ulrich Luz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 311 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 218), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149560–1

Der Bd dokumentiert die Vorträge, die bei der dritten Tagung von Neutestamentlern aus Ost und West in St. Petersburg gehalten wurden. Die Tagungsreihe, die auf eine Initiative der „Studiorum Novi Testamenti Societas" zurückgeht, begann 1998 in Neamt (Rumänien) und wurde 2001 im Rila-Kloster (Bulgarien) fortgeführt. Im August 2005 fand die dritte Tagung in den Räumen der von Baptisten gegründeten, aber allen Konfessionen offen stehenden „Christlichen Universität" in St. Petersburg statt. Zielsetzung der Gespräche ist es, die „Kollegen in Osteuropa aus ihrer immer noch großen Isolation zu befreien" (VII). Dabei geht es – anders als der Untertitel suggeriert – keineswegs nur um einen Dialog zwischen orthodoxen Exegeten auf der einen und ihren katholischen, evangelischen und anglikanischen Kollegen auf der anderen Seite. Zu den Gesprächsteilnehmern zählten auch „westlich" geprägte Orthodoxe und „östliche" Protestanten, so dass sich bei der Konferenz verschiedene Gesprächsebenen und Kontexte überlagerten.

Von den 14 Beiträgen, die der Bd enthält, stammen sechs von orthodoxen Autoren, für die anderen zeichnen Exegeten aus verschiedenen westlichen Traditionen verantwortlich. Neun Beiträge sind in englischer Sprache verfasst, fünf Artikel und das Resümee sind deutschsprachig. Inhaltlich liegt der Schwerpunkt auf Beiträgen zur neutestamentlichen Ekklesiologie und zur Bedeutung der Eucharistie für die Einheit der Kirche (je vier Artikel). Je zwei Beiträge befassen sich mit der innerkirchlichen Vielfalt im Urchristentum, dem Missionsverständnis der frühen Christen und der Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Ekklesiologie.

Eine zuverlässige Grundlage für die Debatte um das Verständnis der Einheit der Kirche im NT bietet der Beitrag von *James D. G. Dunn* (3–22), in dem dieser die Erkenntnisse seiner jahrzehntelangen Forschungen zu dieser Thematik zusammenfasst. Da das Papier nur verlesen wurde, ist ein „Postscript" angefügt, in dem der Autor auf schriftlich formulierte Anfragen aus den Arbeitsgruppen der Konferenz reagiert. Darin spiegeln sich wichtige Aspekte der Diskussion wider – ein Element, das man bei den anderen Vorträgen vermisst und das nur zum Teil durch das abschließende Resümee aufgefangen wird. Die weiteren Beiträge des ersten Teils befassen sich mit dem Verständnis der Kirche als einer eschatologischen Realität (*Jannuari Ivliev*, 23–32), der Beziehung zwischen lokaler und universaler Kirche (*Stelian Tofana*, 33–44) sowie der Ekklesiologie der Apostelgeschichte (*Alexander Loveday*, 45–78). Der Anglikaner Loveday vertritt in seiner umfangreichen Studie die These, dass in Apg die Ortskirche als „lokale Inkarnation" (53) des Volkes Gottes beschrieben und dadurch die Einheit der Kirche trotz unterschiedlicher Prägung der Gemeinden begründet werde. Insbesondere die Bestimmungen des „Apostelkonzils" im Blick auf das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen (Apg 15,22–29) böten „eine Lösung für das tägliche Dilemma, die Koinonia in einer multiethnischen, polyzentrischen Kirche zu bewahren" (77).

Die beiden Beiträge, die unter der Überschrift „Geschichtliche Vielfalt der Kirche im Urchristentum" stehen, befassen sich aus unterschiedlicher Perspektive mit den Sozialstrukturen der frühen Kirche. Der Heidelberger Neutestamentler *Gerd Theißen* geht der Frage „Kirche oder Sekte?" (81–101) anhand der Auseinandersetzungen um den Ritus, das Ethos und den Mythos nach und kommt zu der Schlussfolgerung, dass sich bereits die frühe Kirche durch eine „inklusive Sozialstruktur" (101) auszeichnete, die unterschiedliche Strömungen zu integrieren vermochte, weshalb man „schon im Urchristentum Strukturen und Mentalitäten einer Kirche feststellen" könne (101). Die griechische orthodoxe Theologin *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi* verweist in ihrem Beitrag auf die aktive Beteiligung von Frauen an der frühchristlichen Mission (103–117). Obwohl Frauen im Kontext der patriarchalen Sozialstrukturen der damaligen Zeit nicht gleichberechtigt waren, habe es die Vorstellung gegeben, dass „die Geschlechterhierarchie durch die Taufe aufgelöst worden ist" (116).

Von den vier Beiträgen im dritten Teil des Buches, die sich mit dem Verhältnis von „Eucharistie und Einheit der Kirche" befassen, ist v. a. der Beitrag des griechischen orthodoxen Exegeten *Petros Vassiliadis* bemerkenswert (121–145). Vassiliadis geht darin auf den Wandel der Interpretation der neutestamentlichen Aussagen zur Eucharistie in der Geschichte der Exegese ein und arbeitet drei Paradigmen der Interpretation heraus. Er selbst hebt das eschatologische Verständnis des Herrenmahls hervor, das erst später durch eine soteriologische Begrifflichkeit überlagert worden sei. Vassiliadis' Beitrag ist ein herausragendes Beispiel für die Rezeption der exegetischen Debatte im Westen durch die orthodoxe Theologie. Die weiteren Beiträge dieses Teils stammen von *Martin Ebner*, der die markinische Abendmahlsüberlieferung auf dem Hintergrund des narrativen Gesamtkonzepts des Markusevangeliums neu interpretiert (147–168), von *Otfried Hofius*, der untersucht, welche Bedingungen für die Gewährung von eucharistischer Gemeinschaft sich aus dem NT ableiten lassen (169–183), und von *David G. Horrell*, der sich gegen die verbreitete Redeweise von „paulinischen", „petrinischen" u. a. Gemeinden wendet und die in der Eucharistie grundgelegte Gemeinschaft der unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb der frühen Kirche hervorhebt (185–203).

Die beiden Beiträge des vierten Teils zum Thema „Mission und Einheit der Kirche" befassen sich mit dem Missionsverständnis in den synoptischen Evangelien (*Hans Kvalbein*, 207–229) sowie im 1. Petrusbrief (*Armand Puig i Tàrrech*, 231–247). Unter der Überschrift „Wirkungsgeschichtliche Aspekte" vereint der fünfte Teil zwei Beiträge ganz unterschiedlichen Charakters: *Dmitrij F. Bumazhnov* legt eine Detailstudie zum Verständnis des Begriffs „monachos" (Mönch) im 2.–4. Jh. vor (251–264), während *Alexander Negrov* über die Prinzipien der orthodoxen Hermeneutik bei der Interpretation biblischer Texte reflektiert (265–275). Leider greift er dabei ausschließlich auf Beispiele aus den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jh.s zurück, so dass sein Beitrag wenig erhellend im Blick auf die gegenwärtige Situation der orthodoxen Exegese ist. Ein Ausspruch von Georges Florvosky, den Negrov zitiert, dürfte den orthodoxen Zugang zu den biblischen Texten dennoch treffend charakterisieren: „Only the inner memory of the Church fully brings to life the silent testimony of the texts" (273). Der aus orthodoxer Sicht stets zu wahrende Vorrang der kirchlichen Tradition vor der individuellen Auslegung ist damit deutlich markiert.

Das „Resümee der Diskussionen" (277–287) aus der Feder von *Christos Karakolis* bietet einen sehr guten, unter systematischen Aspekten geordneten Einblick in die Debatte unter den 74 Tagungsteilnehmern. Die Probleme in der Verständigung zwischen Exegeten aus ganz unterschiedlichen Traditionen werden deutlich benannt. Sie beginnen damit, dass die meisten orthodoxen, aber auch einige evangelikale Exegeten „immer noch" an der „traditionelle(n) Autorschaft" aller Bücher des NT festhalten (279) und enden keineswegs damit, „dass orthodoxe Theologen ihr heutiges ekklesiologisches Verständnis oft auch auf die neutestamentliche Ekklesiologie projizieren" (282). Karakolis formuliert sein Resümee als orthodoxer Exeget bemerkenswert selbstkritisch: „Die heutige orthodoxe Theologie hat

oft das Problem, dass sie losgelöst vom historischen Kontext ihre eigene Wahrheit in den Texten begründet sehen will" (282). Leider wird die westliche Exegese nur ansatzweise kritisch hinterfragt, obwohl die letzte Aussage vermutlich auch auf manche „westliche" Interpretation biblischer Texte zutrifft. Bei aller Selbstkritik plädiert Karakolis allerdings keineswegs für eine unkritische Übernahme westlicher exegetischer Methoden: „Die eigentliche Herausforderung für die Orthodoxie besteht aber darin, dass sie wissenschaftliche Exegese treibt, ohne sich zu assimilieren und ihren besonderen Charakter [...] zu verlieren. Die Orthodoxie sollte also eine Weise finden, den Geist ihrer eigenen Tradition zu bewahren und parallel dazu die Sprache und die wissenschaftlichen Erkenntnisse unserer Zeit konstruktiv zu gebrauchen" (284). Diesem Ziel diente der Austausch zwischen den Exegeten aus Ost und West auf dem Symposion in St. Petersburg. Damit die orthodoxe Theologie diesem Ziel näher kommt, müssten Bände wie der vorliegende nicht nur im Westen, sondern auch im Osten publiziert werden.

Paderborn Johannes Oeldemann

Müller, Christoph Gregor: **Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008. 88 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 215), kt € 22,80 ISBN: 978–3–460–03154–8

Beim Stichwort „frühchristliche Mission" denken viele ausschließlich an Männer, wie etwa Petrus und Paulus, die das Evangelium verkündet haben. Liest man jedoch den außerordentlich interessanten „Streifzug durch die frühchristliche Literatur" (66), zu dem der Neutestamentler und Rektor der Theol. Fak. Fulda, Prof. Dr. Christoph Gregor Müller, mit seiner jüngsten Veröffentlichung einlädt, ergibt sich ein anderes Bild.

Im Kontext der Ausbreitung des Evangeliums – v. a. bei der paulinischen Völkermission – kommt Ehepaaren eine „ganz besondere Bedeutung" (66) zu. Dies belegt M. exemplarisch am Beispiel der Paare *Priska und Aquila* (17–36), *Andronikus und Junia* (37–40), *Philologus und Julia* (41), *Tryphäna und Tryphosa* (41f) sowie *Philemon und Apphia* (43–46). Dass Ehepaare – und dabei nicht zuletzt Frauen – damals eine besondere Rolle gespielt haben, dürfte für manche befremdlich wirken, zumal das Frauenbild des Apostels Paulus bis in unsere Tage als repressiv gilt und sein Verhältnis zur Ehe geradezu klischeehaft negativ gesehen wird. Obwohl Paulus eine besondere Vorliebe „für eine charismatisch gelebte Ehelosigkeit" (47) zeigt, setzt er sich differenziert mit Fragen von Eheleuten auseinander – wohl vor dem Hintergrund der damals sehr hohen Scheidungsquoten (vgl. ebd.) und der in der frühchristlichen Zeit weit verbreiteten religionsverschiedenen Ehen (vgl. 48). Ganz abgesehen davon wird in 1 Kor 7 „eine Hochschätzung der Ehe erkennbar, die sich in spezifischer Form in der Wertschätzung des Paulus gegenüber solchen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dokumentiert, die als Eheleute unterwegs sind." (9)

Zu diesen gehören u. a. Priska und Aquila. Deren Missionstätigkeit ist von einer ausgesprochen hohen Mobilität geprägt. Gerade in ihrem Miteinander können sie als „mobiles Missionszentrum" (67) gekennzeichnet werden. Ihr Haus – wie im Übrigen die Häuser vergleichbarer Paare – zeichnet sich durch einladende Offenheit und Gastfreundlichkeit aus. So sind deren Häuser zu „Stammzellen christlicher Gemeinden" und zu „Biotopen des Glaubens" geworden (vgl. ebd.). Bevor Priska und Aquila Mitarbeiter des Paulus wurden, waren sie – wie wahrscheinlich auch Andronikus und Junia – bereits als eigenständiges Missionspaar tätig.

Die Arbeit dieser Paare ist darüber hinaus vom Merkmal der Teamarbeit geprägt. „‚Teamfähigkeit' spielt in der gegenwärtigen Gesellschaft eine zentrale Rolle." (10) Doch auch schon Paulus hat bei seiner Missionsarbeit auf das Team gesetzt. Gerade die Teamfähigkeit wird von Paulus anerkannt und geschätzt, denn er ist alles andere als ein Einzelkämpfer, vielmehr ein „Teamplayer" gewesen.

Das Leben der Ehepaare in der christlichen Antike wird in dieser Publikation nicht romantisiert (vgl. 32). Dem Autor bleibt durchaus bewusst, wie sehr sich die menschliche Zweierbeziehung zu allen Zeiten als eine der schwierigsten Lebensaufgaben erwiesen hat (vgl. 32).

Dass man in M.s Buch auch manche Detailinformationen über den beruflichen Alltag in frühchristlicher Zeit erfährt, ermöglicht Leserinnen und Lesern, den Blick für diese bewegte Zeit des jungen Christentums zu schärfen. Überdies zeigt der Autor am Beispiel der genannten Ehepaare nicht nur Aspekte, die für die paulinische Mission entscheidend gewesen sind, vielmehr gibt er auch Impulse für eine Kirche der Gegenwart, die sich als „missionarische Kirche" verstehen will. Damit zeigt M. Aspekte für eine zeitgenössische Pastoral auf. Denn wenn es zutrifft, dass zunehmend Menschen unserer Tage „nach dem ‚Eingang' fragen, der in die Kirche hineinführt", dass es entscheidend sei, „wen sie in diesem Eingangsbereich treffen" und „wie sie dort empfangen werden" (Bischof Joachim Wanke), dann gibt es im Neuen Testament entsprechende Wegweiser bzw. Orientierungsgestalten gerade auch unter den Ehepaaren, die im Zusammenhang mit der paulinischen Mission genannt werden (vgl. 67).

Viele interessante Aspekte aus der Theologie und Wirkungsgeschichte des Apostels Paulus sind im Laufe des „Paulus-Jahres" in Publikationen, Vorträgen und Seminaren angesprochen worden. Doch kaum oder vielleicht nur in Nebensätzen beachtet ist die Rolle von Ehepaaren im Kontext der paulinischen Mission. Diese Lücke schließt Christoph Gregor Müller mit seiner neuesten Veröffentlichung.

Dieses Buch zu lesen, setzt exegetisches Interesse voraus, es ist aber in einer gefälligen, sogar für Laien verständlichen Sprache geschrieben, ohne dabei die komplexen Zusammenhänge zu banalisieren. Darin unterscheidet sich diese wissenschaftliche Arbeit sehr deutlich von vergleichbaren. Ganz gewiss bleiben die Briefe des Paulus eine schwere Kost. Doch dieses Buch ermöglicht einen interessanten Zugang zu einem besonderen Aspekt der paulinischen Mission. Vor allem jenen, die sich mit inhaltlichen Fragen des pastoralen Prozesses befassen, der zu einer missionarischen Erneuerung der Pfarrgemeinden führen soll, kann die Lektüre dieses Buches nachhaltige Gedanken zum Nachdenken geben.

Künzell Dieter Wagner

Satake, Akira: **Die Offenbarung des Johannes**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 429 S. (KEK, 16), geb. € 79,90 ISBN: 978–3–525–51616–4

Der Vf., Akira Satake, hat sich schon vor über 40 Jahren mit seiner Untersuchung „Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse" (WMANT 21, 1966) einen Namen gemacht; sie wird bis heute häufig zitiert. Inzwischen lebt er als emeritierter Prof. für Neues Testament in Tokio.

S. kommt mit seinem Kommentar in einer Zeit heraus, die eine dichte Folge deutschsprachiger Apokalypse-Auslegungen erlebt. Z. B. sind im Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht derzeit auf derselben Seite die Offenbarung des Johannes von Akira Satake (KEK) und von Traugott Holtz (NTD) angekündigt, hinzu treten wohl in Bälde Hermann Lichtenberger und Gerhard Maier (HTA).

S. hat seinem eigenen Vorwort zufolge „mehr als zwanzig Jahre" an diesem Kommentar gearbeitet (5.5). Entstanden ist eine sorgfältige Auslegung, deren Ergebnisse in einem noblen sachlichen Ton vorgetragen werden. Thomas Witulski hat das Verdienst, „die Überarbeitung sprachlicher Feinheiten im Deutschen in der letzten Phase der Arbeit übernommen" zu haben (ebd.).

Nach einem Literaturverzeichnis (11–30) folgt die Einleitung (31–118) und die Auslegung (119–429). In die Auslegung sind immer wieder Exkurse eingearbeitet. Dass die Einleitung ein rundes Viertel des Bdes beansprucht, ist bei einem Werk über die Offenbarung gerechtfertigt. Die Einleitung behandelt sieben größere Themen: Text, Verfasser, Adressaten, Abfassungszeit, Gliederung, Entstehung der Offenbarung, Theologie.

Naturgemäß kommt gerade bei der Offenbarung den Einleitungsfragen besonderes Gewicht für die Auslegung zu. S. geht davon aus, dass der Vf. ursprünglich jüdischer Apokalyptiker war (33. 68). Er sei wohl „aus Anlass des ersten jüdischen Krieges [...] aus Palästina nach Kleinasien ausgewandert" und erst „nach seiner Ankunft in Kleinasien mit dem Christentum enger in Berührung gekommen" (35). S. entdeckt auch einen Grund für seine schließliche Hinwendung zum Christentum (nach Offb 5,1ff): hier kann er endlich die eschatologische Erfüllung verkündigen (ebd.). S. stützt seine Ansicht u. a. darauf, dass die Gottesprädikationen jüdischen Charakter verrieten, dass der Christos-Titel selten verwandt werde, und dass der Stoff der Offenbarung nur teilweise christlich überformt sei (36). Darin erinnert er an Bultmanns These, dass die Offenbarung „ein schwach christianisiertes Judentum" enthalte. Die Frage stellt sich, ob S. dem Gewicht der Jesusüberlieferung in der Offenbarung tatsächlich gerecht wird. Im Übrigen schließt sich S. jener von ihm vorausgesetzten Mehrheit von Forschern an, die aufgrund von Offb 21,14 eine Abfassung durch den Apostel Johannes ablehnen und auch eine gemeinsame Autorschaft für Johannesevangelium und Offenbarung verneinen (38).

Der Vf. der Offenbarung hat zu den Adressaten in Offb 1,11ff ein besonderes Verhältnis: sie sind „durch die Wirksamkeit des Sehers selbst entstanden" (47). Paulinisch sind sie jedenfalls nicht. Warum? Weil sie „nicht hierarchisch strukturiert sind" (48f). Hier schlägt S.s Untersuchung von 1966 immer noch durch. Eigenartig mutet an, dass er den Gemeinde-Engel von Offb 3,2 als „die gesunden Gemeindeglieder" interpretiert (50).

In der Datierung beharrt S. auf einem domitianischen Zeitansatz, also ca. 95 n. Chr. Dafür macht er geltend, dass Irenäus als früher kirchengeschichtlicher Zeuge „hohe Glaubwürdigkeit" beanspruchen könne (52). Der Rez. fragt sich, weshalb dem Irenäus in der Verfasserfrage nicht dieselbe Glaubwürdigkeit zugesprochen wird.

Wie viele andere greift S. bei seiner Erklärung auf „die Legende von wiederkommenden (sic!) Nero" zurück (53). Und wie schon oft geschehen, sieht S. Babylon als eine Bezeichnung für Rom an (ebd.).

Die Entstehung der Offenbarung stellt sich S. so vor, dass der Vf. in seiner Zeit als jüdischer Apokalyptiker schon verschiedene „Einheiten" der Offenbarung verfasst und später zu einem Gesamtwerk zusammengefasst hat (68). Nur Kap. 1–3 und 22,6ff sind auf Patmos entstanden, woraus die zweite Auflage resultiert. Das Übrige existierte als „erste Auflage" schon früher (5.72f).

Interessant sind S.s Beobachtungen zur Theologie der Offenbarung. Er hält zunächst fest, dass Christus „als gleichwürdig mit Gott betrachtet", das heißt

doch wohl als göttliche Person aufgefasst wird (88). Seltsam aber ist angesichts der Rolle, die das Lamm in der Offenbarung spielt, S.s Urteil, dass der „Topos des Todes Christi als des Sühnetodes [...] nur rudimentär" vorkomme (84).

War der Vf. wirklich – wie S. annimmt – längere Zeit ein jüdischer Apokalyptiker, dann mutet es auch seltsam an, wenn der Vf. der Offenbarung „dem Judentum gegenüber recht kalt" gewesen sein soll (109). Widerspruchsvoll sind nicht zuletzt die Aussagen S.s über die Eschatologie der Offenbarung. „Die Naherwartung durchzieht das ganze Buch" schreibt er (114). Andererseits sei die Naherwartung in manchen Teilen der Offenbarung „abgeschwächt" (115). Der Vf. habe hier eben nichts „Klares und Entscheidendes zu sagen" (118). Ausgerechnet hier, worin doch ein Grund zur Konversion des Vf.s zum Christentum lag?

Insgesamt wird man S.s Kommentar mit Respekt zur Hand nehmen. Man wird oft daraus Gewinn ziehen, wenn auch die Auslegung gegen Schluss (z. B. bei Kap. 16) manchmal knapp erscheint. Der Kommentar ist aber m. E. kein echter Durchbruch in der Forschungs- und Auslegungsgeschichte.

Tübingen Gerhard Maier

Schramm, Christian: **Alltagsexegesen.** Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2008. 544 S. (SBB, 61), geb. € 52,00 ISBN: 978-3-460-00611-9

Die im Sommersemester 2007 von der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. in Münster angenommene Diss. Christian Schramms liegt seit wenigen Wochen ohne nennenswerte Überarbeitungen als 61. Stuttgarter Biblischer Beitrag vor.

Zum Aufbau:

1. Gleich zu Beginn seines Buches konstatiert S. unter der Überschrift „Einblick" (13–28) ein grundlegendes Dilemma, in dem sich die wissenschaftliche und universitär betriebene Exegese seiner Einschätzung nach befindet: Dass sie nämlich einerseits keinen Blick mehr habe für die aus der Begegnung mit der Heiligen Schrift erwachsenden alltäglichen Fragestellungen der „Normal-Gläubigen" (13), und diese deshalb andererseits den Forschungsergebnissen der Bibelwissenschaft kaum noch Interesse entgegenbrächten. Der Weg von der Exegese zur Bibellektüre in der Gemeinde gerate deshalb immer häufiger zu einer Sackgasse, in der die Exegeten um sich selbst und ihre je eigenen Fragestellungen kreisen, ohne sie in der Welt konkret gelebten Glaubens verorten zu können.

Angesichts der so skizzierten Problematik zielen die Überlegungen des Autors darauf, die selbstverschuldeten Blockaden kritischer Bibelwissenschaft zu überwinden und ihr im Sinne eines kritischen Korrektivs jenes hermeneutische Verstehensmodell an die Hand zu geben, das S. „Alltagsexegese" nennen und im Rahmen seiner Arbeit auf sozial-empirischer Basis entwickeln und beschreiben will. Dabei soll sein Forschungsinteresse den Verstehensprozessen heutiger Bibelleser gelten. Die leitende Frage dürfe nicht lauten: „Versteht ihr überhaupt, was ihr lest?" (vgl. Apg 8,30), sondern vielmehr „Wie versteht ihr, wenn ihr lest?" (21).

Der folgende – mangels weiterer Publikationen mit drei Seiten überschaubare – Forschungsüberblick (24–28) zeigt, dass hier (zumindest auf Seiten der Theologie) Neuland betreten wird.

2. Das methodisch-theoretische Fundament der Arbeit stellt S. im ersten Teil seines Buches vor (29–131). Entsprechend der anfangs skizzierten Grundidee, dass nur der interdisziplinäre Dialog von Soziologie und Exegese die Bibelwissenschaft aus ihrem lebensfernen Elfenbeinturm befreien kann, will er den Prozess des Bibel-Lesens in seinem konkreten Vollzug betrachten. Im Hintergrund seiner Methodik steht das auf die Studien K. Mannheims (1893–1947) zurückgehende soziologische Grundparadigma, wonach sich alles alltägliche Leben in konjunktiven Erfahrungsräumen vollzieht. Darum sei auch die Lektüre biblischer Texte im Sinne verstehender Sinnkonstruktion nicht einfach loszulösen von ihren zugehörigen konjunktiven Erfahrungsräumen. Mit dieser soziologischen Theorie im Hintergrund entwickelt der Vf. eine ihm angemessen erscheinende Methodik zur Analyse solcher Verstehensvorgänge: Jeder Leser, präjudiziert S., konstruiert auf je eigene Weise mit unterschiedlichen Strategien Sinn; der vorliegende Bibeltext sei dabei nur ein Faktor unter vielen. Als grundsätzlichster Ort der Genese konjunktiver Erfahrungsräume und von daher auch als bevorzugtes Untersuchungssubjekt stellt sich dem Vf. aus exegetischer wie soziologischer Sicht eine deutschsprachige, seit Längerem „real existierende Gruppe" (37) dar, aus Gründen der Repräsentation und der konkreten Fragestellung schließlich zwölf nach unterschiedlichen Kriterien und Parametern zusammengesetzte Bibelgesprächszirkel. Ihnen sollen zwecks empirischer Datenerhebung zwei neutestamentliche Perikopen – „provokant und herausfordernd" Mt 5,38–48, „eher unbekannt, aber narrativ" Mk 5,24b–34 (67f) – vorgelegt werden, um das Bibelverstehen, d. h. das Textverstehen als solches wie auch in seiner Abhängigkeit vom zugehörigen Orientierungsrahmen, „unter die forschende Lupe" zu nehmen (53). Als Datenerhebungsmethode wählt S. – im Anschluss an zahlreiche soziologische Studien (vgl. 54 Anm. 40) – ein ermittelndes Gruppendiskussionsverfahren, das die Selbstläufigkeit des Diskurses garantiert.

Wegen seiner methodischen Orientierung an der Theorie des konjunktiven Erfahrungsraumes entscheidet sich S., diesem Theoriefeld auch im Rahmen des Auswertungsverfahrens auf soziologischer Seite treu zu bleiben und die ihm prädestiniert erscheinende dokumentarische Methode der Interpretation zu wählen. Auf exegetischer Seite indes muss eine adäquate Auswertungsmethode erst noch entwickelt werden. S. nimmt sich dieser Aufgabe an und entwirft – „sukzessive, tastend und rekonstruktiv" (76) – ein vierschrittiges Verfahren.

Der erste Schritt legt die Methode fest: S. entscheidet sich für eine zweipolige Systematisierung (86). Als Pole dienen ihm die Begriffe ‚textintern' und ‚textextern' und daran anschließend eine zweigeteilte Auflistung entsprechender Kategorien (semantische Beobachtungen, narratologische Analyse, Textkritik, Motivkritik usw.). Die Auflistung dieser Kategorien versteht er als „Sammlung einzelner (Textauslegungs-)Werkzeuge (= Methoden), die in einem Werkzeugkasten enthalten sind" (88). Mit Blick auf die Gruppen sei daher jeweils zu prüfen, welche analytischen „Werkzeuge" in welcher Weise benutzt wurden. Die Gruppendiskussionen sollen also dahingehend untersucht werden, ob und inwiefern die Gruppen methodisch auf die genannten Pole zurückgreifen.

Der zweite Schritt der Auswertung umfasst die Textwahrnehmung und die Hypertextrekonstruktion. S. geht davon aus, dass jede Gruppe die schriftliche Vorlage anders liest, unterschiedliche Passagen herausgreift, die Reihenfolge variiert, Elemente völlig neu kombiniert, weitere Texte und Zitate (biblisch oder auch außerbiblisch) ins Spiel bringt, locker und mehr oder weniger wild durcheinander assoziiert und auf diese Weise ihren je eigenen, spezifischen Text erstellt (vgl. 93). So entsteht ein Gebilde, das der Vf., einen Begriff aus der Computerwelt, näherhin des Internets, aufgreifend, ‚Hypertext' nennt. Im Zuge des Analyseverfahrens geht es darum, die Gruppendiskussion hinsichtlich der je eigenen Textwahrnehmung zu untersuchen – „mit der Überlegung im Gepäck, dass aus dem schriftlich vorliegenden linearen Text (= Hypertextbasis) ein gruppenspezifischer Hypertext geschaffen wird" (vgl. 111).

Der dritte Schritt der Analyse geht davon aus, dass jede Gruppe sich selbst positioniert, indem sie sich einerseits an positiv bewertete Vorbilder anlehnt und andererseits von negativ beurteilten Kontrastbildern absetzt. Diese Positionierung gilt auch im Blick auf den von der Gruppe konstruierten Hypertext, der seitens der Gruppe eine Bewertung erfährt. Diese positive oder auch kritische Bewertung gilt es dann wahrzunehmen.

Die durch diese drei Schritte ermittelten (Einzel-)Erkenntnisse sollen nun noch in einem vierten und letzten Schritt im Blick auf das Ganze gebündelt und zusammengefasst werden. Wesentlich soll es dabei um die Suche nach Gesamtstrategien der Sinnkonstruktion und des Textverstehens gehen. Der Vf. selbst bietet hier ein knappes Fazit, wenn er betont, dass es letztlich darum geht, den zentralen Clou jeder Gruppe griffig auf den Punkt zu bringen (115).

3. Der zweite Teil des Buches widmet sich in detaillierten Einzelbesprechungen über 331 lange Seiten hinweg der empirisch-rekonstruktiven Auswertung des sozio-exegetischen Experimentes (132–472). Was sich am Ende „herauskristallisiert" (466) kann S. knapp zusammenfassen (466–472). Der Befund erscheint überraschend ernüchternd: „Jede Gruppe ist in vielerlei Hinsicht ein Fall für sich" (466). Dennoch versucht der Vf., seine Ergebnisse im Blick auf erkennbare Lesestrategien zu bündeln, indem er aus dem vorliegenden empirischen Material 6 mögliche Lesestrategien ermittelt:

a) Übersetzen:
   – Implizit-selbstverständliches Übersetzen
   – Problematisierendes Übersetzen
b) Kritisieren:
   – Kritisieren von Welt/Alltag/Gesellschaft mit Hilfe des Bibeltextes
   – Kritisieren des Bibeltextes, ausgehend von der heutigen Welt
c) Selektieren
   – Konzentration auf die positiven Elemente
   – Auswahl der negativen, störenden Gesichtspunkte

4. Der dritte Teil des Buches liefert Erkenntnisse und Resultate (473–507). Insofern es S. an dieser Stelle darum geht, einen „Schlussstrich [zu] ziehen und [den] Ertrag [zu] erheben" (473), stellt er zwei Leitfragen: 1. Welche Ernte kann von diesen etwas ungewöhnlichen hermeneutischen Beobachtungsfeldern eingebracht werden? 2. Welche Rezepturen kann die wissenschaftlich-universitäre Exegese mit Blick auf die eigene Zukunftsfähigkeit aus diesen hermeneutischen Labors mitnehmen? (Ebd.). Leicht triumphierend stellt der Vf. daraufhin fest, dass jenseits aller historischen oder idealisierten (Re-)Konstruktionen den wirklichen, konkreten, greifbaren, heutigen LeserInnen auf empirischem Wege nachgespürt worden sei und deshalb im Rahmen des alltagsexegetischen Experiments der Überstieg von textimmanenten zu wirklichen Lesern (U. Luz) tatsächlich gelungen sei. Die erfüllten Voraussetzungen dazu benennt S. selbst in knappen Zügen: Eine modellhafte Konzeption des Textverstehens sei erarbeitet worden, die mit dem Begriff des Hypertextes operiere, weil festzustellen sei, dass trotz identischer schriftlicher Textvorlage jede Gruppe im Grunde einen eigenen Text ausgelegt und diskutiert habe. Die ausgeteilten schriftlichen Texte stellten also nur eine Hypertextbasis dar, aus der im Vollzug diverser gruppendynamischer Prozesse ein virtueller Hypertext entstehe. Dies aber sei der entscheidende Prozess im Rahmen der Sinnkonstruktion und des Textverstehens (475).

Im Licht rezeptionsästhetischer Vollzüge betont S. zudem die aktiv-produktive Mitwirkung der Bibel-Leser bei der Sinnkonstruktion. Noch bevor der Text zu lesen und zu verstehen gesucht werde, seien bereits prägende Einflüsse vorhanden, die die Auslegung maßgeblich bestimmten. Auslegung bzw. Interpretation ereigne sich somit vor, während und nach der Lektüre, teilweise sogar jenseits davon (480). Auf dieser Basis erfolgt schließlich die Begründung des Ausdrucks „Alltagsexegesen" im Unterschied zur isoliert dastehenden wissenschaftlichen Exegese. So kann es kaum wundern, dass Christian Schramms

Analyse in einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine wechselseitige Befruchtung von Exegese im Sinne kritischer Begleitung und alltagsexegetischer Lektüre im Zeichen der Bodenhaftung mündet. Der Begründung dieses Plädoyers dient schließlich auch der vergleichsweise knappe Ausblick am Ende des Buches (508–523).

Zur Einschätzung:
Christian Schramm schreibt mit Leidenschaft. Und er betritt exegetisches Neuland. Das macht sein Buch interessant. Dass er die bibelwissenschaftliche Zunft darüber hinaus in das interdisziplinäre Gespräch über Ansätze, Methoden und Theorien der Soziologie führt, markiert – noch vor jeder inhaltlichen Erhebung – einen wissenschaftlichen Gewinn, weil Interdisziplin zum Kerngeschäft der Wissenschaft gehört und insbesondere die Theologie unter den Bedingungen der Moderne voranbringt. Der Leser staunt, wie sich die gemeinschaftliche Lektüre der Heiligen Schrift, zu der das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich und anerkennend ermutigt (vgl. Dei Verbum 25), aus soziologischer Perspektive darstellt und zu welchen Ergebnissen das von S. gewählte und beschriebene Auswertungsverfahren führt. Die methodischen Linien der Arbeit sind stringent, die einzelnen Schritte nachvollziehbar und in sich gut begründet. Dem Grundanliegen des Autors, den Fragehorizont heutiger Menschen mit den Antwortversuchen wissenschaftlich betriebener Exegese – zumindest annähernd – wieder in Einklang zu bringen, können die „Alltagsexegesen" durchaus dienstbar sein. Man wird allerdings fragen dürfen, ob das von S. behauptete Dilemma, wonach sich die universitäre Exegese aufgrund ihrer verwissenschaftlichten Verstiegenheit kein Gehör bei den Menschen mehr zu verschaffen vermag, in dieser strengen Sicht zutrifft. Zahlreiche Gegenbeispiele raten hier m. E. zu mehr Milde im Urteil und vor allem zu größerer Differenzierung. Umgekehrt würde es die empirischen Analysen des Buches aus theologischer Sicht weiterführen, wenn auch die „Alltagsexegesen" ihrerseits – bei aller verständlichen Sympathie – kritischer ausgewertet würden. Diese Arbeit müsste wesentlich bei der Kategorie des „Hypertextes" ansetzen. Die Frage ist, ob nicht der von S. soziologisch diagnostizierte, mitunter doch erhebliche Abstand zwischen dem vorliegenden biblischen Text, verstanden als „Hypertextbasis", und der Bibelgesprächssubstanz, „Hypertext" genannt, ein theologisches Problemfeld erkennbar werden lässt, das nach einer adäquaten Klärung verlangt. Die kann aber m. E. nur herbeigeführt werden, wenn im weitesten und im engsten Sinne geklärt ist, was Auslegung der Heiligen Schrift theologisch bedeutet und welche Auslegungsinstanzen dazu nötig sind. Christian Schramm öffnet den Blick für solche Fragehorizonte. Sein Buch ist darum der Rede wert.

Bochum Robert Vorholt

Kirchengeschichte

Hack, Achim T: **Codex Carolinus**. Erster u. zweiter Halbband. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert. – Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 2006/2007. 696/594 S. (Päpste und Papsttum 35,1/2), Ln € 178,00/162,00 ISBN: 978–3–7772–0621–9/978–3–7772–0701–8

Kaum zu glauben, dass eine der wichtigsten, weil zeitdirekt berichtenden Quellen zur Karolingerzeit erst jetzt systematisch bearbeitet worden ist, wohingegen die karolingischen Annalen von jeher auf Aussagegehalt und Richtungstendenzen hin- und hergewendet worden sind. Gemeint ist der Codex Carolinus, jene 91 Papstbriefe, die Karl der Große gegen 791 zu einem Codex vereinen ließ. Zwar sind diese Briefe für Einzelaussagen ausgebeutet, aber nie aufs Ganze untersucht worden. Dabei sprechen hier die Päpste unmittelbar, und wieviel mehr noch sprächen sie, wenn nicht die Gegenüberlieferung der Karolinger an die Päpste bis auf ein Palimpsest-Stück verloren gegangen wäre. Achim Hack kommt mit seiner Habil.schrift das Verdienst zu, den Codex Carolinus unter allen nur erdenklichen Aspekten angegangen zu haben: zuerst die äußeren Fragen nach Entstehung, Datierung und Kodikologie, sodann die inneren „briefwissenschaftlichen" Fragen nach dem Genus von Brief und Papstbrief, von Protokoll und Eschatokoll, von Topik und Politik, weiter noch – geradezu ungewohnt – von Schlussgebet und Segensbitten. Dass gerade in Papstbriefen Gebet wie auch Liturgie vorkommen, kann kaum verwundern, und H. hat gerade hier intensiv gearbeitet: einerseits Karls Bitten um Gebetsunterstützung, wie andererseits die päpstlich den Karolingern gewährten Liturgie-Leistungen. Herausgestellt wird dabei auch die Compaternitas und damit das aus der Tauf- bzw. Firmpatenschaft abgeleitete geistliche Bündnis als Kern der beidseitigen Amicitia. Aber noch manch Anderes, allzu oft Übergangenes wird hervorgekehrt, so die für den Briefverkehr notwendigen Botschafter und ihre Rolle, nicht zuletzt die dabei ausgetauschten Geschenke. Immer geht H. mit großer Umsicht zu Werke. Zum Vergleich benutzt er das Briefkorpus Gregors des Großen wie ebenso dasjenige des Bonifatius und Lulls. Dadurch gewinnen die Aussagen zum Codex Carolinus an Breite und Profil.

Die verdienstvolle Arbeit ist dringlichst zu empfehlen. Dennoch sind zwei Anmerkungen fällig, die zu machen schwer fällt, weil H.s Untersuchung zu wichtig ist und nicht beeinträchtigt werden soll. Es betrifft das über 50 Seiten lange Schlusskapitel „Resümee und Ausblick". Hier sind zwei Themen untergebracht, die selbständig hätten behandelt werden sollen: die Langobarden-Frage und die Petrus-Idee. Im Blick auf die Langobarden sei nur der Punkt der Königssalbung angeführt: Während die karolingischen Annalen von der 781 vollzogenen Königssalbung an Karls Söhnen Ludwig und Pippin berichten, ist darüber weder in den Papstbriefen noch im Liber pontificalis ein Wort zu finden. Wohl aber berichtet der Liber pontificalis von dem langobardischen Ansinnen, der Papst möge die Söhne von Karls Bruder Kalmann, mit denen deren Mutter bei den Langobarden Zuflucht gesucht hatte, zu Königen salben, was natürlich höchstpolitischer Zündstoff gewesen wäre. Zum anderen hätte die Rolle, die dem Apostelfürsten Petrus für die Karolinger zugesprochen wurde, noch ergänzt werden können um Aussagen aus den Libri Carolini, denen zufolge sich Karl als Apostel der Sachsen ansah und damit als „isapostolos" mit Petrus einschätzte.

Alles in allem: eine vorzügliche und hoffentlich bald rezipierte Arbeit, die neue Einsichten bringt und viele wichtige Akzente setzt.

Münster Arnold Angenendt

Die Touler Vita Leos IX., hg. v. Hans-Georg Krause unter Mitwirkung von Detlev Jasper / Veronika Lukas. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2007. (VI) 314 S. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, LXX), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–7752–5391–8

Die jetzt nach langer Vorbereitungszeit unter Berücksichtigung aller bekannten Handschriften neu edierte Vita des lothringischen Reformpapstes Leo IX. (1049–1054) hat in den vergangenen Jahren vermehrte Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Abgesehen von der umfangreichen Voruntersuchung Krauses *Über den Vf. der Vita Leonis IX papae* (DA 32, 1976, 49–85) sind zwei Übersetzungen der Vita zu nennen, beide erstmals in der jeweiligen Sprache: 1997 erschien die französische von Monique Goullet zusammen mit dem von Michel Parisse herausgegebenen lateinischen Text[1]; 2004 die hervorragend kommentierte englische von I. S. Robinson[2]. Zwei Werke seien hier noch angeführt, die der Vf. nicht mehr in seine Ausgabe einarbeiten konnte, die aber an mehreren Stellen auf die Vita Leonis IX zu sprechen kommen: *„Léon IX et son temps". Actes du colloque international organisé par l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg-Eguisheim, 20–22 juin 2002*, édités par Georges Bischoff et Benoît-Michel Tock (2006), sowie die kirchengeschichtliche Diss. (Pont. Università Gregoriana) meines Schülers Michele Giuseppe D'Agostino, *„Il Primato della Sede di Roma in Leone IX (1049–1054)". Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano* (2008).

Leo IX. wurde schon sofort nach seinem Tode als Heiliger verehrt. Das erklärt die große Zahl zeitgenössischer hagiographischer Texte, die zumindest Teile seines Lebens behandeln. Conradin von Planta, „Le dossier hagiographique de Léon IX", in: Léon IX et son temps, 217–232 zählt sieben mittelalterliche Viten des Heiligen auf. Von ihnen sind die drei wichtigsten: Die beneventanische, sog. Borgia-Vita (BHL 4827a); die in einer Hs. der Bibl. Vallicelliana (Rom) überlieferte sog. Poncelet-Vita (BHL 4818g), und schließlich die Touler Vita, um die es hier geht (4818), die einzige nördlich der Alpen entstandene. Sie ist auch die umfangreichste und auf weite Strecken für den Historiker ergiebigste des ganzen Dossiers.

K. hat nicht weniger als 23 Textzeugen der Vita ausfindig machen können. Die frühesten sind aus dem 11., die späteste aus dem 18. Jh. Der Walther Holzmann-Schüler H. Tritz zählte in seiner beachtlichen, 1952 veröffentlichten Bonner Diss. 21 Hss auf, von denen die Hs Münster, UB 214/2, die er noch

[1] La Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul). Texte présenté et édité sous la direction de Michel Parisse, avec une traduction de Monique Goullet (CHFMA 38) (1997). Vgl. auch M. Goullet in: Léon IX et son temps, 202–203.

[2] The Papal Reform of the Eleventh Century. Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII. Translated and annotated by I. S. Robinson (2004).

benutzen konnte, dort 1945 verbrannt ist[3]. Sigmaringen, Fürstl. Hohenzoll. Hofbibl. 9 befindet sich seit 1948 in der Bibliothèque Bodmeriana in Cologny-Genève als Cod. 127. Neu hinzugekommen sind zwei Hss: Die vom Editor als textlich besonders wertvoll eingestufte Papierhs. Saint-Dié, Maison Pierre Fourier, s. n., eine Abschrift des Franziskaners Claude Vuillemin aus den Jahren 1788–1791. Leider ist dieser Bd derzeit verschollen. J. Dahlhaus konnte ihn noch für seine Diss. 1986 benutzen und von ihm einen Mikrofilm anfertigen. Neu ist auch in der Liste Stuttgart, WLB, Bibl. 2° 57 (um 1120–1125), aus Zwiefalten. Die Ausgabe von M. Parisse beruht nur auf zwei Hss, die allerdings auch die ältesten und wichtigsten sind: Bern, Burgerbibl. Cod. 24 (in beiden Editionen, wie schon vorher von Tritz, als B1 geführt) und ebd. Cod. 292 (= B2).

K. konnte bei seiner constitutio textus an die Arbeit von Tritz anknüpfen und sie im Wesentlichen bestätigen bzw. erweitern. Demnach repräsentieren die beiden Berner Hss zwei Stränge, die sich durch die ganze Überlieferungsgeschichte der Vita durchziehen: einen Touler und einen Metzer Zweig. Durch Textveränderungen usw. entstanden später drei Fassungen: eine Reimser, eine Sekundäre Fassung und jene des Großen Österreichischen Legendars, das in der Hss.liste gut vertreten ist. Die Editio princeps von J. Sirmond (1615) ist mehrfach nachgedruckt worden, u.a. von J.-P. Migne, PL 143, 465–504 und von J. M. Watterich, Pontificum Romanorum Vitae 1 (1862, ND 1966) 127–170, beide Male über J. Mabillon, Acta SS OSB, s. 6/2. Der Sirmond-Text entspricht der Reimser Fassung, die zum Touler Zweig gehört. Die Benutzer der Neuausgabe von K. seien darauf hingewiesen, dass die Gliederung in Kap. derjenigen des Archetyps entspricht. Die unterschiedliche Kapitelzählung der Reimser Fassung, nach der seit Jahrhunderten die Vita zitiert wird, ist in Klammern beigefügt. Das wird vermutlich noch zu kleineren Verwirrungen führen. Da K. auch die späteren Zusätze einzelner Hss in seiner Edition berücksichtigt – gedruckt in derselben Type –, ist der Vitentext jetzt deutlich länger als bisher bekannt. Auch hier ist die Gefahr von Missverständnissen bei der Benutzung nicht auszuschließen.

Der edierte Wortlaut ist, soweit ich das feststellen konnte, von einer bisher nicht erreichten Qualität. Ein hübsches Beispiel ist dafür I, 6 (114^{18}): pre coevis] preco eius $B_2\,\rho\,B\ddot{o}$; precio eius $\ddot{O}_H\,\ddot{O}_A$; preciosum $\ddot{O}_Z\,\ddot{O}_W\,\ddot{O}_M$. Man sieht, wie sich der Text verschlechtert! Die bisherigen Editionen haben alle „praeco eius"!

II, 9 (4) (190^{24}) ist der Ortsname „Dalamarcie" unheilbar verderbt und sollte deswegen, wie in der Philologie üblich, mit Kreuzen gekennzeichnet werden. Gemeint sein kann sowohl Dalmatien als auch Dänemark.

Die Übersetzung ist im Allgemeinen genau und elegant. Ein kanonistisch geschulter Leser wird jedoch stutzen, wenn „consecrare" mit „einsegnen" (184^{12}) und S. 186^{8} „ad apostolicam euntem consecrationem" mit „Einsegnung als Apostelnachfolger" übersetzt wird.

Zwei vom Vf. angeschnittene Fragen verdienen eine besondere Beachtung: Die Verfasserfrage und die „Standortbestimmung des Autors" (16). Der erste der beiden behandelten Gegenstände kann rasch erledigt werden, weil der Vf. das Entscheidende dazu schon 1976 gesagt hat. Die Vita wird bis heute in der wissenschaftlichen Literatur einem „Wibert" bzw. „Pseudo-Wibert" zugeschrieben. Der als Basistext gewählte Berner Cod. 24 schreibt: „a humberto archiepiscopo Romae composita". (Leider wird im App. der Ed. darauf nicht hingewiesen). Nun kommt Humbert von Silva Candida als Autor mit Sicherheit nicht in Frage. Auch die Vermutung von St. Haarländer, Vitae episcoporum (2000) 519, der Autor sei Abt Widrich von St-Evre, wird vom Vf. S. 6 m. E. mit Recht zurückgewiesen. Schon Tritz S. 235 vermutete, dass „umberto" zu „uuiberto" verlesen wurde. Der Vf. schließt sich S. 5 dieser Konjektur an, die auch ich für wahrscheinlich halte. Die Vita bleibt also anonym. Ihr Autor war sicher kein Römer, sondern kam aus Oberlothringen. Es sollte sich jetzt einbürgern, sie als „Touler Vita" zu bezeichnen.

Von weitreichender Bedeutung ist das zweite Thema, bei dem es auch, wie der Vf. S. 10 betont, um die „Darstellungsabsicht" der Vita geht.

Die Vita ist nicht aus einem Guss, sondern im Abstand mehrerer Jahre geschrieben worden. Als Zeitgrenzen kommen in Frage: Etwa 1049/50 und 1060 (letzter Termin: 1066). Der Unterschied zwischen der ausführlichen Darstellung des Lebens Brunos von seiner Jugend und seiner Bischofszeit in Toul und dem hagiographisch verherrlichenden, aber auf Zweitinformationen beruhenden italienischen Teil des Papstlebens ist überdeutlich. Das bedeutet aber nicht, dass wir es mit zwei Autoren zu tun hätten, wie mitunter vermutet wurde. Die Grenze liegt auch nicht an der Schnittstelle von Buch I und Buch II, sondern früher. Es ist jedoch K. zuzustimmen, dass der größere Teil von Buch I bei der Fortsetzung der Arbeit so stark überarbeitet wurde, dass ein klarer Einschnitt nicht mehr feststellbar ist.

Ein Schlüsseltext zur „Standortbestimmung des Autors" dürfte der in der Forschung immer wieder diskutierte Wahlvorbehalt Brunos bei seiner Designation zum Papst durch Heinrich III. auf dem Reichstag zu Worms Nov./Dez. 1048 sein. Bruno soll nach Vita II, 4 (2) (180/181) seine Zustimmung an die Bedingung geknüpft haben, dass „er die einmütige und ohne Zwiespalt erteilte Zustimmung (*consensum*) des ganzen Klerus und des Volkes von Rom (*totius cleri ac populi Romani*) erhalte". Nach dem Vf. (16) ist die Authentizität dieser conditio „nicht zu halten". Sie entspreche späterer, gregorianischer Denkweise etwa von Bruno von Segni und Bonizo von Sutri in ihren Parallelberichten. Demgegenüber halte ich an der Historizität dieses Vorbehaltes fest. Matthias Schrör hat in seiner umsichtigen Untersuchung *„Iussit eum Papa Rome residere" – Halinard von Lyon und die Papstwahl von 1048/49"* (RQ 100 [2005] 30–50) wahrscheinlich gemacht, dass Bruno von Toul ein Kompromisskandidat auf dem Stuhl des hl. Petrus war. Der eigentlich Erwünschte der Römer war wohl Erzbischof Halinard von Lyon, der aber ablehnte. In diese Konstellation passt der Wahlvorbehalt Brunos bestens! Leider hat der Vf. diesen Aufsatz nicht berücksichtigt. Die Touler Vita ist zwar ein Dokument der vorgregorianischen Zeit, aber sie zeigt auch schon an, wohin der Weg führte. Darin liegt ihr überbiographischer Wert für die Kenntnis des 11. Jh.s.

Rom Pius Engelbert

[3] H. Tritz, Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. Eine Untersuchung ihrer Überlieferung und Entstehungsgeschichte, in: Studi Gregoriani 4 (1952), 191–364.

Goertz, Hans-Jürgen: **Radikalität der Reformation**. Aufsätze und Abhandlungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 378 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 93), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–525–55200–1

Hans-Jürgen Goertz hat sich gelegentlich zu Tillichs Selbstbeschreibung „Auf der Grenze" bekannt. Schon diese Selbstverortung mit Hilfe eines Systematikers und Religionsphilosophen ist charakteristisch für den dezidierten Sozialhistoriker aus Hamburg: Er hat als Systematischer Theologe begonnen und die Besonderheiten des deutschen Staatskirchenrechts haben ihn, der selbst aus der mennonitischen Tradition kommt, auf dem Weg zu einer wissenschaftlichen Laufbahn von der Theologischen in die Philosophische Fakultät wandern lassen. Anreger für beide Seiten der Grenze, Historiker wie Theologen, ist er geblieben, und auch der Titel der vorliegenden Aufsatzsammlung kann nicht verbergen, dass er die darin angesprochene „Radikalität der Reformation" nicht in deren Zentrum, nicht bei Zwingli und schon gar nicht bei Luther sucht, sondern dort, wo man, verlegen um genaue Begriffe, statt wie einst Luther von „Schwärmern" nun vom „linken Flügel" oder eben den „radikalen Reformatoren" spricht.

Die in dem Bd versammelten 15 Aufsätze entstammen nicht dem gesamten reichen Forscherleben von G., auf dessen fulminanten Anfang mit der Diss. über äußere und innere Ordnung bei Thomas Müntzer im Jahre 1967 G. im Vorwort verweist. Vielmehr umfassen sie nicht ganz zwanzig Jahre, und wenn man hier genauer wird, wird deutlich, wie spannend gerade dieser Zeitraum ist: Die frühesten hier aufgenommenen Aufsätze stammen aus dem Jahr 1989, also aus jenem Jahr, das im Großen den Zusammenbruch der DDR markiert und im engeren Bereich der reformationshistorischen Forschung das weitgehende Ende des Konzeptes einer „frühbürgerlichen Revolution" und eines staatlich geförderten Müntzerbildes als Sozialrevolutionär.

Aus den Aufsätzen von G., der sich in den Jahren zuvor als Forscher profiliert hatte, der für Müntzer und die Täufer die theologischen Momente ernst nimmt und sie gleichwohl unter vorwiegend sozialhistorischen Gesichtspunkten analysiert, gewinnt man den Eindruck, dass die massive Änderung der forschungspolitischen Großwetterlage eher Stimulus als Irritation war. „Die Forschung steht jetzt nicht mehr vor der Aufgabe, Müntzer in die eine oder andere Tradition zu stellen" (99), so resümiert er einmal fast entspannt die offener gewordene Fragesituation.

Dass er die klassischen Themen beibehalten hat, sieht man den jüngsten Beiträgen an: Noch unveröffentlicht war bislang sein Beitrag über „Apokalyptik in Thüringen" (97–118). Dieser führt ebenso tief in theologische Debatten über das Verhältnis von Apokalyptik und Mystik bei Müntzer hinein wie der Beitrag über das Schriftverständnis im linken Flügel der Reformation (188–215), ein Beitrag, dem man seine Herkunft aus einem Handbuch deutlich anmerkt.

Auch die sozialhistorischen Fragestellungen, mit denen G. wiederholt für Furore gesorgt hat, begegnen in diesem Bd wieder: Die Frage nach dem Verhältnis von Klerikern und Laien, die G. immer wieder mit der Chiffre des „Antiklerikalismus" verbunden hat, wird auch hier behandelt. In seinem Aufsatz über „Karlstadt, Müntzer und die Reformation des ‚gemeinen Mannes'" (54–96) erinnert G. daran, dass er bei seinem vielfach in verzerrter Form kritisierten Konzept des Antiklerikalismus nicht daran dachte, ein Hauptmotiv der Reformation darzustellen, wohl aber deren „Sitz im Leben", ein Milieu, in dem sich die Reformation entfaltete und das sie zugleich radikalisierte (56f). Freilich würde man sich gelegentlich wünschen, dass die Impulse, die innerhalb des Wittenberger und Zürcher Lagers zur Ablösung von einer Klerusverfassung der Kirche führten, stärker gewürdigt würden; so gleitet G. etwa in seiner Studie über „Merkmale radikaler Religiosität" unter dem Titel „Das zögernde Reich" (119–163) sehr rasch vom Konzept des allgemeinen Priestertums in Luthers Adelsschrift zur Anwendung antiklerikal inspirierter Kritik gegen Luther durch Müntzer und Karlstadt über (134–138) – und bestätigt so, dass der Begriff der „radikalen Reformation" für den linken Flügel droht, die Radikalität des

reformatorischen Hauptstroms unterzubestimmen. Es ist irritierend, dass diese Tendenz sich hier einerseits durchaus in einem jüngeren Aufsatz wiederfindet, ebenso aber auch in einem anderen erst wenige Jahre alten Beitrag eine sehr viel ausgewogenere Darstellung über den Weg „Von der Kleriker- zur Laienkultur" (238–266) zu lesen ist, die insbesondere auch die Bildungskultur im Kontext der Wittenberger Reformation würdigt.

Schon diese Rede von „Kleriker-" und „Laienkultur" zeigt an, wie G. seine klassischen Themen in die neuen Fragestellungen, den cultural turn der Geschichtswissenschaften einzeichnet. Ausdrücklich findet sich bei ihm ein „Plädoyer für ein kulturgeschichtliches Konzept" zum Verständnis der Täufer, in das sich dann auch die Einzelstudien zur Täuferforschung einzeichnen lassen, die am Ende des Bdes zu Fragen des Bilderstums, täuferischer Aufstände in der Schweiz, der Gütergemeinschaft in Mähren und der Gender-Typiken unter den Täufern versammelt sind. In diesen kulturhistorischen Horizont gehört auch die im Rahmen des Bdes schon vergleichsweise alte Studie über Träume und Visionen aus dem Jahre 1989, in der das ganze Panorama reformatorischen Umgangs mit diesen Phänomenen aufgeschlüsselt wird.

Dass G. von neuen Fragestellungen nicht unberührt bleibt, scheint Ausdruck einer großen Neugier zu sein. In den Überschriften der Beiträge begegnen gerne Begriffe wie „neu" (343) oder „revisionistisch" (292) zur Bezeichnung des eigenen Vorgehens, ja gelegentlich versucht er auch, Foucault für die Reformationsforschung fruchtbar zu machen (246; 269ff), wobei freilich der Eindruck entsteht, dass Foucaults schmales Bändchen „Was ist Kritik" G. erheblich stärker beeinflusst hat als seine zum Teil ebenfalls zitierten umfassenden Monographien mit diversen Diskursanalysen.

Das zeigt auch den immer wieder stark theoretischen Zugriff von G., der sich auch in typologisierenden Studien niedergeschlagen hat – neben den genannten Ausführungen zu Merkmalen radikaler Religiosität ist hier auch der Beitrag „Eine ‚bewegte Epoche'" zu nennen, der sich der „Heterogenität reformatorischer Bewegungen" widmet (23–53): Ein Jahr, bevor die „Reformationstheorien" von Hamm, Moeller und Wendebourg erschienen (Göttingen 1995), hat G. hier bereits zu dem in diesem Disput umstrittenen Moellerschen Konzept einer „lutherischen Engführung" kritisch Stellung genommen und für eine breitere Einordnung in ein sozialhistorisches Verständnis gesellschaftlicher Bewegungen plädiert.

Auch hierüber mag und kann man streiten (und es ist etwas bedauerlich, dass die Diskussion um den vorzüglichen Reformationstheorien-Bd den Ansatz von G. doch stark in den Hintergrund hat treten lassen). Aber gerade darin besteht das Anregende und Weiterführende dieser Studien: dass hier gar nicht erst der Versuch gemacht wird, Abschließendes zu schreiben, sondern vielmehr die Offenheit des Denkens geübt wird. Für diese Anregungen und ihre Sammlung in einem Bd darf die reformationshistorische Forschung dankbar sein. Dank und Freude wären sogar noch größer, wenn ein Register die Beiträge erschließen würde.

Jena Volker Leppin

Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700, hg. v. Anna Ohlidal / Stefan Samerski. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 337 S. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 28), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–515–08932–6

Der vorliegende Sammelband präsentiert die Ergebnisse eines Workshops über jesuitische Frömmigkeitskulturen in Ostmitteleuropa, der 2003 im Rahmen eines Projekts zur Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa stattfand. Herausgeberin und Herausgeber vom Geisteswissenschaftlichen Zentrum Ostmitteleuropa (GWZO) in Leipzig betonen in der Einleitung den Anschluss an die Konfessionalisierungsforschung, die hier exemplarisch anhand der von Jesuiten getragenen Frömmigkeitskulturen in Ostmitteleuropa durchgeführt wird. Eine konzeptionelle Grundentscheidung besteht darin, auf ordensimmanente Ansätze und die Vorstellung des stringenten Ordensprogramms zu verzichten und eher von einem wechselseitigen Rezeptionsprozess auszugehen, der andere Einflüsse und das regionale Umfeld einbezieht. Jesuiten sollen also weniger als agierende Subjekte der Konfessionalisierung betrachtet werden, sondern mehr in der Binnendifferenzierung und der Interaktion mit dem politischen, kulturellen und religiösen Umfeld. Durch diese Perspektive soll einerseits eine „Entmythologisierung" des Ordens und andererseits eine „Bodenhaftung" des Konfessionalisierungsprogramms ermöglicht werden. „Wird das komplexe Gebilde ‚Gesellschaft Jesu' einer Binnendifferenzierung unterzogen und an den lokalen Kräftefeldern mit ihrer je eigenen Lebenswelt und Glaubenspraxis gespiegelt, werden multifunktionale Phänomene und ein Zwang zum Arrangement mit dem situativen Kontext wenigstens in der Anfangszeit des Ordens deutlich." (9)

Die interdisziplinär angelegten mikrohistorischen Studien sind locker in drei Abschnitte gegliedert, die jeweils die „vertikale" und die „horizontale" innerkonfessionelle Interaktion sowie die „interkonfessionelle" Interaktion behandeln. Die Beiträge zur vertikalen Interaktion erörtern Vernetzungspunkte zwischen verschiedenen hierarchischen Ebenen. Einen guten Überblick über „Jesuitenliteratur und Frömmigkeitspraxis in Ungarn" verschafft der erste Beitrag von Gábor Tüskés, der geistliche Literatur und konkrete Frömmigkeitspraxis in der kontextuellen Rezeption beschreibt, in diesem Prozess u. a. auf die herausragende Gestalt des Péter Pázmány verweist und Formen einer „überkonfessionellen Frömmigkeit" entdeckt (35). Maria Craiun behandelt mit Blick auf Liturgie, Sakramente, Heiligenkult und Theater einleuchtend die Transformationsprozesse im frühmodernen Transsylvanien (Siebenbürgen). Einen magistralen Beitrag zur „jesuitischen Bildpolitik zwischen Überwältigung und Überprüfbarkeit" liefert Jens Baumgarten am Beispiel der Jesuitenkirchen in Glatz und Breslau, indem er ausgehend von Bellarmins *teologia del visible* und den Traktaten von G. Paleotti und D. Ottonelli den Transfer dieses ästhetischen Modells in Schlesien darstellt. Dessen Umsetzung interpretiert er mit den Kategorien des für den Barock wesentlichen „Transitorischen" und des „Performativen", wodurch die visuelle Wahrnehmung der Gläubigen habe kontrolliert und die Produktion innerer Bilder diszipliniert werden sollen. „Ohne das rechte Bild kein rechter Glaube" (92). Stefan Samerski stellt in einem eingehenden Aufsatz die Revitalisierung einer religiösen Bruderschaft am Beispiel der Annenbruderschaft in Olmütz dar, wobei er ein „Ringen zwischen Olmützer lokaltypischen und zentralorganisierten jesuitischen Devotionsformen" feststellt. Der „Statuenschmuck der Prager Karlsbrücke in der Bildpropaganda der Gesellschaft Jesu" ist der Titel des Beitrags von Michal Šronk, der die Einfügung jesuitischer Skulpturengruppen (Ignatius von Loyola, Francisco Xavier und Francisco Borja) erzählt, aber auch die urbanistische Relevanz erläutert. Im Abschnitt über die „horizontale" Interaktion, der Beiträge über Kooperation und Konfrontation auf strukturell gleicher Ebene bündelt, untersucht Helga Penz unter der Frage „Jesuitisieren der alten Orden?" die Kooperation der Jesuiten mit den österreichischen Stiften, die eine eigenartige Klosterlandschaft ausbildeten. Dabei werden „strategische Partnerschaften" deutlich, die Integration in alte Netzwerke und die Reaktivierung alter Traditionen, aber auch das spannungsvolle Zueinander von Tradition und Innovation. István Fazekas befasst sich mit der Jesuitenfrömmigkeit und Priesterausbildung am „Pazmaneum", dem Ungarischen Seminar in Wien, wobei der Vf. quellengestützt auf Hausordnung, Leben und Frömmigkeitsformen eingeht, ohne die disziplinären Konflikte zu verschweigen. Nur in diesem Beitrag kommen die ignatianischen Exerzitien mehr als beiläufig zur Sprache (170f). Ein weiterer Beitrag (Petr Mat'a) vergleicht unter dem Titel „Zwischen Heiligkeit und Betrügerei" die Arme-Seelen-Frömmigkeit zweier „charismatischer" Gestalten der Zeit, des Karmeliten Cyrillus a Matre Dei, der eng mit dem Kult des Prager Jesuskinds verbunden ist, und des Exjesuiten Hieronymus Gladich in Preßburg, dessen Verhalten doch eher als marginal anzusehen ist. Anna Ohlidal befasst sich in ihrer Lokalstudie mit der Rolle der Jesuiten bei der Wiedereinführung von Wallfahrten nach Sankt Johann und Altbunzlau, die nicht zuletzt dem Kult böhmischer Heiliger (Ivan, Wenzel) dienten. Schließlich untersucht Martinio den „Anteil der Jesuiten an der Errichtung der Kalvarienberge in der Österreichischen Provinz" des Ordens, die im 17. Jh. außer Teilen des heutigen Österreich auch Slowenien, Kroatien und Serbien, Ungarn, die Slowakei und Rumänien umfasste (Karte S. 255). Im dritten Abschnitt des Sammelbandes, welcher Beiträge zur interkonfessionellen Interaktion zwischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen umfasst, analysiert Lilya Berezhnaya mit eschatologischem Fokus das homiletische Werk der zwei polnischen Jesuiten Piotr Skarga und Tomasz Modzianowski im multikonfessionellen Kontext des polnisch-litauischen Großreichs, während Pál Ács die „Revision protestantischer Geschichtsvorstellungen" im Predigtwerk des berühmten ungarischen Jesuiten (und späteren Erzbischofs und Kardinals) Péter Pázmány untersucht und damit ein kleines wissenschaftliches Kabinettstück liefert. Im letzten Beitrag des Bdes untersucht Marcin Wisocki die „Rezeption jesuitischer Ideen in der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenkunst Pommerns" am Beispiel des Stettiner protestantischen Pastors Daniel Cramer, der einerseits von der „jesuitischen Seuch" sprach, doch andererseits emblematische Grundfiguren rezipierte, wie denn auch die Emblematik des flandrischen Jesuiten Hermann Hugo pommerisch aufgegriffen wurde.

Insgesamt bieten die mikrohistorischen Studien einen interdisziplinären Überblick über die jesuitische Frömmigkeitskultur, die in Ostmitteleuropa spezifische Synthesen mit den vorgefundenen kulturellen und religiösen Mustern einging. Der Zeitraum umfasst 130 Jahre der frühen Neuzeit (1570–1700), schließt also das 18. Jh. aus. Die Regionalstudien beziehen sich vornehmlich auf Ungarn und Siebenbürgen, Polen und Schlesien, Böhmen und Pommern sowie auf die mehrere Nationen umfassende *Provincia Austria Societatis Iesu*. Der Bd siedelt sich, was die historiographische Ausrichtung angeht, im Rahmen des Paradigmas der Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung an und bietet durch die meist stark quellenbezogenen Lokalstudien ein buntes Bild der multikonfessionellen Zeit und des multikulturellen Raums, das freilich nicht in allen Aspekten die Tendenz zur konfessionellen Abgrenzung bestätigt. Die Beiträge sind durchweg solide gearbeitet und dokumentiert und zeigen eine erfreulich breite Forschung zur Frömmigkeitsgeschichte. Von besonderer Bedeutung ist der materialreiche und sorgfältig edierte Bd dadurch, dass zahlreiche Beiträge Quellen und Literatur in mittelosteuropäischen Sprachen wie Polnisch, Ungarisch, Tschechisch erschließen, die sonst mangels Sprachenkenntnis verschlossen bleiben. Dass die jesuitische Programmatik, die John O'Malley meisterhaft nach den

Kategorien einer pastoralen Triade und der Schulbildung systematisiert hat, in jeweiligen Kontexten neue, oft überraschende Synthesen herausbildet, ist trivial. Nichttrivial sind dagegen die Ergebnisse, die der Bd in seinen Mikrostudien lokal oder regional exemplarisch herausarbeitet. Dabei dürfte den ignatianischen Exerzitien, deren Rolle nur in der institutionellen Form der Priesterausbildung am Pazmaneum thematisiert wird, eine größere Bedeutung zukommen, als die Studien erkennen lassen; dies dürfte damit zusammenhängen, dass diese typische Frömmigkeitspraxis in ihrer spirituellen und ethischen Nachhaltigkeit erheblich schwerer zu erschließen ist als schriftliche Dokumente oder architektonische Artefakte. Gewiss wird man die jesuitische Programmatik nicht auf die Konfessionalisierungsproblematik reduzieren können, da diese nicht ihr Ziel war und sie überdies auch in außereuropäischen Kulturkontakten zum Tragen kam; dort löste sie ganz anders geartete kontextuelle Rezeptionsprozesse und Synthesen aus, die in der jüngsten Zeit verstärkt interdisziplinär erforscht werden (cf. 8f, Anmerkungen). Daraus ergibt sich das Forschungsdesiderat eines interkulturellen Vergleichs kontextueller Frömmigkeitskulturen der frühen Neuzeit. Der vorliegende illustrierte Bd bietet dafür immerhin ein gewichtiges Teilstück, dessen Bearbeitung aus politischen Gründen lange Zeit brach lag.

Frankfurt a. M. Michael Sievernich

Theologiegeschichte

Burger, Christoph: **Marias Lied in Luthers Deutung.** Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55). Aus den Jahren 1520/21. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (X) 209 S. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 34), geb. € 79,90 ISBN: 3–16–149066–5

Ein Kommentar zu einem Kommentar mag ungewöhnlich sein. Aber eine durchgehende Auslegung eines Textes ermöglicht wohl doch eine umfassende Präsentierung des kommentierten Textes. Eine mehr systematische, nur an einzelnen Themen oder gar nur Begriffen orientierte Untersuchung wird auf manche interessante und wichtige Aspekte kaum eingehen können. Allerdings wird sich die Mühe, einen Text Satz für Satz auszulegen und zu kommentieren, wohl nur lohnen, wenn die Vorlage selber von einiger Bedeutung ist. Christoph Burger hält Luthers Übersetzung und Auslegung des Magnifikat auch für theologisch gehaltvoll und wichtig. Deshalb bedauert er es auch, dass dieses Werk des Reformators bisher in der Forschung nicht die Beachtung gefunden hat, die es eigentlich verdient hätte. Das mag damit zusammenhängen, dass Luthers Kommentar eher seinen „erbaulichen" Schriften zugerechnet wurde (und wird) als seinen eigentlich theologischen. Der Vf. übersieht natürlich nicht das pastorale Anliegen des Autors. Ein Zeichen dafür ist schon die Tatsache, dass Luther „Marias Lied" auf Deutsch ausgelegt hat. Er dachte also auch an Laien als mögliche Leser. Durch die schon 1525 erschienene lateinische Ausgabe sollten auch Gebildete in den Kreis möglicher Interessenten einbezogen werden. Darum erscheint dem Vf. die Charakterisierung als „Erbauungsschrift" nicht angemessen; er sieht in dem von ihm behandelten Text eher ein Beispiel für „Frömmigkeitstheologie". B. will die Magnifikatauslegung „in den Zusammenhang der Aktivitäten des Theologieprofessors Luther für Laien" (1) stellen. Mit dem Bemühen, die „Ergebnisse der eigenen theologischen Arbeit für die Frömmigkeit breiterer Schichten fruchtbar" zu machen (V), steht Luther aber in einer Reihe mit anderen spätmittelalterlichen und reformatorischen Theologen.

Der Kommentar zu „Marias Lied" hat wohl doch eine stärkere Beachtung gefunden, als es die einleitende Bemerkung des Vf.s nahelegt. Im Literaturverzeichnis zu seiner eigenen Arbeit werden sechs neuere Übersetzungen und Ausgaben aufgelistet, die wohl für einen breiteren Kreis von Lesern gedacht sind. Außerdem findet sich die Magnifikatauslegung in einigen Sammlungen lutherischer Schriften. In der wissenschaftlichen Theologie ist sie ebenfalls nicht übersehen worden. H. Gorski (Die Niedrigkeit seiner Magd, Ffm. 1987, 60) behauptet sogar, dass sie „in der bisherigen Deutung von Luthers Mariologie eine große Rolle gespielt" hat. Auch er nimmt, wie seine Ausführungen (60–70) zeigen, Luthers Text theologisch ernst. Das gilt ebenso für H. Düfel (Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968, 113–134); er will das „Bild Marias in Luthers Auslegung des Magnifikat" aufzeigen. Als eine „Fundgrube" für die Mariologie des Reformators und für seine Meinung zur Marienverehrung hat sein Kommentar also schon seit Langem gegolten. Beide hier genannten Autoren wollen, wie sie ausdrücklich bemerken, mit ihren Untersuchungen auch einen Beitrag zum ökumenischen, v. a. zum lutherisch/römisch-katholischen Gespräch leisten. Luther hat in seiner Schrift Maria zweimal um ihre Fürsprache gebeten. Das erschien häufig als ein möglicher Ansatzpunkt für eine Verständigung zwischen den Konfessionen. Wie diese Bitte an Maria aber zu verstehen ist und was sich daraus ableiten lässt, ist wohl bis heute umstritten. Zu allem Genannten findet man in B.s Werk sicher auch eine Menge von Informationen und Hinweisen. Dennoch sind die Mariologie und die Marienverehrung Luthers sowie das ökumenische Gespräch über Maria keine Schwerpunkte in seinen Ausführungen.

Luther hat seine Übersetzung und Auslegung von „Marias Lied" (Lk 1,46b–55) in den Jahren 1520/21 verfasst, in einer Zeit also, die für ihn selber und für die Zukunft der von ihm angestoßenen Bewegung wichtig, ja entscheidend war. Zur gleichen Zeit erschienen von ihm noch andere bedeutende Schriften. Seine Theologie ließ sich sicher schon in ihrer Eigenart erkennen. Die Intention B.s ist m. E. darauf ausgerichtet aufzuzeigen, wie Luther einen wichtigen, ihm sehr vertrauten biblischen Text (das Magnifikat ist ein fester Bestandteil jeder Vesper) versteht und auslegt. Da es sich um ein Gebet handelt, das nach Lukas Maria gesprochen hat, die von Gott erwählt wurde, Mutter der Sohnes Gottes zu werden, ist nicht nur darauf zu achten, was gesagt wird, sondern man muss auch auf die Beterin schauen; denn an ihr lässt sich u. U. erkennen, wie und mit welcher Einstellung auch wir beten sollen.

Der eigentlichen Kommentierung von Luthers Schrift stellt B. eine längere Einleitung voran. Sie soll wohl zur Klärung von Fragen dienen, die sich bei der Lektüre ergeben können. Auf Bemerkungen über die Exegese Luthers folgt ein Abschnitt, der überschrieben ist: „Nur mit den Augen des Glaubens ist zu erkennen, wie Gott im Verborgenen tätig ist." Das kann m. E. als ein gewisser Vorgriff auf ein Thema verstanden werden, das in Luthers Kommentar selber vorkommt und zu dem der Vf. an entsprechender Stelle weitere Ausführungen macht. Ähnlich sind auch die Erklärungen zu den „Einfältigen" zu interpretieren. Die Einordnung der Schrift in ihren historischen Kontext ist aufschlussreich und informativ. Das gilt auch für den Vergleich von Luthers Kommentar zum Magnifikat mit Zwinglis und Müntzers Auslegung des ersten Kapitels des Lukasevangeliums. Die Einleitung insgesamt ist interessant; manches ist meiner Meinung nach aber zum Verständnis nicht unbedingt erforderlich.

Der „Widmungsbrief" an den Herzog Johann Friedrich von Sachsen ist für Luthers Verständnis des Magnifikat aufschlussreich. Er versteht den Lobpreis Marias nicht als einen politisch-sozialen Text, sondern, wie er es auch für Maria annimmt, als ein Gebet, in dem v. a. das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott thematisiert wird. Denn die „Niedrigen" und die hohen Herren sowie die Mächtigen, von denen im Magnifikat die Rede ist, sind nicht unbedingt nur die materiell Armen bzw. die in der Gesellschaft Angesehenen, die Reichen und Regierenden. Letztere sind zwar besonders der Versuchung ausgesetzt, sich selbst zu überheben und hoffärtig zu werden. Aber das muss nicht so sein. Der „Widmungsbrief" und das „Schlusswort", das ebenfalls an den jungen Herzog von Sachsen gerichtet ist, legen es nahe, die Magnifikatauslegung auch als eine Art Fürstenspiegel zu betrachten. Ganz ohne Relevanz für den gesellschaftlich-politischen Bereich ist Marias Lobpreis aber doch nicht. Allerdings könnte man sich für eine simple und unreflektierte Übertragung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse kaum auf Luther berufen.

Es würde zu weit führen, B.s Kommentierung in allen Einzelheiten vorzustellen. In ihr wird durchweg auf, wie mir scheint, überzeugende Weise deutlich, dass auch diese Schrift Luthers ganz den Besonderheiten seiner Theologie entspricht. So wird die Bedeutung des Glaubens betont. Dass der Mensch Gott gegenüber nichts ist und von sich aus nichts zu seinem Heil beitragen kann, das findet er auch im Lobpreis Marias wieder. Sie ist sich ihrer Niedrigkeit bewusst. Wenn sich Gott ihr zugewandt und an ihr Großes getan hat, dann ist das ein Grund, Gott zu danken und ihn zu preisen. Wie Gott wirkt bzw. das Eigentümliche seines Handelns erläutert Luther ausführlich im Anschluss an entsprechende Aussagen im Magnifikat. So handelt Gott z. B. schon dadurch, dass er den Menschen „ansieht". Maria hält viel von Gott (vgl. 47), weil er ihre Niedrigkeit, ja ihre „Nichtigkeit" angesehen hat. Man könnte noch vieles aufzählen, was Gott groß und mächtig erscheinen lässt, dem dann jeweils Gegensätzliches gegenüberzustellen wäre, was vom Menschen gelten würde (vgl. z. B. 91).

Im Schlussteil stellt der Vf. in sechs Abschnitten dar, was für ihn das Charakteristische der lutherischen Interpretation des Magnifikat darstellt. Hervorgehoben wird „Gottes Art, anzusehen und zu handeln". Die Bestimmung der Hochmütigen als Menschen, die auf sich selbst vertrauen statt auf Gott und ihm dadurch Glauben und Lob verweigern. „Gottes Weise, zu erniedrigen und zu erhöhen", wird noch einmal zusammenfassend beschrieben. Sehr kurz ist der Abschnitt über die rechte Weise ‚Maria zu ehren' ausgefallen. Die Neubewertung des Wortes *„humilitas"* durch Luther verweist nochmals auf das Thema, um das es ihm wohl v. a. geht. Schließlich wird noch einmal kurz darauf aufmerksam gemacht, dass die Schrift Luthers auch als „Fürstenspiegel" gelesen werden kann. Dadurch soll der Kreis der Adressaten keineswegs eingeschränkt werden. Gemeint sind die (alle) „Einfältigen", denen Gottes gnädige Zuwendung gilt; die einzig angemessene Antwort aber sind: „Gottesliebe, Gotteslob, vertrauensvoller Glaube" (185).

Durch B.s Kommentar wird eine bekannte und wohl auch beliebte Schrift des Reformators umfassend ausgelegt. Dass auch aktuelle Themen nur kurz behandelt werden, kann mit den Möglichkeiten, aber auch mit den Einschränkungen zusammenhängen, die eine durchlau-

fende Kommentierung mit sich bringt. Lesenswert ist das hier vorgestellte Werk für jeden, der sich dafür interessiert, wie Luther versucht hat, den spirituellen Gehalt seiner Theologie einem größeren Kreis von Lesern nahe zu bringen.

Coesfeld Heinrich Petri

Ioannis Calvini: Scripta didactica et polemica. Vol. 2: Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, hg. v. Mirjam van Veen. – Genf: Droz 2007. 149 S. (Ioannis Calvini Opera Omnia, Series IV), Ln CHF 87,00 ISBN: 978–2–600–01105–1

Die kritische Calvin-Edition legt mit der Brieve instruction eine polemische Schrift Calvins gegen die Täufer vor. Sie stellt eine Zurückweisung der Schleitheimer Artikel von 1527 dar und setzt sich in erster Linie mit der täuferischen Praxis der Gläubigentaufe und der Exkommunikation sowie mit dem Verständnis der weltlichen Obrigkeit und dem Eidverbot auseinander. Hinzu kommt (gegen Melchior Hoffman) eine Auseinandersetzung mit der Theologie der Inkarnation und mit der schon von Bullinger und Zwingli den Anabaptisten zugeschriebenen Lehre vom Seelenschlaf (welche bereits Thema von Calvins Psychopannychia aus dem Jahr 1534 war).

Die Ausgabe vermerkt Varianten der zweiten Ausgabe von 1545 im kritischen Apparat. Hingewiesen wird auf relevante Texte in zeitgenössischen Quellen sowie auf parallele Stellen in anderen Schriften Calvins (v. a. Institutio, Psychopannychia).

Die Einführung von Mirjam van Veen informiert skizzenhaft über den Hintergrund des Kampfes der Schweizer Reformatoren gegen die Anabaptisten, um schärfer herauszuarbeiten, warum es Calvin war, der aufgefordert durch Guillaume Farel 1544 diese Streitschrift gegen die Täufer verfasste. Sie wird in Abhängigkeit von vorausgehenden Auseinandersetzungen der Reformatoren (Zwingli, Bucer) mit den Täufern gesehen. Unerwähnt bleiben die früheren Erfahrungen und persönlichen Kontakte Calvins mit Täufern, vor allem während seiner Straßburger Zeit. Vor allem aber werden die Differenziertheit der Auseinandersetzung Calvins mit den Täufern und die thematische Brisanz der Schrift zu wenig herausgearbeitet. Dazu ist in zwei neueren Beiträgen von Hans Scholl (Einleitung zur Ausgabe und Übersetzung der Brieve Instruction in Bd 3 der Calvin-Studienausgabe [1999] sowie in einem Aufsatz von 2003) Erhellenderes zu lesen. Die Bibliographie (26–31) wirkt etwas zufällig zusammengestellt.

Chur Eva-Maria Faber

Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman, hg. v. Roman A. Siebenrock / Wilhelm Tolksdorf. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 442 S. (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 19), brosch. € 68,50 ISBN: 3–631–51130–2

Die 19. Folge der Internationalen Cardinal-Newman-Studien, besorgt von Roman A. Siebenrock und Wilhelm Tolksdorf, liegt vor. Eine „Newman-Renaissance", die Heinrich Fries in einem Artikel von 1974 in der deutschsprachigen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg (Matthias Laros, Otto Karrer, Erich Przywara, Theodor Haecker) und nach 1945 (neben den Genannten Heinrich Fries, Werner Becker, Johannes Artz und – wenn Luxemburg in der Newman-Forschung zu Deutschland gerechnet werden kann – Nicolas Theis) diagnostizieren konnte, ist zwar in der gegenwärtigen Theologie nicht festzustellen. Der Blick auf die Liste der Vf. der Beiträge der 19. Folge zeigt aber auch, dass sich im Augenblick ein gewisser Generationenwechsel zu vollziehen scheint. Verdiente Newmanforscher wie v. a. Günter Biemer, der sieben – einen davon in englischer Sprache – der insgesamt 16 Beiträge des Sammelbandes verantwortet, aber auch Hermann Pius Siller (107–125) und Karl-Dieter Ulke (179–195) werfen spezifische Schlaglichter auf das Werk Newmans. Geradezu programmatisch ist der Artikel „John Henry Newmans Aktualität. Ein Versuch zur Entfaltung seiner Bedeutsamkeit in der heutigen Kirche" (21–59) von Biemer. Der Ehrenvorsitzende der Deutschen Newman-Gesellschaft weist nicht zu Unrecht auf die durchaus bestehende Gefahr hin, „dass manche, die Newman zitieren, nur in seiner Begrifflichkeit ihre eigenen Gedanken oder ihre Denkrichtung bestätigen lassen wollen" (23). Es hat sich (verglichen mit der Zeit Newmans) inzwischen ein sozial- und geistesgeschichtlicher Wandel ereignet, der zumindest die Frage provoziert, ob es wissenschaftlich redlich ist, bestimmte Vorschläge Newmans gleichsam unübersetzt heute nur zu repetieren. Der bekannte und oft zitierte Artikel Newmans „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine" war für Jan H. Walgrave 1985 Anlass zur Äußerung einer gewissen Skepsis angesichts vorliegender Umfrageergebnisse (vgl. 42). Die Bestandsaufnahme, die Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben" im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997, vorgelegt hat, und die Konsequenzen, die er und andere Autoren wie Matthias Kroeger oder Harry M. Kuitert aus diesem Befund ziehen, können sich nicht nur nicht auf Newmans Theologumenon berufen, sondern entsprechen genau dem, was der gerade ernannte Kardinal in seiner „Biglietto Speech" (1879) als die Haltung des „Liberalismus" in der Religion beschreibt, die er zeitlebens bekämpft habe.

Versuche einer Neurezeption Newmans unter den geistigen Bedingungen zeitgenössischen Denkens finden sich in den Beiträgen von Bischof Gerhard Ludwig Müller („Glaubensbegründung und Glaubensgewissenheit": 61–76; „Die Theologie als Universitätswissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft: 263–278 – als Anmerkungen zu den Schriften „A Grammar of Assent" und „The Idea of a University"), Wilhelm Tolksdorf, des Vizevorsitzenden der Deutschen Newman-Gesellschaft („Letztgültigkeit oder Zustimmung aus Evidenz? Überlegungen zur Newman-Kritik Hansjürgen Verweyens": 77–106 – mit der etwas überraschenden Diagnose einer „fernen Verwandtschaft" von Newman und Verweyen), Roman A. Siebenrock, des Vorsitzenden der Deutschen Newman-Gesellschaft („‚Führe mich auf den Felsen, der mir zu hoch ist.' Die Bedeutung kritischer Institutionen für die Kultur persönlicher Glaubenserfahrung": 161–177 – zum notwendigen Wechselspiel kirchlich-institutionell verbürgter Autorität und persönlicher Glaubenserfahrung; Siebenrock rezipiert hier die von Karl Heinz Neufeld vorgetragene These der für das theologische Denken Karl Rahners konstitutiven „Ordenstradition" im Blick auf die ebenfalls kirchlich-kritisch verankerte Theologie Newmans), Franz Gmeiner-Pranzl („‚Fides nihil aliud est quam bona conscientia'. Gerhard Ebelings Interpretation des Gewissensverständnisses Martin Luthers": 215–240 – ein knapper Vergleich einer maßgeblichen Gewissenstheologie reformatorischer Provenienz mit der Position Newmans, wobei Gmeiner-Pranzl die entsprechenden Newman-Zitate oft aus der grundlegenden Dissertation Siebenrocks referiert) und Alfons Knoll („Unauffällige Spuren. Newman-Rezeption bei Wilhelm Knopf, Maria Knöpfler und Romano Guardini": 307–371 – ein Hinweis auf unterschwellige Newman-Rezeptionen). Ein persönlicher Rechenschaftsbericht des verstorbenen Newman-Forschers Vincent F. Blehl SJ („How I Became Involved in Newman Research": 375–384), ein Nachruf Biemers auf Blehl (385–387), und die Fortsetzung der vom International Centre of Newman Friends, Rom, erstellten Newman-Bibliographie (von 1998–2003) (391–435) beschließen den Bd.

Er demonstriert immerhin eine gewisse Anschlussfähigkeit Newmans an heutige theologische und kirchenpolitische Debatten und belegt auch immer wieder die von Biemer wiederholt apostrophierte „Vorläufer"-Funktion des englischen Theologen „zu bestimmten großen Gedanken, die im 20. Jh. den christlichen Glauben dem Verstehen öffneten" (9). In seiner Kritik an rationalistischen Limitierungen des Denkens (unter Ausschluss der Gott-Rede) nimmt Newman auch einen Grundduktus der Überlegungen Joseph Ratzingers (Benedikts XVI.) vorweg. Ob allerdings der Titel des Bdes so ganz glücklich gewählt ist, mag man bezweifeln. Die neuscholastischen katholischen Gegner Newmans im 19. Jh. hatten hier durchaus Vorbehalte. Karl-Dieter Ulke („Newman als Essayist": 179–195) beschreibt recht überzeugend die bildhafte, aber auch theologisch-tastende Sprache Newmans, die genau aus diesem Grund vielfach das zeitgenössische Publikum erreicht habe, weil sie sich eben einer essayistischen (zwischen strenger Wissenschaftlichkeit und bildhaft-symbolischer Dichtung changierenden) Terminologie bediene. Aber vielleicht meint das Wort „Sorgfalt" im Titel eher die unbestrittene (methodische und inhaltliche) Weite des Denkens Newmans.

Würzburg Wolfgang Klausnitzer

Zimmermann, Markus: **Die Nachfolge Jesu Christi**. Eine Studie zu Romano Guardini. – Paderborn: Schöningh 2004. 363 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–506–70122–0

Der hundertste Geburtstag Romano Guardinis im Jahr 1985 kann als Beginndatum einer erneuerten und wissenschaftlich vertieften Beschäftigung mit diesem Denker gelten. Seit Ende der 80er, Beginn der 90er Jahre erscheinen immer wieder Untersuchungen zu wesentlichen Themen bei Guardini. In die Reihe dieser Untersuchungen ist auch die hier zu besprechende Arbeit von Markus Zimmermann einzuordnen, die im Frühjahr 2002 als Diss. an der theol. Fak. der Pontificia Universitá Gregoriana in Rom eingereicht und für den Druck überarbeitet wurde.

Mit der Nachfolge Jesu Christi untersucht Z. ein Thema, das nicht nur im Gesamt des christlichen Lebens von entscheidender Bedeutung ist, sondern auch bei G. eine zentrale Stellung einnimmt. Allerdings scheint das Thema der Nachfolge, wie Z. in der Einleitung seiner Untersuchung (15–26) herausstellt, „explizit von G. gar nicht behandelt worden [...] zu sein" (21). Auch kann die Studie nicht einfach der Verwendung des Begriffs der Nachfolge in den Schriften G.s

nachgehen: Einerseits verwendet G. den Begriff in verschiedenen Zusammenhängen und Bedeutungen, anderseits ist das Thema der Nachfolge – besonders verstanden als das nachösterliche christliche Leben – implizit und subkutan in allen Schriften G.s enthalten. Z. lässt daher zunächst G.s Bestimmung der Nachfolge weitgehend offen, um in seiner Untersuchung aus dem Gesamtwerk G.s und, wo dies geboten ist, auch aus seiner Biographie sein Verständnis der Nachfolge Jesu Christi zu erheben. In den drei Hauptteilen seiner Studie arbeitet Z. auf die Erfassung des Nachfolge-Themas und der Nachfolge-Existenz bei G. hin, wobei der Bezug zum Thema nicht immer ein direkter ist, aber doch mitschwingt.

Der erste Hauptteil der Untersuchung: ‚Bonaventurianisches Fundament' (27–107) erarbeitet die denkerischen Grundlagen G.s. Nach einem kurzen biographischen Hinweis auf die Mühen des jungen G., seinen eigenen Lebens- und Studienweg zu finden, und einer äußerst knappen Analyse seines schon in frühen Jahren entwickelten ‚Gegensatzdenkens' erhebt Z. aus verschiedenen Werken G.s über Bonaventura, mit dessen Denken er „offensichtlich wesensverwandt" (32) war und mit dem er sich sowohl in seiner Diss. als auch in der Habil.arbeit beschäftigt hat, Grundpositionen des Denkens G.s. Besonders wichtig erscheinen folgende Themen, die G. bei Bonaventura fand: Die Gestalt Jesu Christi als *medietas* und *mediator* („Jesus Christus ist als Mittler zwischen Gott und Mensch zugleich die universale wie konkrete Mitte des Seins") (33), die Bedeutung des gesamten irdischen Lebens Jesu für die Erlösung sowie der Nexus zwischen Theorie und Praxis: Theologie im Dienst der Nachfolge. Die Bedeutung von Jesus als ‚Mitte und Mittler' für G. zeigt sich u. a. in seinem Konzept ‚katholischer Weltanschauung', das Z. am Ende dieses Hauptteils vergleichsweise ausführlich darstellt (90–107). Dieses in G.s Antrittsvorlesungen in Berlin 1923 entwickelte Konzept weist Christus als denjenigen auf, der – als Gott-Mensch – außerhalb und innerhalb der Welt steht und darum allein den Blick hat, der die Welt als ‚Ganzes' erfasst, ohne jedoch in Beziehungslosigkeit zu ihr zu stehen. Durch den Glauben kann der Mensch in den Standpunkt Christi eintreten und gleichsam mit seinen Augen die Welt ‚anschauen'. Allerdings kann der einzelne Glaubende wegen seiner subjektiven Beschränktheit diesen Blick nicht vollständig mitvollziehen. Wohl kann dies die Kirche als übergreifende Einheit, an deren Blick der einzelne, in sie eingefügte Mensch teilhaben kann. Das Konzept G.s ist wichtig für das Thema der Nachfolge, da die schauende Weltbetrachtung den Christen zum Tun herausfordert. Es ist daher, wie Z. am Ende dieses ersten Hauptteils seiner Studie feststellt, „Voraussetzung und Aufforderung zur Nachfolge Christi" (107).

Im zweiten Hauptteil seiner Studie: ‚Autoritätsanspruch und personal (ge)horchender Freiheitsvollzug' (109–220) untersucht Z. wichtige Aspekte der theologischen Anthropologie G.s. Er setzt bei frühen Beiträgen G.s an, die vor dem Hintergrund der Jugendbewegung die Themen von Autorität, Gehorsam und Freiheit behandeln. Darin wird herausgestellt, dass der Mensch sich nicht in der Selbstbehauptung verwirklicht, sondern in der Hingabe an das ‚Du' Gottes, das ihm jedoch konkret in der Kirche entgegentritt, der darum Gehorsam zu leisten ist. Tiefer begründet wird dieser Gehorsam von Jesus Christus her, dessen irdisches Leben ganz vom in Demut gelebten Gehorsam gegenüber Gott geprägt war. Was die Gestalt Christi betrifft, strebt G., wie Z. deutlich macht, nicht eine begrifflich-systematische Erfassung an, sondern nähert sich ihr intuitiv-schauend. G.s Sicht erschließt Z. anhand der Schrift ‚Ein Gespräch vom Reichtum Christi', entstanden im Jahr 1921. In einem fiktiven Gespräch bringen hier drei Freunde verschiedene Aspekte der Christusgestalt und damit verbundene Typen der Christusfrömmigkeit vor. Am Ende des Gesprächs aber steht eine ‚vierte Person' im Raum: Christus selbst, der über allen ‚Typen' steht und sie zur Einheit bringt, ohne sie aufzulösen. Diese vierte Person, Christus, befindet sich, so interpretiert Z., *in* den Gesprächspartnern. Es geht um eine pneumatische Einwohnung Christi, die G. in anderen Werken als wechselseitige In-Existenz bezeichnet.

Nachdem so die Christusgestalt und der Bezug zu ihr erfasst ist, kann Z. Themen besprechen, die G. beschäftigten und dessen thematische Weite und Vielfalt aufzeigen, aber auch sein Bestreben „in den verschiedenen Lebensbereichen zur Nachfolge Christi anzuleiten" (138). Anhand von meist sehr kurzen Analysen vieler Schriften G.s bespricht Z. die folgenden Themen: Freier Gehorsam im Kontext christlicher Existenz (137–150), Freiheit und Geist (150–159), Person, Begegnung und Gnadenrealität (159–176), christlicher Existenzvollzug am ‚Ende der Neuzeit' (177–201), politische Existenz und verantwortete Macht (201–220). Die besprochenen Themen machen nicht nur deutlich, dass die ‚Nachfolge Christi' mit allen Bereichen des menschlichen Lebens zu tun hat, sondern bringen auch viele weitere Klärungen zu wichtigen Konzepten G.s, wie zum Gehorsam Christi in seiner Bedeutsamkeit für die Nachfolge (vgl. 144–145) und zum zentralen Begriff der In-Existenz (vgl. 157–159).

Der dritte und letzte Hauptteil der Arbeit: ‚Eigenspiritualität und liturgisch-ekklesiales Gottesbergen' (221–304) thematisiert die persönliche Frömmigkeit in ihrem Spannungsverhältnis zum objektiven Anspruch von Liturgie und Kirche.

Ausführlicher als in den anderen Hauptteilen setzt Z. hier biographisch an und beschreibt verschiedene Erlebnisse G.s, die wegweisend für sein Leben wurden, besonders die ‚Bekehrungserfahrung' in seiner Münchener Studienzeit. Hier führte das Bibelwort Mt 10,39: ‚Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen' (Formulierung G.s, zitiert 234) G. zur Hingabe an Gott durch die Entscheidung für die Kirche. Z. spricht im Zusammenhang dieser und anderer Erlebnisse G.s von „mystischen Erfahrungen des Gotteslichtes und dessen Belehrung und Weisung" (232), die er neben der in der Gegensatzlehre formulierten philosophischen Wahrnehmung der konkreten Wirklichkeit und der theologischen Konzeption katholischer Weltanschauung als eine dritte ‚Präsupposition' von G.s Denken und Handeln ansieht (vgl. 232). Von hier aus analysiert Z. die Lehre G.s über das (persönliche) Gebet (238–257) und seine Beiträge zur Liturgie der Kirche (258–286). Dabei wird das Gebet als Grundkategorie der persönlichen Realisierung der Gottesrelation als ein Fundament christlichen Existierens erwiesen. In der ‚objektiven' Liturgie wird das Leben des geschichtlichen Jesus Christus gegenwärtig: Da er – als Sohn Gottes – aller Zeit ko-existent ist, kann er – als Mysterium – gegenwärtig kommen im liturgischen Vollzug. Immer wieder tritt in den Ausführungen Z.s der Begriff der In-Existenz hervor. Diese wird für G. „geboren durch das Pfingstereignis: Christus steht dann im Glaubenden und der Glaubende in Christus" (255). Auf besondere Weise hat Paulus diese In-Existenz erfahren durch sein Damaskuserlebnis. Für das Thema der Studie Z.s erweist sich die In-Existenz als „Fundamentalbegriff für die Bestimmung und Identität der Nachfolge Jesu Christi" (293), als „Begriff, der das eigentliche geistliche Kerngeschehen bezeichnet" (303). Der letzte Hauptteil schließt daher mit dem „in-existenten Bekenntnis des Galaterbriefes […]: ‚Ich lebe, doch nicht mehr ich [als natürliches Selbst], sondern der in mir lebt, ist Christus'" (304).

Das die Studie Zs. beschließende ‚Fazit' ist denkbar kurz (305–312). Auf weniger als einer Seite bestimmt er das Ergebnis im Kern, um danach in knapper Durchsicht die Untersuchung zu resümieren, expliziert noch einmal die entscheidende Kategorie des ‚In' und gibt einen kurzen Hinweis auf die Aktualität. Nachdem Z. betont hat: „Die Nachfolge Christi ist das Tun Jesu Christi selbst", ermöglicht durch „das ‚Geschenk' der *In-Existenz Christi*" (305), formuliert er als Ergebnis: „Das Nachfolgeverständnis bei G. zeigt diese Untersuchung unwiderruflich als – die Einwohnung Jesu Christi implizierendes – *pneumatisches In-Christus-Sein als ekklesiale Existenz* bzw. theologisch anthropologisch formuliert als *inkarnatorisch-pneumatische Personalität im ekklesialen Vollzug* auf" (306).

Z. erhebt ein wichtiges Thema G.s aus dessen Gesamtwerk, auch unter Verwendung von unveröffentlichtem Material. Es gelingt ihm, viele Aspekte des Denkens G.s zur Sprache zu bringen und doch die Linie der Untersuchung zu wahren, wobei allerdings vom Leser ein konzentriertes Mitdenken gefordert ist. Der zugänglichen Sprache G.s und dessen ruhigen Gedankengängen setzt Z. manchmal sehr knappe Analysen entgegen. Ob dabei seine äußerst dezidierten Aussagen zu G., der selbst seine Werke als ‚Gelegenheitsarbeiten', ‚Versuche', als durchaus ‚Vorläufiges' angesehen hat, den Gedanken G.s in jedem Fall Recht tun, kann zumindest gefragt werden. Was die aus der Biographie erhobenen richtungweisenden Erlebnisse G.s betrifft, setzt Z. mit ihrer Bezeichnung als „mystische Erfahrungen des Gotteslichtes" (232) offensichtlich einen sehr weitgefassten Begriff der Mystik voraus.

Ein Verdienst der Studie Zs. besteht zweifellos darin, Aspekte und Schriften G.s, die bisher zu wenig beachtet wurden, nicht nur in seine Untersuchung einzubeziehen, sondern auch überzeugend ihre Wichtigkeit zum Verständnis der Position G.s und ihre theologisch-wissenschaftliche Bedeutung herauszustellen. Dies gilt beispielsweise für die Diss. und Habil. zu Bonaventura, für die Lehre G.s über das Gebet (‚Vorschule des Betens') und für den Beitrag: ‚Ein Gespräch vom Reichtum Christi'. Dieses letzte Werk, das G. sogar in die mit ‚Versuche' untertitelte Aufsatzsammlung ‚Auf dem Wege' (1923) nur mit einer ‚Zwischenbemerkung' aufnahm, wird allerdings von Z. mit der Kennzeichnung als „der zentralen Schrift G.s" (128) überbewertet. Z. begründet seine Beurteilung mit einer Briefnotiz G.s, er habe „den Schlüssel zum Wesen des Katholischen" (zitiert 130) gefunden. Eine größere Beachtung auch späterer Werke G.s zur Christusgestalt, wie z. B. ‚Das Wesen des Christentums', ‚Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament', ‚Die menschliche Wirklichkeit des Herrn' und besonders ‚Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments' (in späteren Ausgaben: ‚Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften') hätte zu einer für die Studie wesentlichen Klärung beitragen können. Dies gilt nicht nur für den ‚irdischen Jesus', dessen Gestalt für die christliche Nachfolge aller Zeiten relevant bleibt, sondern noch mehr für G.s Auffassung des nachösterlichen, ‚pneumatischen' Christus. Eine größere Beachtung dieses Aspekts bei G. hätte auch den so zentralen Begriff der In-Existenz noch weiter verdeutlichen können, da es der pneumatische Christus ist, der in-existiert. Auch die Kirche hätte in diesem Zusammenhang mehr thematisiert werden können. G. mag in Bezug auf die Innerlichkeit in der Kirche zurückhaltend sein (vgl. 255, Anm. 156). Tatsächlich aber ist die Relevanz der Kirche für die Nachfolge Jesu Christi, die Z. zu Recht häufig betont, letztlich erst von daher zu begründen, dass der pneumatische Christus wie dem Einzelnen, so auch der Kirche als Gesamtwirklichkeit inne ist, d. h. ‚in-existiert'.

Trotz dieser Anmerkungen und Hinweise ist die Untersuchung Zs. als beachtenswerter Beitrag zur Guardini-Forschung zu würdigen

und, wegen der Relevanz der Position Guardinis, auch darüber hinaus als wichtige Studie zur ‚Nachfolge Jesu Christi'.

Kerkrade Bernhard Hegge

Balthasar, Hans Urs von: **Priesterliche Spiritualität**. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2007. 101 S., geb. € 15,00 ISBN: 978–3–89411–401–5

In einer Anmerkung in seiner Schrift „Unser Auftrag" (1984), ein Buch, das v. a. einen Zweck hat, „zu verhindern, dass nach meinem Tod der Versuch unternommen wird, mein Werk von dem Adriennes von Speyr zu trennen" (Unser Auftrag, Freiburg ^{2}2004, 15), listet Balthasar 13 Arbeiten auf, die er zur Theologie des Amtes und insbesondere der priesterlichen Spiritualität verfasst hat. „Die Enttäuschung Adriennes an vielen Weltpriestern, die ihr begegneten, ihr ständiges büßendes Sich-Einsetzen für sie lösten meine Arbeiten über das Thema aus, Arbeiten, die die Theologie des Zölibats, der evangelischen Räte überhaupt für den Diözesanklerus forderten, ohne diesen den Ordensleuten angleichen zu wollen" (a. a. O., 108). Von diesen 13 Titeln hat der Johannes Verlag Einsiedeln sechs ausgewählt und sie in einem Bändchen als selbständige Publikation nun vorgelegt. Das zeitliche Spatium der Erstveröffentlichungen erstreckt sich von Juli 1968 bis 1979, also etwa ein Jahrzehnt. Die Artikel sind aber nicht in ihrer chronologischen Abfolge, sondern nach ihrem inhaltlichen Umfang angeordnet worden.

Auf das Geleitwort des damaligen Essener Bischofs Felix Genn folgt eine intelligente Einführung zu den Texten (11–18) von Vojtěch Brož, die genau das tut, was auch in dieser Besprechung beabsichtigt wird: die gedanklichen Leitmotive der Aufsatzsammlung zu markieren. Denn selbstverständlich erhebt das Bändchen nicht den Anspruch, einen dogmatischen Traktat über das Amt zu ersetzen, wie er in der speziellen Sakramentenlehre im Traktat „De sacramento ordinis" seine klassische Form gefunden hat. Die dogmatische Lehre wird vorausgesetzt. Ebenso wenig geht es um eine pastoraltheologische Abhandlung, die sich mit der Krise des Priesteramts abmüht, die ihre Auswirkungen im Priestermangel vornehmlich der westeuropäischen Länder zeigt und dort zu drastischen Veränderungen der geschichtlich gewachsenen pfarrlichen Strukturen zwingt. Was der Autor intendiert, ist die Entfaltung der priesterlichen Spiritualität aus der Quelle ihres christologischen Ursprungs.

Im Blick auf den Leitbegriff „Spiritualität" gilt es von vorneherein zu beachten: „Es gibt im letzten für Christen nur eine einzige: die Darlegung des liebenden und hoffenden Glaubens oder die Befolgung des doppelten Hauptgebotes. Die Weise, wie das in den verschiedenen ‚Ständen' und ‚Ämtern' der Kirche erfolgen kann, ist auf jeden Fall eine sekundäre Sache. Macht man daraus eine primäre, dann werden verschiedene Spiritualitäten gegeneinander gestellt und ausgespielt, als wären sie geschlossene und selbstgenügsame Wesenheiten und nicht Organe eines einzigen lebendigen Organismus, die ihre Sonderfunktion lediglich um der Einheit willen und durch deren Ausgliederung besitzen und nur durch den gemeinsam sie durchflutenden Blutkreislauf am Leben erhalten werden" (19). Diese Relativierung der verschiedenen Spiritualitäten in der Kirche ist ein Reflex der dogmatischen Zuordnung von gemeinsamem Taufpriestertum und Amtspriestertum, die, wie „Lumen gentium 10" einschärft, sich dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach unterscheiden und die beide auf das einzigartige Priestertum Jesu Christi bezogen bleiben.

An zweiter Stelle ist die in einigen Teilen (z. B. „Maria und das Priesteramt" 31–53) ausdrücklich formulierte, aber im Ganzen stets präsente Ekklesiologie hervorzuheben, die beim Basler Theologen eine klare marianische Mitte hat. „Das eigentliche Urbild der Kirche ist Maria, nicht Petrus, der nur eine Funktion an der Kirche ausüben wird" (23). Zwischen Maria-Kirche und Petrus-Kirche aber vermittelt die Gestalt des Johannes unter dem Kreuz. Die biblischen Gestalten der Evangelien werden zu Realsymbolen der Kirche.

Das dritte Leitmotiv liegt in der Akzentuierung der priesterlichen Vollmacht. Das Amt beinhaltet eine Vollmacht zur Ausübung von Autorität zum Wohle der kirchlichen Gemeinschaft. Die Sendung geschieht in Vollmacht, die im Geist der Demut und Liebe verwaltet werden muss.

Bevor den Aposteln von Jesus Christus das Leitungsamt übertragen worden ist, wurden sie zuerst in die existentielle Nachfolge auf das Kreuz hin eingeübt. Für Balthasar konkretisiert sich die Nachfolge in den drei evangelischen Räten. Armut, Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und Gehorsam sind die Form der besonderen Nachfolge. Die Quersumme des ganzen Bändchens hat ihren Fokus in den evangelischen Räten. Sie stehen auch im Mittelpunkt der von Adrienne von Speyr und Balthasar gegründeten Johannesgemeinschaft und seines Bemühens um die Lebensform der Säkularinstitute überhaupt. (Eine entsprechende Anmerkung in „Unser Auftrag" ^{2}2004, 100/111 listet 19 Arbeiten zur Thematik der Säkularinstitute auf!)

Betrachtet man die Aufsatzsammlung unter einem methodischen Gesichtspunkt, so dominiert die Methode der Bibeltheologie. Deshalb atmet die entfaltete Spiritualität biblischen Geist, sie wird formuliert mit dem biblischen Gotteswort. Es wird keine fremde Systematik von außen herangetragen, sondern die immanente „Systematik" der neutestamentlichen Schriften aufgespürt. Dabei fällt ein besonderes Augenmerk auf den Apostel Paulus. „Die praktische Kirchenlehre der beiden Korintherbriefe hat die gleiche Tragweite wie die Soteriologie des Römer- und Galaterbriefes. Sie hätte von der protestantischen Theologie genauso ernst genommen werden müssen wie diese. Denn sie übersetzt die Heilslehre in das Heute der Kirche, einer Kirche, die noch immer die grundlegende Struktur besitzt, mit der sie im apostolischen Zeitalter angetreten ist" (83). In einem Bändchen, das zu seinen letzten, im Todesjahr 1988 erschienenen zählt, hat der Basler Theologe die „praktische Kirchenlehre" der Korintherbriefe nochmals eingehend dargelegt; vgl. Paulus ringt mit seiner Gemeinde. Die Pastoral der Korintherbriefe (Kriterien 83), Trier 1988.

Noch ein ganz anderer Hinweis: Neben der besprochenen Aufsatzsammlung hat der Johannes Verlag ein längst vergriffenes Werk neu herausgegeben und in sein Verlagsprogramm aufgenommen: die ursprünglich 1958 in der Reihe „Quaestiones Disputatae" als Bd 3 erschienene Schrift von Heinrich Schlier (1900–1978): Mächte und Gewalten im Neuen Testament. – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2007. 86 S. (Neue Kriterien 9). Kt. € 12,00/SFr. 18,00. ISBN 978–3–89411–398–8. Auch nach einem halben Jahrhundert ist die akribische Untersuchung keineswegs überholt. Dieses exegetische Kabinettstück des ehemaligen Bonner Neutestamentlers (1945–1968), der 1953 in Rom beim Spiritual des Collegium Germanicum et Hungaricum Wilhelm Klein S. J. (1889–1997) zum Katholizismus konvertiert ist, hat die Chance verdient, durch die Neuauflage seine Wirkungsgeschichte fortsetzen zu können.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Religionsphilosophie

Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name. hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 326 S. (Religion in Philosophy and Theology, 35), pb € 64,00 ISBN: 978–3–16–149792–6

Die meisten der zehn Beiträge gehen auf ein Forschungskolloquium des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie zurück, das 2005 in Zürich veranstaltet worden war. Sie kreisen um die theologische Regel, die einerseits festhält: *Deus definiri nequit*, da er kein Begriff ist, aber nur Begriffe definibel sind, die aber anderseits sehr wohl von der Benennbarkeit Gottes ausgeht, weil man anders von ihm nur schweigen könnte. Es ist ein großer Kreis, der da ausgemessen wird. Er reicht von der „Arbeit an altorientalischen Gottesnamen" über die „Pronunciation of the Names of God" bis zum Versuch einer an dem Pseudoareopagiten sich orientierenden *minimal theology* („Das Unendlichkleine des Namens"). Die religionsphilosophischen Essays weisen eine christliche Sinnspitze auf: „Das Problem der theologischen Rekonstruktion, Analyse und Kritik christlichen Redens und Denkens von Gott besteht eben darin, wie dieser auch nichtchristlich verwendete Ausdruck christlich unmissverständlich zu verwenden ist, so dass etwas pointiert Eigenes kommuniziert wird", heißt es in der von den Hg.n gelieferten „Einleitung" (13).

Der Sammelband gliedert sich in zwei Teile. Der erste hat den Titel *Gottesnamen*. Er wird mit einer umfangreichen Forschungsarbeit des Zürcher Religionswissenschaftlers Christoph Uehlinger eröffnet: „Arbeit an altorientalischen Gottesnamen. Theonomastik im Spannungsfeld von Sprache, Schrift und Textpragmatik". Darin wird der Hintergrund der biblischen Namenstheologie farbig und materialreich geschildert. Er ist wesentlich abhängig vom Medium der Keilschrift, etwa in der Vorliebe für reduktiv-abstrahierende Klassifikationen. – „Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen" beleuchtet Friedhelm Hartenstein (Hamburg), indem er aus religionsgeschichtlicher Sicht die nuancenreiche Entwicklung des Namens Gottes als Tetragramm im 2. Jh. v. Chr. nachzeichnet. Sein Fazit: „Der biblische Gottesname erweist sich auch durch die *präzise* Unschärfe (Hervorhebung im Original, WB), die das Tetragramm ‚umgibt', als ein tief in der Geschichte verankertes Symbol, dessen Unauslotbarkeit zu denken gibt" (95). – Der Tübinger Alttestamentler Erhard Blum steuert den Aufsatz bei „Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim'", der in der priesterlichen Pentateuchtradition vor der Mitteilung des Tetragramms „als Teilkomponente einer reflektierten schöpfungsgeschichtlichen Konzeption" erscheint (119), aber nicht inneralttestamentlich rezipiert worden ist. – Albert de Pury, ehedem in Genf lehrend, stellt die Frage: „Wie und wann wurde ‚der Gott' zu ‚Gott'?" Seine Antwort: Elohim wird seit dem Priester (P) als Gottesname verwendet. Er erfindet eine GOTT genannte Figur und damit wird er zum Begründer eines monotheistischen Gotteskonzepts. – Kristin de Troyer (Univ. of St. Andrews) liefert eine einlässliche, mit Illustrationen angereicherte Arbeit „The Pronunciation of the Names of God. With Some Notes Regarding *nomina sacra*". Ihre These wird in drei Schritten formuliert wie folgt: „The pronunciation of the Tetragrammaton was not an issue up till the second century B. C." Sodann: „The original rendering of the tetragrammaton was Theos", und endlich: „The translation into Kurios was, although dominant, not the only and eldest alternative" (144). Interessant ist der Nachweis, dass der Name JHWH mindestens bis ins 3., vielleicht sogar bis ins 1. vorchristliche Jh. ausgesprochen wurde. –

Kurz ist die Reflexion von Samuel Vollenweider, dem ebenfalls in Zürich lehrenden Neutestamentler, der v. a. anhand von Apok und Hebr die Zuordnung der Namen JHWH, Kyrios und Jesus unter die Lupe nimmt und zur Konklusion gelangt: „Die Jesusgeschichte bringt die Tragweite der Heiligung des Gottesnamens an den Tag" („‚Der Name, der über jedem anderen Namen ist'. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament").

Im Teil II variieren die restlichen vier der insgesamt zehn Aufsätze das Thema „Gott Nennen", das dem Gesamtwerk den Titel gegeben hat und deswegen als eigentlicher Scopus des Kolloquiums anzusehen sein dürfte. Er wird eingeleitet durch den Beitrag des Systematikers der Kath. Univ. Löwen Lieven Boeve „Negative Theology and Theological Hermeneutics: The Particularity of Naming God". In der neuen erfahrunggespeisten Religiosität des heutigen Europa erblickt er eine Form der apophatischen Theologie. Sie erfordere einen neuen hermeneutischen Prozess. – Um die „Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm" (Untertitel) geht es dem Beitrag „Eliminierter Name" von Heinrich Assel, seines Zeichens Systematiker an der Greifswalder Uni, in welchem bereits das Thema des letzten Aufsatzes anklingt: Die theologia minima als unendlich kleine Weise der Näherung an Gott, den Unendlichgroßen. – Der Mitherausgeber Philipp Stoellger widmet sich der Figur des „Im Namen Gottes", in welchem die Eigentümlichkeit der Gott-Rede beleuchtet wird: „Über Gott kann man nicht sprechen, ohne ihn zu nennen und damit anwesend werden zu lassen" (251). Der volle Titel lautet „‚Im Namen Gottes'. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff". – Der auf den Ps.-Dionysios zurückgehende Terminus der eben schon erwähnten Theologia minima ist das Zentrum des abschließenden Essays aus der Feder des Bonner Theologen Günter Bader „Das Unendlichkleine des Namens", das bedacht wird im Rückgriff auf das Corpus Dionysiacum, auf Nikolaus von Kues und auf H. Cohen.

Das Buch bietet viele religionsgeschichtliche, religionsphilosophische und systematische Anregungen zum behutsamen Verstehen des unendlichen und zugleich so oft missbrauchten Namens Gottes. Es ist nicht immer leicht zu verstehen und setzt – in einigen Beiträgen – eine erhebliche Breite religionswissenschaftlicher Kenntnisse voraus. Gute Hilfen zur Erschließung geben die Hg. durch Indices zu den Bibelstellen, den Autoren und den wesentlichen Begriffen.

Pentling Wolfgang Beinert

Alferi, Thomas: **„Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …".** Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion. – Freiburg i. Br.: Alber 2007. 452 S. (Phänomenologie. Texte und Kontexte, 15), kt € 44,00 ISBN: 978–3–495–48237–7

Gibt man im Internetportal *buchhandel.de* das Stichwort Jean-Luc Marion ein, dann erscheinen nur zwei Werke: Tobias Specker, Einen anderen Gott denken. Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion (Frankfurt a. M. 2002) und Thomas Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann …" Damit ist schon ein erster Hinweis zur Relevanz der vorliegenden Monographie gegeben. Es handelt sich um eine gleichermaßen theologische und philosophische Pionierarbeit, da hier das Werk des in Deutschland noch wenig rezipierten „maître penseur" vorgestellt, interpretiert und in den theologischen Diskurs eingeführt wird. Bei Jean-Luc Marion handelt es sich um einen Denker, der nach dem Abtreten der mittlerweile klassischen Protagonisten der sogenannten Postmoderne oder des Poststrukturalismus wie François Lyotard, Michel Foucault und Jacques Derrida als einer der Hauptvertreter französischer Philosophie gelten kann. Um so bedauerlicher, dass bis dato keines seiner Hauptwerke ins Deutsche übersetzt wurde.

Marions Arbeit ist nach A. in drei Sphären einzuteilen (18ff): Am Anfang steht eine umfassende und prinzipielle Auseinandersetzung mit René Descartes, die sich besonders in drei Monographien niedergeschlagen hat: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) und *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Die zweite Dimension umfasst drei vornehmlich theologisch ausgerichtete Bücher: *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982) und *Prolégomènes à la charité* (1986). Zu nennen wäre hier auch *La croisée du visible* (1991), das einzige ins Deutsche übersetzte Buch M.s! Seit den 90er Jahren wird die Phänomenologie unter dem Begriff der „donation" neu bestimmt: *Réduction et donation* (1989), *Etant donné* (1997) und *De surcroît* (2001) sind hier zu nennen (21).

Während Specker vorwiegend die theologischen Arbeiten M.s analysiert, wendet sich A. der „phénoménologie de la donation" zu. Begründet wird dies zum einen dadurch, dass der Begriff „Gebung" – so die von A. vorgeschlagene Übersetzung von „donation" – das ganze Œuvre M.s bestimme, es wie ein Prisma zusammenhalte und zudem auf „dessen durchgängiges Interesse an Theologie" (27) verweise. Zum anderen aber ist die Zuwendung zur phänomenologischen Dimension M.s durch sein fundamentaltheologisches Interesse motiviert. A.s Interpretation zielt darauf „[v]on der ‚donation' / ‚Geben als Schenkung' her […] das Wesen des christlichen Glaubens verständlich zu machen" (26). Der Begriff der „Gebung" gehe zwar in der Mitte des marionschen Schaffens aus der rein (offenbarungs-)theologischen Reflexion hervor, werde dort aber nicht adäquat durch die rein philosophische Argumentation eingeholt. Hier sieht nun der Vf. eine Wende im Werk M.s (32), da sich dieser in der dritten Phase von der Figur einer auf Karl Barth zurückgehenden „dialektischen Theologie", die eine absolute Kluft zwischen Vernunft und Glauben postulierte, löse, und nunmehr gleichsam „eine rein philosophische Theorie der christlichen Offenbarung" entwickle (35). Nicht nur gehe es M. fortan darum, „die Offenbarung Jesu Christi auf dem Weg phänomenologischer Philosophie rational zu verantworten. Es gilt noch mehr: M. ist der Ansicht, dass einem Denken der Offenbarung Jesu Christi einzig und allein die phänomenologische Philosophie entspricht" (106). Eben deshalb gewinnt der Ansatz M.s für A. eine herausragende fundamentaltheologische Aktualität. Nach Art der anselmischen „fides quaerens intellectum" könne das „Ein-für-alle-Mal" der Zuwendung Gottes in Jesus Christus vor der autonomen Vernunft verantwortet werden. Dies zu zeigen, ist die erklärte Absicht der vorliegenden Diss.

Nach einer Rechtfertigung der angedeuteten fundamentaltheologischen Herangehensweise (15–40) stellt der Vf. die Theologie der „Gebung" in den frühen Schriften heraus (41–98). Unter der Entgegensetzung von „Idol" und „Ikone" grenzt sich M. zunächst in äußerster Schärfe von der herrschenden philosophischen Richtung ab. M. wendet sich nicht nur wie die Philosophie des 19. und frühen 20. Jh.s gegen die sogenannte „Metaphysik", sondern auch noch gegen deren „Überwinder" wie Husserl und Heidegger sowie deren Erben Levinas und Derrida. Für M. verfällt das gesamte bisherige Denken bis auf wenige Ausnahmen der Idolatrie. Von Pseudo-Dionysios und dem Theologen Hans Urs von Balthasar inspiriert vollzieht M. eine Radikalisierung der negativen Theologie. Jenseits des Seins könne Gott ausschließlich aus radikaler Distanz gleich einer „Ikone" verehrt werden. Der Tod Christi am Kreuz sei die „‚(Selbst-)Gebung' Gottes und sein eigenes ‚Hingegebensein'" (73). Der M. dieser Phase verortet die Theologie im Horizont der Eucharistie. Und wie nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils der Bischof der eigentliche Vorsteher der Eucharistiefeier ist, so „wäre im Letzten nur der Bischof legitimiert, Theologie zu lehren" (95). A. macht aber deutlich, dass und wie in M.s eigener Denkentwicklung die Einsicht durchbricht, dass „die Offenbarung und damit die Mitte des christlichen Glaubens […] nicht gegen, sondern mit Hilfe der Philosophie zu explizieren" sei (97).

Das dritte Kap. zeichnet unter der Überschrift „Von der Offenbarungsfrage zur ‚Phänomenologie der Gebung'" (99–132) die Verschiebung in der Problemlage auf, die sich dadurch ergibt, dass M. einerseits weiterhin auf eine quasi-fundamentaltheologische Legitimierung der Offenbarung ziele – so die These A.s – und andererseits jede Bezugnahme auf eine vorausgehende Offenbarung ablehne und stattdessen unter völliger Absehung einer im Voraus getroffenen Glaubensoption und im strengen Verfolgen allein philosophisch einsichtiger Denkgesetze die Möglichkeit christlicher Offenbarung aufzeigen wolle (99). Dabei wird die phänomenologische Methode M.s von jeder Form von Religionsphänomenologie (bes. 100–108) sowie von traditioneller Rationalität auch im Sinne einer sogenannten natürlichen Theologie abgegrenzt (108–128).

Die eigentliche Auseinandersetzung mit der dritten Werkphase M.s beginnt im vierten Kap. Sorgfältig und umfassend wird die „Selbstrevision der Phänomenologie" (133–284) nachgezeichnet. Zwar sieht M. bereits in Husserls „Logischen Untersuchungen einen Durchbruch in die ‚donation'", jedoch bedürfe dieser Neuansatz seinerseits der gründlichen Kritik. Hierbei zeigt A. zunächst, wie M. jenseits der Postmoderne versucht, die Husserlschen Vorgaben erneut fruchtbar zu machen (136–204). Während Husserl durch die Methode der transzendentalen Reduktion Gegebenheit der Gegenstände als solcher im reinen Bewusstsein herausarbeiten will, geht es M. nunmehr im Anschluss an die Husserlkritik von Levinas und Derrida darum, die Geschlossenheit des reinen Bewusstseins ebenso wie den noematischen Charakter der Bewusstseinsgegenstände zu dekonstruieren. Damit wird zunächst die Grenze zwischen bewusstseinsexternem Ding und dem im Bewusstsein erfahrenen Gegenstand unterlaufen (198ff). Sodann wird die Theorie des Horizonts, vor dem sich der Gegenstand als solcher konstituiert, in Frage gestellt und schließlich auch noch das *ego cogito* in seiner Geschlossenheit aufgesprengt. Die Kritik M.s zielt darauf, die Dynamik der „donation" als solcher ursprünglicher zu denken. Das Gegebensein des Gegenstandes und das Gegebensein des Bewusstseins werden damit zu unvordenklichen Kategorien jenseits aller Kategorialität. M. erreicht damit seinen Grundsatz: „[A]utant de réduction, autant de donation" (Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la pénoménologie). Analog zur Kritik an Husserl beabsichtigt die Auseinandersetzung mit Heidegger zu zeigen, dass dessen Rückgang auf die Frage nach dem „Sein des Seienden" und nach dem „Sinn von Sein" (220ff) nicht die Anfänglichkeit der „Gebung" erreiche. Nicht das Sein sei es, das zu Denken gebe, sondern die dem Sein vorgängige Gebung als solche. Anders als im theologischen Werk M.s wird die „donation" aber nicht mehr mit dem „Dieu sans l'être" identifiziert, vielmehr verweigert sich M. nun jeder weiteren Identifikation der „donation". Der Gebung tritt nunmehr ein geöffnetes Ich, das „Je hors d'être" als „Leistungsträger der Reduktion" entgegen (210). Die anfängliche „donation" des Phänomens führt zu einem „appell" oder Ruf an das Ich, das seinerseits außerhalb des

Seins steht und auf den Ruf antwortet. Das Subjekt erscheint bei M. weder als „absolutes Bewusstsein" (Husserl) noch als „Dasein" oder „Hirt des Seins", sondern als dem gegebenen Phänomen seinerseits „Hingegebener" (adonné): „Le monde ne peut se phénomenaliser qu'en se donnant à moi et me faisant son adonné" (Le phénomène érotique, zit. nach A. 283).

Bevor sich die Untersuchung ausgehend von diesem *status quaestionis* wieder dem Offenbarungsphänomen „im Zeichen der Gebung" zuwendet (285–438), analysiert A. den Anspruch der Theorien M.s. Ihr Ort innerhalb oder außerhalb der Metaphysikgeschichte, ihr Verhältnis zur Phänomenologie als Wissenschaft und ihr Auftreten als eine „erste Philosophie" werden thematisiert (286–306). Gerade an letzterer Fragestellung, die mehr dem Interesse des Interpreten als demjenigen M.s entspringt, zeigt sich die Herkunft des Autors aus der fundamentaltheologischen Schule Hansjürgen Verweyens. Die sehr sorgfältige Darstellung sowohl des objektiven (306–316) als auch des subjektiven Pols (316–334) der Gebung bleibt weitestgehend auf einer deskriptiven Ebene, lediglich am Ende des Abschnitts über den „adonné", die Gegebenheit des „Ich", werden erkenntnistheoretische und ethische Unzulänglichkeiten M.s konstatiert (334).

Im Verlauf des Abschnitts über die „Grade und Beschreibungsmöglichkeiten phänomenaler Gebung" (334–390) führt A. schließlich zur eigentlichen fundamentaltheologischen Fragestellung, die sich im Wesentlichen auf den Unterpunkt 5.4.5. „Die Offenbarung Jesu Christi als paradoxe Koinzidenz gesättigter Phänomene" (374–391) beschränkt. Der letzte Abschnitt, obgleich er vorgibt, den Begriff der „donation" noch einmal an der Schnittstelle zwischen Kulturwissenschaft, Philosophie und Theologie zu verhandeln, trägt kaum mehr zur fundamentaltheologischen Klärung bei, sondern ist v. a. der Auseinandersetzung mit dem kulturwissenschaftlichen Gabe-Modell von Marcel Mauss gewidmet. Der theologische Ertrag ergibt sich nun aus der Unterscheidung verschiedener Grade von Phänomenalität. M. unterscheidet anschauungsarme bzw. gebungsarme von „gesättigten Phänomenen". Der Begriff des „gesättigten Phänomens" resultiert aus der entgrenzten Intuition, in der sich die Intention als hingegebene erfährt. Die Anschauung (intuition) soll als freies Sich-Geben hervortreten, während die Ausrichtung des Bewusstseins oder des Daseins auf seine Sache vor dieser selbst zurücktritt bzw. sich ihr ganz hingibt (337–340). Bei dem „phénomène par excellence", dem bei Husserl (die Urgegenständlichkeit), Heidegger (das Sein), Levinas (der andere Mensch), Michel Henry (das auto-affektive Leben) noch Züge der Intentionalität zukommen, zielt M. darauf, eine reine „Gebung" der Sache selbst zu denken, die nicht mehr intentional geprägt ist. Als Paradigma einer durch subjektive Strukturen vorgezeichneten Intentionalität analysiert M. die Verstandeskategorien Immanuel Kants. Jede Vorstellung einer „formalen Bedingung von Erfahrung (341), von konstituierendem Ich (342) und von *adaequatio rei et intellectus* – also dem klassischen Begriff der Wahrheit – gelte es zu überwinden. Während die schwachen Phänomene in der Begegnung von Anschauung und Begriff, Erfahrung und Kategorie, *res* und *intellectus* entstehen, verhalten sich „gesättigte Phänomene" sperrig gegenüber jedem Begriff, jeder Kategorie und jeder Einsicht. Doch geschehe dies nicht aus einem Mangel an Anschauung, sondern einem „Exzess" des Sich-Gebens und der damit verbundenen Anschauung. Während die Wahrheit bei einem Mangel an begriffsgemäßer Anschauung unterbestimmt sei, während sie in der klassischen Wahrheitsdefinition in der Adäquation von Anschauung und Begriff (res et intellectus) bestehe, finde sich im „gesättigten Phänomen" ein Übermaß an Wahrheit (vgl. 349). Damit aber wird das „gesättigte Phänomen" zum Paradox (351f). Bezogen auf die Kategorien Kants formuliert M.: „il sera donc invisible selon la quantité, insupportable selon la qualité, absolu selon la relation, irregardible selon la modalité" (Le phénomène saturé 106) (351). „Ihre Wucht lässt sich weder berechnen noch ertragen. Ihre Helle blendet so sehr, dass mit ihr radikale Finsternis einhergeht" (351). Bezogen auf das bisher Gesagte unterscheidet M. vier Phänomentypen (354–359): Anschauungsarme Phänomene (formallogische, geometrische etc.; 354f), allgemeingesetzliche Phänomene (technische Objekte, naturwissenschaftliche Gegenständlichkeit, industrielle Produkte), gesättigte Phänomene (das historische Ereignis, das Idol bzw. Kunstwerk, den eigenen Leib, den Blick des anderen Menschen bzw. die Ikone) und das Offenbarungsphänomen. Hier kulminieren die vier Momente des saturierten Phänomens (Ereignis, Idol, Leib, Ikone). Hier ereigne sich die „donation pure" und die „saturation des saturations" (359, 376). M. verbindet nun das geschichtliche Ereignis mit der Qualitätskategorie („Qualitative Sättigung durch Unvorhersehbarkeit") und mit dem Werk Paul Ricoeurs; das Idol/Kunstwerk mit der Qualität der Unerträglichkeit und dem Werk Jacques Derridas; den Leib mit der Relation (Absolutheit) und Michel Henry sowie die Ikone / den anderen Menschen mit der modalen Sättigung durch Unanschaulichkeit und Emmanuel Levinas. Als *Summa summarum* erscheint nun die „Offenbarung Jesu Christi als paradoxe Koinzidenz gesättigter Phänomene", insofern sich in ihm ein geschichtliches Ereignis manifestiere, in welchem jedoch das erkennen wollende Bewusstsein von einem Idol geblendet, von einer leiblichen Gestalt beansprucht und vom Blick eines anderen Menschen vorgeladen sei (374). Während jedoch M. damit nicht die Grenze zur Theologie überschritten zu haben meint, da er nur die Möglichkeit, nicht jedoch die Tatsächlichkeit christlicher Offenbarung aufgezeigt habe (Etant donné 327) (377), geht A. davon aus, dass „mit dieser formalen Theorie von Offenbarung die Grenze zum Bereich der Theologie überschritten [sei], weil diese ja in bevorzugter Weise den Glauben an das Ein-für-alle-Mal der Offenbarung als Möglichkeit allgemeiner Rationalität zu denken sucht" (377). V. a. kritisiert der Autor die Beteuerung M.s, dass die Offenbarung die Reichweite *jeder Wissenschaft*, eingeschlossen der Phänomenologie, übersteige. Lediglich eine Offenbarungstheologie im Stile Karl Barths oder Hans Urs von Balthasars – weniger die Theologie Rudolf Bultmanns oder Karl Rahners (!) – könnte vielleicht an den Bereich der Offenbarung herantreten (Etant donné 329) (377). Doch angesichts dieser Selbsteinschätzung M.s, die durchaus eine gewisse Kontinuität mit seinem theologischen Werk erkennen lässt, überrascht die Feststellung A.s, dass dessen Phänomenologie der Offenbarung nicht nur eine, sondern „sogar *die* schlechthinnige Aufgabe christlicher Theologie" erfülle (378). Mit Ausführungen zur Verdoppelung gesättigter Phänomene nach dem Neuen Testament (378–386) und zu Jesus Christus als sich rein gebende Ikone (386–388) wird nun versucht, die Überzeugung von der fundamentaltheologischen Relevanz M.s noch einmal herauszustellen, um abschließend mit einigen kritischen Rückfragen (388–391) bezüglich Vergebung und Erlösung, geschichtlichem, d. h. alttestamentlichem Kontext des Christusgeschehens und dem Verhältnis von Offenbarung zur übrigen phänomenalen Welt seine theologische Erörterung zu beenden.

Die besprochene Arbeit bietet, dies kann nun abschließend gesagt werden, eine bemerkenswerte, wichtige und – bis dato – einzigartige Begegnung mit Jean-Luc Marion. Damit regt sie mehr zur theologischen Rezeption Marions an, als dass sie diese bereits geleistet hätte. Mehr wäre in diesem Fall auch mehr gewesen.

Landau Karlheinz Ruhstorfer

Hoffmann, Veronika: **Vermittelte Offenbarung**. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2007. 316 S., € 35,00 ISBN: 978–3–9867–2650–0

Veronika Hoffmann gliedert ihre bei Jürgen Werbick verfasste Doktorarbeit in drei Kapitel. Im ersten Kap. (13–74) untersucht sie die „Ausblendungen des Vermittlungsproblems" (13) in Teilen der Offenbarungstheologie. Dazu entwirft sie eine Typologie von Strategien, mit deren Hilfe das Ideal bzw. die Illusion unvermittelter Offenbarung angezielt und in den entsprechenden Leitmetaphern auch unterschwellig mitgetragen wird. Eine „objektivistische" Strategie entdeckt sie im evangelikalen Fundamentalismus (18–29) und im katholischen Fundamentalismus (29–38) – beide verstehen Offenbarung als von Gott übergebene Doktrin. Eine „subjektivistische" Strategie der Verinnerlichung und Psychologisierung macht sie bei Schleiermacher (39–51) und in den gefühlsbetonenden religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart aus (51–56). Davon unterscheidet sie eine dritte, „pluralistische" Strategie (56–70), die sich „exemplarisch an John Hicks religionstheologischem Ansatz beobachten lässt" (56). Auch Hick kann das Problem der Vermittlung nicht positiv verwerten, sondern begnügt sich mit der Aussage, dass Menschen das *Wirkliche* nicht an sich, sondern immer nur gebrochen vermittelt erfassen. Anders als die bisher dargestellten Ausblendungsstrategien will H. das Problem der Vermittlung aktiv angehen, indem sie konsequent das Ideal unvermittelter Offenbarung verlässt und „eine offenbarungstheologische Metaphorologie" sucht, „die sich den Spielregeln der Aufklärung bereits einen Schritt weiter vorne entzieht" und die Vermittlung als „positive Struktur" (74) der Offenbarung würdigt. Um ihr Ziel zu erreichen, bedient sie sich der Philosophie von Paul Ricœur, dem das zweite Kap. gewidmet ist (75–180). Explizit wendet sich die Vf.in gegen theologische Überlegungen von R. und bezieht sich v. a. auf seine philosophischen Schriften, um mit ihnen über R. hinaus zu gehen und Theologie weiter zu denken (75–82; vgl. 167). In vier Unterkapiteln erarbeitet sie sich einen Zugang zu dem weitläufigen Werk ihres französischen Ideengebers: Sie untersucht die Symbol- (83–97), die Text- (98–116), die Metaphern- (117–142) und schließlich die Erzähltheorie (143–177). Innerhalb der Symboltheorie betont H. die Hinwendung R.s zur Hermeneutik: es kann nicht nicht interpretiert werden. Weil interpretiert werden muss (vgl. 178, 284), geht R. auch nicht von einem starken Subjekt aus, das sich einen Text aneignet und unterwirft, sondern von einem Subjekt, das sich selber vor dem Text verstehen lernt (104). Dieses Verstehen muss im Hinblick auf die Metapherntheorie als dynamischer Prozess verstanden werden (124); H. lehnt mit Black (Die Metapher, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt ^{2}1996, 55–79) die Substitutions- und die Vergleichstheorie ab und plädiert für die *„Interaktions-* oder *Prädikationstheorie"* (121). Eine Metapher vergleicht demnach nicht zwei Begriffe bzw. Sachverhalte oder ersetzt den einen durch einen anderen, sondern erzeugt augenblickshaft neuen Sinn in einem genuinen Verstehenszusammenhang, der „immer eine Pluralität von Interpretationen" zulässt (125). Vor diesem Hintergrund ist das Erzählen von Geschichten und das Bezeugen von Wahrheit ein eminent konstruktiver Vorgang: „Individuen wie Gemeinschaften [...] erschaffen sich ihre Identität, indem sie Geschichten über sich erzählen, in denen sie sich selbst wiedererkennen." (155) Im Hinblick auf das Evangelium und die Offenbarung Gottes hält H. mit R. fest, dass es kein Zeugnis ohne Ereignis gibt, so dass es nicht zu einer menschengemachten Selbsterlösung ohne göttliche Offenbarung kommen kann: „Man kann keinen Sinn bezeugen, ohne zu bezeugen, dass etwas *geschehen* ist, was diesen Sinn bezeichnet." (177) Vor der sehr konzentrierten Schlussreflexion (283–288), die die Ergebnisse der Arbeit gut zusammenfasst, widmet sich H. in einem dritten Kap. der theologischen Auswertung der ricœurschen Anregungen (181–282), um mit ihrer Hilfe das im ersten Kap. erhobene Problem – Offenbarungstheologie kann der Illusion unvermittelter Offenbarung erliegen – zu lösen. Weil nichts unvermittelt verstanden und erkannt werden kann, ist es nicht zulässig, Offenbarung unvermittelt denken zu wollen: Kern und Schale, Inhalt und Vermittlung sind nicht zu trennen, was kein Manko ist, sondern positiv genutzt werden muss. H. schlägt zur „Plausibilisierung der geforderten Vermittlungsstruktur der Offenbarung" (206) und zur Vermeidung des Unmittelbarkeits-

ideals von R. her vor, die Metaphern „Metapher" (203–221) und „Zeugnis" (222–256) für die Offenbarungstheologie fruchtbar zu machen. So wird es ihrer Meinung nach möglich, Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus neu zu interpretieren: „Wie bereits skizziert, ist der wohl vielversprechendste Weg der, Gott als Poeten wie auch als Subjekt der Metapher zu begreifen […] Gott teilt sich selbst metaphorisch mit, dann kann grundsätzlich alles Weltliche als Metapher dienen; aber Jesus Christus bildet die Zentralmetapher, von der aus alle anderen Metaphern verstehbar werden." (217) Mit dieser „Metaphermetapher" (206f; 211 u. ö.) wendet sich die Vf.in gegen die von ihr gebrandmarkten offenbarungstheologischen „Metaphern der ‚Botschaft' und der ‚Begegnung'" (189), weil sich diese zu sehr am Ideal der Unmittelbarkeit bzw. Innerlichkeit orientieren. Da aber ihrer eigenen Meinung nach bei der Metaphermetapher nicht rückgefragt werden kann, ob ihr eine ergangene Offenbarung zu Grunde liegt (211), muss diese Metapher durch die Metapher Zeugnis ergänzt werden: „Die historische Verankerung bildet […] ein unverzichtbares Moment der Zeugnismetapher" (226). Von daher ergibt sich für die Vf.in die Notwendigkeit der Polyphonie von Offenbarungsmetaphern: mit einer einzelnen Metapher kann das Ereignis der Offenbarung nicht adäquat ausgesagt werden.

Kritisch wäre zu fragen, ob die für die Zeugnismetapher zentrale Unterscheidung von „Zeugnisgabe *von* der Offenbarung" und Zeugnis „als Metapher *für den Vorgang der Offenbarung selbst*" (222) immer konsequent durchgehalten wurde. Auch müsste meiner Meinung nach in der Diskussion um den Vorschlag, Jesus Christus als Zentralmetapher für die Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, noch stärker herausgearbeitet werden, dass es ein Unterschied ist, ob Menschen in einer sprachlichen Metapher Gedanken zum Ausdruck bringen, oder ob Gott sein Wesen in einer fleischgewordenen Metapher mitteilt, die in ihrer Leiblichkeit doch noch etwas anderes ist als Sprache. Bestimmt wäre es interessant gewesen, für die metapherntheoretischen Überlegungen neben Meurer und Black zusätzlich auf Günter Bader und Joachim Negel zurückzugreifen, und die offenbarungstheologisch wichtige Arbeit von Peter Eicher zu berücksichtigen.

Insgesamt ist die Arbeit sehr gut lesbar, fasst Zwischenergebnisse gut zusammen und leitet an Scharnierstellen lesefreundlich zu neuen Gedankengängen über. Wichtig ist die ständige Rückbindung der offenbarungstheologischen Überlegungen und Ergebnisse an die chalcedonische Christologie. Originalsprachliche Texte werden immer auch in Übersetzung angeboten, was die Lesbarkeit erhöht und vielleicht bei dem einen oder anderen Leser den Wunsch erweckt, sich mit den theologisch interessanten und relevanten philosophischen Texten von Ricœur zu beschäftigen. Von daher ist zu erwarten, dass die von H. zu Recht angemahnte positive Würdigung der Vermitteltheit von Offenbarung in der theologischen Diskussion beachtet werden wird.

Eichstätt Florian Bruckmann

Wenzel, Knut: **Glaube in Vermittlung**. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur. – Freiburg: Herder 2008. 332 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–451–29796–0

Ricœurs vielschichtige und nach vielen Hinsichten ausgearbeitete Hermeneutik hat in den letzten drei Jahrzehnten eine vielstimmige theologische Resonanz gefunden. Sie hat sich als außerordentlich wertvolle und hilfreiche Gesprächspartnerin, ja als ein „Arbeitsinstrument" erwiesen, mit dem sich theologische Fragestellungen angemessener verfolgen lassen, als es zuvor möglich erschien. Zugleich ergaben sich „Anschlussprobleme", die theologisch-hermeneutisch aufzunehmen und mit R. über R. hinaus zu entwickeln wären. Beides hat das Buch von Knut Wenzel im Blick. Und so hat der Untertitel seines Buches die doppelte Bedeutung: Theologische Hermeneutik *secundum et post* Paul Ricœur. Dass beides an der für R.s Denken so zentralen Vermittlungskategorie festgemacht wird, ist gut nachvollziehbar. R.s Weg in die Hermeneutik und seine konsequenten „Umwege" durch die von ihm in nie versiegender Fruchtbarkeit bearbeiteten Problemfelder der Hermeneutik sind ja von der Grundintuition geleitet, dass der Mensch als sich selbst interpretierendes Wesen den Zugang zu seinem Selbst (seiner Identität) nur finden kann auf dem Umweg der Selbstzeugnisse, in denen Menschen sich ihrer Lebensmöglichkeiten und Selbstverfehlungen, ihrer Herausforderungen, Aporien und Intuitionen, der „Worte", von denen sie lebten und die sie verführten, zu vergewissern suchten.

Knut Wenzel legt in seinem Buch die mehr oder weniger überarbeitete Fassung separat publizierter Studien vor, die das im Buchtitel glücklich formulierte Sinn-Zentrum von verschiedenen Seiten her und unter Bezugnahme auf verschiedene Werke R.s ansteuern. Das ist nicht zu beanstanden, ergibt es doch ein facettenreiches Bild der Anregungen und Herausforderungen, die die Theologie R. verdankt. Man wird allerdings von vornherein damit rechnen müssen, dass auf diesem Weg kein konsequent ausgearbeiteter Entwurf einer theologischen Hermeneutik secundum et post R. entstehen kann, sondern eher ein Panorama der Fragestellungen und eine Skizze ihrer möglichen theologischen Bearbeitung in den Spuren des Bezugsautors. Das ist immer noch höchst verdienstvoll, lässt aber auch weitere Wünsche offen, für deren „Erfüllung" Knut Wenzel sicher ein qualifizierter Adressat wäre.

Die einzelnen Kapitel haben unterschiedlichen Charakter. Zum Teil zeichnen sie ein Hauptwerk R.s nach und fügen eine kurze theologische Ortsbestimmung an; z. T. lokalisieren sie (wie in Kap. 1 und 2) R.s hermeneutische Fragestellung im Kontext von Negativer Theologie und Dekonstruktion oder aktuellen Texttheorien bzw. hermeneutischen Ansätzen. Einen Schwerpunkt des Bdes bilden Studien zu den anthropologischen Dimensionen oder „Weiterungen" bzw. den Selbst-theoretischen Perspektiven der Hermeneutik R.s. Hier ist die theologische Herausforderung jeweils am deutlichsten markiert und mit vielen bedenkenswerten Argumenten aufgenommen.

So profiliert W. die hermeneutische Theorie seines Bezugsautors wiederholt und einleuchtend als „Reflexion der Begrenzung" und bringt sie etwa – mit Bezugnahme auf den Epilog von R.s letztem großen Werk *Gedächtnis – Geschichte – Vergessen* (dt. München 2004) – mit Helmut Peukerts transzendental-anamnetischer Theorie ins Gespräch: Die Herausforderung von Geschichte sammelt sich gleichsam in einer Art „Eschatologie des Gedächtnisses", welche die innere Begrenztheit narrativer Identität markiert und in gewisser Weise auch zu transzendieren nötigt; zumindest die Frage aufnötigt, welchem bzw. wessen Gedächtnis eschatologische Bedeutung zugesprochen werden dürfte. Besonders erhellend sind m. E. die an solche Überlegungen angeschlossenen texttheoretischen Einsichten, die W. aus R.s Perspektive der Theologie ins Stammbuch schreibt. Hier ist exemplarisch die unabdingbare Vermittlung des menschlichen Selbst-Zugangs herausgearbeitet: seine Umwegigkeit über objektivierte, materielle Medien, die in ihrer „Stofflichkeit", ihrer Strukturiertheit und Werkhaftigkeit kommunikative Eigenbedeutung in Anspruch nehmen und nur so Medium menschlicher Selbstverständigung werden können; einer menschlichen Selbstverständigung, die eben nicht am Face-to-face-Ideal des Gesprächs orientiert ist (gegen Gadamer), sondern an einem Textverstehen, das sich gerade auch den distanzierenden Objektivitätsdimensionen des Textes (bis hin zur Analyse seiner inneren Strukturiertheit und seines darauf basierenden „Funktionierens", aber auch seines Mitbedingtseins durch entfremdende psychische oder gesellschaftliche Mechanismen) widmet und darin der „Vehemenz der Mitteilung" auf der Spur bleibt, also die Rededimension des Textes – die Aussage- oder Ausdrucksdimension des Autors – realisieren will (vgl. 125ff). Gilt das – so wäre zu fragen – auch im Blick auf den immer wieder umgeschriebenen Text narrativer, individueller wie gemeinschaftlicher Selbst-Identitäts-Konstruktionen, im Blick darauf, wie die Frage nach dem „Autor" solcher Skripte gestellt und beantwortet werden kann? Ist es statthaft, darin nicht nur beliebige Projektionen zu sehen, die bestimmten Sinn-, Integrations- oder Selbsterhöhungsbedürfnissen Ausdruck verleihen, sondern eine Mitteilung, die sich in den Antworten ausformt, welche Menschen oder Menschengruppen auf sie zu geben versuchen?

Es liegt auf der Hand, welche theologische Bedeutung diese hermeneutisch-texttheoretische Frage für die theologisch-exegetische Lektüre von Offenbarungstexten hat und wie sich ihre Beantwortung auf die Bestimmung des Verhältnisses von theologischer Exegese und religionsgeschichtlicher Erklärung der Textkoordinaten auswirken würde. W.s Beobachtungen setzen den Leser auf die Spur dieser Frage (vgl. 129); W. selbst verfolgt die Frage nicht weiter; auch R. bleibt hier ja reserviert. Statt dessen schließen sich – für mich nicht recht nachvollziehbar – Reflexionen zur Dialektik der Barmherzigkeit an. Aufgenommen wird die Frage dann doch noch in einer anderen Studie anhand der Figur des „herbeigerufenen Selbst" (le sujet convoqué): Figuren des Herbeigerufenseins – Berufung – Verpflichtung – Anklage – Verheißung (letztere kommt in diesem Zusammenhang bei W. erstaunlicherweise weit weniger signifikant vor) – lassen die Frage nach dem Herbeirufenden akut werden, verweisen auf die Vermittlungen des Herbei-Rufs und die den Rufen innewohnende Botschaft. Dass W. den Gedanken mit einer schönen Überlegung zur Gottebenbildlichkeit des Menschen aufnimmt und nicht – was ja auch nahe gelegen hätte – mit einem theologischen Gespräch über die Texte seines Bezugsautors zum Thema und den Figuren von Offenbarung, mag der ursprünglichen Intention der Teilstudie zu verdanken sein, bringt den Leser aber um eine eingehendere Analyse gerade einschlägiger, erst jüngst auf Deutsch zugänglicher Texte (von Veronika Hoffmann übersetzt und herausgegeben; von Knut Wenzel noch nicht berücksichtigt).

Verfolgt man das anthropologisch und hermeneutisch grundlegende Datum des „herbeigerufenen Selbst" weiter, so ist man an die menschlichen Selbstbezeugungen gewiesen, in denen vom Selbst wie von seinem Herbeigerufensein Zeugnis gegeben, auf es handelnd Antwort gegeben wird; neben den theologisch hoch bedeutsamen narrativen sind es die theologisch nicht minder bedeutsamen ethischen. Bei W. finden exemplarisch das Versprechen und das Vergeben eine eindrückliche Würdigung. Exemplarisch sind Versprechen und Vergeben darin, dass sie einen Zeitbezug menschlicher Identität bezeugen, der

sich dem Vergessen und Vergehen nicht unterwirft, aber eben auch nicht nur eine bloße Kontinuität in der Zeit bezeugt; vielmehr die (versprochene) Treue zu sich selbst und die Unterbrechung bloßen Fortdauerns mit dem Versuch, in der Zeit einen neuen Anfang zu ermöglichen. Die Erinnerung wird gegen das bloße Vergehen mobilisiert: Sie soll und darf nicht verloren geben, was an Versprechen gegeben ist und gehört wurde; sie erinnert, was unabgegolten geblieben ist, so dass es von der Zukunft zu erhoffen bleibt. Und in all dem bezeugt sich „eine anthropologische Konstante", „nämlich dass alle menschliche Aktivität eine Art Gegen-Bewegung darstellt, die stets und immer wieder das Wachstum des Lebendigen gegen jede Zerstörung zur Durchsetzung bringen will" (212), eine Gegenbewegung, in die sich Gottes Selbstbezeugung einzeichnet, so dass sie eben nicht mehr nur als Wachstum verstanden werden muss, sondern als das Werden eines schlechthin Neuen, das zur Erfüllung kommen lässt, was versprochen ist. Dass Gottes Selbst-Bezeugung in der Bezeugung der ureigensten Möglichkeiten meiner mir zugleich auch leibhaft entzogenen Freiheit geschieht, mich im Gewissen zu mir selbst und – in eins damit – in die Begegnung mit dem Anderen herausfordert, das macht die grundlegende Passivität und den grundlegenden Externitätsbezug des Selbst aus und lässt keinen Selbst-Bezug zu, der sich diesem dreifachen *Forum externum* entziehen könnte. Die Theologie hat sich auf eine Explikation dieses Forum externum einzulassen, vor der der Philosoph aus guten Gründen Halt machen wird.

Die abschließenden Kapitel profilieren dieses Forum und das darin jeweils gegebene Wechselverhältnis von Passivität und Herausgefordertsein zum Handeln im Blick auf die Anerkennung des schuldig Gewordenen. Versöhnung bringt die dankbare Anerkennung seiner Schöpfungs-Güte neu zur Geltung, seines Geschenkseins, in dem sich – trotz allem – sein und mein ursprüngliches und endgültiges Gewolltsein bezeugt. Von hier aus öffnen sich Wege zu einer „anerkennungstheoretisch fundierten Theologischen Anthropologie" (327f).

Diese Hinweise mögen einen Eindruck vermitteln von dem hermeneutischen Perspektivenreichtum, der sich in den Spuren Ricœurschen Denkens erschließt, wie freilich auch von der „Unabkürzbarkeit" der Umwege, auf die es mitnimmt, wie schließlich von den theologischen Herausforderungen, zu denen es führen kann. W.s Studien kommt somit das Verdienst zu, theologische Leser auf diese Spuren gesetzt und Erträge skizziert zu haben, die sich einer mit R. gedachten und von ihm angestoßenen theologischen Hermeneutik verdanken könnten. Dass dieser Eindruck disparater bleibt, als es vom Ansatz der Ricœurschen Hermeneutik her unabdingbar wäre, ist dem Charakter eines Buches geschuldet, das sein Thema in unterschiedlich ansetzenden Einzelstudien verfolgt. So ist es eben auch keine umfassende Monographie zum Thema. Es behandelt die Problemaspekte selektiv und bleibt auch in der Literaturauswahl erstaunlich selektiv. Wichtige und einschlägige Monographien oder Sammelwerke bleiben unberücksichtigt oder werden nur marginal erwähnt, so die Arbeiten von Eberhard Jüngel, Michael Böhnke, Hermann-Josef Meurer, Stefan Orth und Veronika Hoffmann (deren Monographie „Vermittelte Offenbarung", erschienen 2007, sogar einen verwandten Titel trägt) sowie der von Orth und Reifenberg hgg. Bd „Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen" (2004 erschienen). Vor diesem Hintergrund klingt es merkwürdig, wenn Knut Wenzel an entscheidender Stelle Defizite der theologischen Ricœur-Rezeption moniert. Es könnte sein, dass der Vf. auch manches nicht zur Kenntnis genommen hat, was er als fehlend beklagt. Die Vielstimmigkeit der theologischen Ricœur-Rezeption ist jedenfalls deutlich größer – und reicher an Differenzierungen –, als es W.s Bezugnahmen erkennen lassen. Grund genug, den Anregungen und Herausforderungen auf der Spur zu bleiben, die R.s Denken und so auch W.s perspektivenreiches Buch den Lesern schenken.

Münster Jürgen Werbick

Florek, Zdzislaw: **Der mystische Läuterungsprozess** – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 202 S. (Ursprünge des Philosophierens, 8), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018221–8

Die von Zdzislaw Florek an der LMU München eingereichte Diss. zeichnet sich durch die Fülle des bearbeiteten Materials aus, das in anderen Veröffentlichungen zu Leben und Wirken Edith Steins oft nicht berücksichtigt wird.

In einer kurzen Einführung legt der Vf. die von ihm verwendete Interpretationsmethode dar und geht auf den Stand der Forschung ein, insbesondere auf die Bedeutung der Seinsphilosophie Heideggers und der Phänomenologie Husserls für Steins Denken. F. fragt bei einer epochalen Gestalt wie Edith Stein nach dem Sinn des Lebens, nach der Möglichkeit eines Sinns im Leiden, in drei Denkschritten: Leben, Denken, Werk. Nach einer biographischen Grundlegung thematisiert er im zweiten Kap. die Grundsätze einer tiefenphänomenologischen Theologie des Leidens. Eine Darstellung der phänomenologisch-theologischen Voraussetzungen mystischen Denkens schließt sich an, wobei besonders Steins Auseinandersetzung mit Johannes vom Kreuz hervorgehoben wird. Im vierten Kap. behandelt F. Steins Interpretation des mystischen Freiheitsprozesses. Es geht ihm darum zu zeigen, dass Edith Stein in ihrer Tiefen-Erfahrung einen Freiheitsprozess durchläuft; schwerpunktmäßig thematisiert er ihr Kreuzesverständnis. Im fünften, mit „Denken und Gestalt: Der Freiheitsprozess im Leben und Denken" überschriebenen Kap. resümiert der Vf. seine Interpretation dieses Zusammenhangs und stellt Stein in einem religionsphänomenologischen Vergleich Simone Weil und Etty Hillesum gegenüber. Im Schlusskapitel verweist F. auf die Aktualität der Philosophie Steins. Ein Literaturverzeichnis, ein Personenregister und einige Lebensdaten Steins schließen das Werk ab.

Der Vf. geht von der Lebenserfahrung Edith Steins aus und stellt das Leiden als fundamentale Geschehensform des Freiheitsprozesses dar, ausgehend von Steins Gedanken, dass der Mensch durch das Leiden zur ontologischen und auch psychischen Reife geführt werde, die in der Vereinigung mit Gott ihren Höhepunkt finden könne. Für ihn ergibt sich der epochale Wert des philosophisch-theologischen Werkes Steins vor diesem existentiellen Hintergrund.

F. hat in dieser Diss. viele Wege von Edith Stein nachgezeichnet: sachlich und mit weitem Überblick.

Tübingen Waltraud Herbstrith

Systematische Theologie

Zimmermann, Jens: **Theologische Hermeneutik**. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf. – Freiburg: Herder 2008. 551 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–451–29193–7

Um der Abwechslung halber einmal elegisch zu beginnen: „Denn aus dem Purpurgewölk, dem schwebenden, immer bewegten, / Trat der herrliche Gott Hermes gelassen hervor; / Mild erhob er den Stab und deutete ..." (J. W. v. Goethe, Euphrosyne). Euphrosyne, die Frohsinnige, ist in der griechischen Mythologie neben Aglaia, der Glänzenden, und Thaleia, der blühend Glücklichen, eine der drei Chariden oder Grazien, wie die Römer sie nannten. Thalia, die sich auch als Muse verdient machte, beflügelte namentlich die heitere Dichtkunst und gab neben einer von Schiller herausgegebenen Zeitschrift vielen Theatern ihren Namen. Was hinwiederum den herrlichen, in Arkadien geborenen Hermes betrifft, so wies er den Wanderern kundig und allezeit hilfsbereit den Weg, fungierte als Gott des gesegneten Ausgangs und Eingangs, um schließlich die abgeschiedenen Seelen auf ihrem Übergang von der diesseitigen in die jenseitige Welt zu begleiten („Dulde mich, Jupiter, hier, und Hermes führe mich später, / Cestius' Mal vorbei, leise zum Orkus hinab." J. W. v. Goethe, Römische Elegien VII). Seine wegweisende Mittlerrolle ließ Hermes zum Götterboten werden, der mit Flügelschuhen und Reisehut ausgestattet den Menschen nicht nur himmlische Botschaften zu überbringen, sondern diese auch entsprechend zu deuten, verständlich zu machen und auszulegen wusste. Sein Hirten- und Heroldsstab, den unter den Römern Merkur, der Gott des Wandels und Handels, übernahm, steht nicht nur für seine göttliche Potenz im Allgemeinen, sondern für seine hermeneutische Kraft im Besonderen.

Im Christentum nimmt die Hermeskunst der Hermeneutik vorrangig und in einer alles Weitere fundierenden Weise der Hl. Geist wahr. Er erschließt den im Sohne manifesten Vater für Menschheit und Welt und gibt als dritter im göttlichen Bunde zu verstehen, was das göttliche Offenbarungsereignis in Jesus Christus für uns ist und bedeutet. Im Hl. Geist wird der in Jesus Christus offenbare Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender erkannt und zwar so, dass durch den Schöpfergeist und den Geist der Versöhnung und Vollendung lebendiger Anteil gegeben wird an der göttlichen Wirklichkeit des im Sohne offenbaren Vaters. Der Hl. Geist öffnet, wenn man so will, das Verhältnis des göttlichen Vaters zu seinem menschgewordenen Sohn auf Externbeziehungen hin, damit alle verlorenen Söhne und Töchter im Glauben an der österlichen Herrlichkeit des auferstandenen Gekreuzigten partizipieren können. Kurzum: Die hermeneutische Kunst des Hl. Geistes erschöpft sich nicht darin, Texte auszulegen und Schriften zu exegesieren. Zwar darf die Inspiration der Bibel und die Begeisterung, die ihre Lektüre hervorzurufen vermag, gewiss als Wirkung des Hl. Geistes gelten. Aber sein Wirken und hermeneutisches Schaffen reicht tiefer und bis auf den Grund des in den Hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments ursprünglich und kanonisch Bezeugten: Der Geist lässt persönlich innewerden, dass in Jesus Christus das göttliche Heil für Menschheit und Welt beschlossen liegt, und er bringt zur Gewissheit, dass uns weder Tod noch Teufel zu scheiden vermögen von der erlösenden und versöhnenden Liebe Gottes, die im auferstandenen Gekreuzigten präsent ist und sich in der Zukunft des Gekommenen vollendet erfüllen wird.

Im Geist versöhnender Liebe, der von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, ist alles aufgehoben, will heißen: bestimmt negiert, bewahrt und zur Erfüllung gebracht, was Menschheit und Welt religiös verheißen war. Der Hl. Geist ist ein Hermeneut, in dem nicht nur Hermes seinen Meister gefunden hat, weil das vom Geist erschlossene Verständnis Gottes dem Welt- und Selbstverständnis des Menschen einen Weg zum Heil eröffnet, den pagane Wegweiser allenfalls anzudeuten, nicht aber gangbar zu machen vermochten. Dies in seiner Evidenz mit einleuchtenden Argumenten zu plausibilisieren, gehört zu den Zentralaufgaben christlicher Pneumatologie, die ohne eine theologische Hermeneutik von universalen Dimensionen nicht zu

leisten ist. Einen Ansatz hierzu liefert Zimmermanns trinitarisch-christologischer Entwurf, der im englischen Original unter dem Titel „Recovering Theological Hermeneutics: A Trinitarian-Incarnational Approach" im Jahr 2004 erschienen ist. Die Übersetzung ins Deutsche hat der Autor selbst besorgt; der promovierte vergleichende Literaturwissenschaftler lehrt derzeit als Prof. für Interpretation, Religion und Kultur an der Trinity Western Univ. in Kanada.

Der systematische Gehalt von Z.s trinitarisch-inkarnatorischer Hermeneutik wird im dritten und letzten Teil seiner Arbeit (451–540) skizziert. Im Zentrum steht die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus. Indem der Mensch in der Kraft des Hl. Geistes durch Glauben Anteil gewinnt an der im menschgewordenen Logos und auferstandenen Gekreuzigten offenbaren Wirklichkeit der göttlichen Trinität, eröffnet sich ihm nicht nur ein neues Verständnis seiner selbst und seiner Welt, sondern Selbst und Welt nehmen förmlich neue Gestalt an. Der göttliche Hermeneut von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung gibt nicht nur Wirklichkeit neu zu verstehen, er vermag auch neue Wirklichkeit kreativ zu erschaffen. Unter den Stichworten inkarnatorische Subjektivität, Selbsterkenntnis und Inkarnation, Inkarnation und Ästhetik wird dies im Einzelnen trinitarisch, also theologisch, christologisch und pneumatologisch entfaltet. Z. verfährt dabei weithin rezeptiv und orientiert sich an Vorgaben von Hans Urs von Balthasar und insbesondere von Dietrich Bonhoeffer. Produktiver und origineller sind die Schlüsse und Folgerungen, zu denen er von seinem systematischen Ansatz aus in Bezug auf die Geschichte der Hermeneutik gelangt.

Nicht erst in der Neuzeit und seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, so die Grundthese Z.s, hat sich die Hermeneutik zu einer universalen wissenschaftlichen Disziplin des Auslegens und Verstehens entwickelt. Entsprechende Tendenzen lassen sich bereits im Kontext der inkarnatorischen Hermeneutik der Reformatoren erkennen, deren theologische Verstehenslehre keineswegs auf Schriftauslegung beschränkt geblieben sei. An Calvin, Luther und der Hermeneutik von Puritanern und Pietisten wird dies im ersten Teil der Arbeit exemplarisch aufgewiesen (21–200). Ziel ist es zu zeigen, „in welchem Maß die philosophische Hermeneutik immer noch von geborgtem, theologischem Gedankengut abhängig ist, das allerdings einen Säkularisierungsprozess durchlaufen hat" (15). Nach einer allgemeinen Charakteristik dieses Prozesses unter besonderer Berücksichtigung Schleiermachers wird sein Ergebnis oder das, was Z. für sein Resultat hält, im zweiten Teil der Arbeit (201–449) an namhaften Vertretern aktueller Hermeneutik illustriert. In Betracht kommen insbesondere Hans-Georg Gadamer und Emmanuel Levinas, daneben auch John D. Caputo, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Grondin, Martin Heidegger, Gianni Vattimo und viele andere.

Z. lässt es an Gelehrsamkeit nicht mangeln. Indes liegt der Vorwurf nahe, er wolle moderne Hermeneutik durch den Aufweis delegitimieren, sie sei ein Säkularisat theologischer Verstehenslehren, um auf diese Weise die Restauration einer vorneuzeitlichen Hermeneutik zu ermöglichen. Z. wehrt sich gegen diesen Vorwurf; doch wird er sich nach meinem Urteil nur dann wirksam entkräften lassen, wenn der Vf. seine trinitarisch-inkarnatorische Hermeneutik über die bisherigen Ansätze hinaus systematisch konstruktiv entfaltet. Ein wahres Selbst- und Weltverständnis des Menschen wird nur durch ein Verständnis Gottes ermöglicht, das mehr und anderes ist als Produkt menschlicher Selbstauslegung, nämlich Resultat der Offenbarung Gottes selbst, wie sie in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes statthat. Die programmatische Grundthese Z.s ist deutlich benannt; noch nicht erreicht ist eine vergleichbare Klarheit in der Durchführung. Hermeneutisch und hermeneutikgeschichtlich bleibt vieles im Stadium bloßer Andeutung, und manche Interpretationsentscheidung fällt wie die Schlichtung aus, die der gewaltsame Ares im Leierstreit zwischen Apoll und dem Götterboten herbeiführt. Man lese hierzu, was Goethe – „Antiker Form sich nähernd" – zu Phöbos und Hermes gedichtet hat.

München Gunther Wenz

Ruhstorfer, Karlheinz: **Christologie**, Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2008. 274 S. (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, 1) € 34,90 ISBN 978–3–506–76443–0

1. Zur Reihe

Ruhstorfer eröffnet die von ihm herausgegebene Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken" mit einer Christologie. Die Reihe orientiert sich an den klassischen Traktaten der Dogmatik, nimmt allerdings für sich in Anspruch, Fundamentaltheologie und Dogmatik innerlich zu verbinden, um die rationale Glaubensbegründung nicht getrennt von der Glaubensdarstellung zu leisten, sondern „die Glaubwürdigkeit des fleischgewordenen Wortes Gottes herauszuarbeiten." (12) Das hat zur Folge, dass typisch fundamentaltheologische Fragestellungen (z.B. das Problem der theologischen Erkenntnisgewinnung, der Offenbarung, der Rationalität des Glaubens, der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, die Ökumene, die Theologie der Religionen etc.) eher implizit bearbeitet werden. Der Vf. erwartet sich aus der sehr wünschenswerten, arbeitstechnisch aber schwierigen Verknüpfung im Letzten eine „Provokation für die zeitgenössische Philosophie" (ebd.) und artikuliert sein fundamentaltheologisches Interesse auch weitgehend in der Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen. Vor diesem Hintergrund wäre wohl ein zwölfter Band, der die Methodik der Reihe und im Rahmen einer theologischen Erkenntnislehre das Zusammenspiel von Philosophie, Fundamentaltheologie und Dogmatik reflektiert, mehr als wünschenswert. Eine weitere Besonderheit der neuen Reihe liegt im Aufbau: Es wird nicht die Entwicklung des Glaubens dargestellt, ausgehend von der Hl. Schrift bis heute, sondern es wird der entgegengesetzte Weg eingeschlagen, „um die prinzipielle Stellung der Heiligen Schrift nicht einfach vorauszusetzen, sondern als Resultat einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik aufzuzeigen." (14)

2. Zum Buch

R. verfolgt eine anspruchsvolle Systematik innerhalb der Christologie, indem er die abendländische Geistesgeschichte konsequent vom Christus-Ereignis her deutet: „Um den Glauben an Christus gegenwärtig denkbar zu machen, wird versucht, einerseits Jesus Christus als die Bedingung der Möglichkeit der abendländischen Geschichte und Gegenwart aufzuzeigen und andererseits einen Zugang zu Jesus über die Dynamik der Geschichte zu finden." (15)

Dazu beschreibt der Vf. in einem ersten, sehr viel ausführlicheren Teil die kategorialen Verhältnisse (22–217), um sich dann in einem zweiten Teil der transzendentalen Weisung, sprich der Hl. Schrift zuzuwenden (218–264). Das Buch wird beschlossen mit einem kurzen Literaturverzeichnis (265–273) und einem recht knappen Sachregister, das gewohnte Schlagworte anbietet, aber auf zentrale Begriffe der neuartigen Systematik verzichtet (z.B. Negation, Delimitation, Postmoderne, Signifikat, Signifikant, Referent u. ä.).

Der erste Teil ist in drei Unterkapitel aufgegliedert (vgl. 20f; 56f; 86f; 133; 218f), die sich 1. mit der Postmoderne (22–85), 2. der Moderne (86–132), und 3. zusammenfassend mit der Neuzeit (133–177) und der Scholastik und Patristik (177–217) beschäftigen. Für diese systematisierende Gliederung ist ein „Verweis auf das semiotische Dreieck" (16) ausschlaggebend: Während die Postmoderne als *Zeichen/Signifikant* für das Ende fester Beschreibungsmöglichkeiten des Mensch-Seins fungiert (Delimitation), wird die Moderne als *Referent/Sache* für das Ende der allgemeinen Überzeugung von der Existenz Gottes gesehen (Negation) und die Zeit davor unter der Annahme (*Idee/Signifikat*) der Wahrheit des Gott-Menschen interpretiert (Affirmation). Das Projekt der Postmoderne geht R. über das schwache Subjekt bei Vattimo, die Rezeption Levinas'schen Gedankenguts bei Derrida und den Tod des Menschen bei Foucault an. Dabei deutet er die philosophische Postmoderne als letzte Auswirkung einer kenotischen Christologie und versucht Gottes Spuren sub contrario zu finden (15). Wegen der Notwendigkeit, Text zu interpretieren, kommt es zur „De-limitation" („Be-Entgrenzung") von Diskursen und Argumentationsfiguren bzw. Fundorten, was auch eine Problematisierung der Grenzen des Menschseins insgesamt bedeutet. Im Umfeld postmodernen Denkens und in Reaktion auf es wird von theologischer Seite Christus besonders in konkreten Kontexten wahrgenommen (44–85). Im Gegensatz zur Be-Entgrenzung des Menschseins in der Postmoderne deutet R. die Moderne als Negation des Gottesgedankens und beruft sich dafür zu Recht auf Heidegger, Nietzsche und Marx. Beim weiteren Vordringen zu den Anfängen der transzendentalen Weisung entdeckt der Vf. eine neue Möglichkeit der Systematisierung: Seiner Meinung nach interpretiert die Neuzeit mit ihrer Hinwendung zur Freiheit des Menschen den Gottmenschen „unter der Maßgabe des *Geistes*. Der Heilige Geist ist der *Gott in uns*" (134; vgl. 177). Im Unterschied dazu „zeichnet sich die Theologie der Spätantike und des Mittelalters durch ihren *inkarnatorisch-christologischen* Grundzug aus. Die Christologie hat ihr Zentrum im Gedanken des *Gottes unter uns*." (177f). Dieser neuen Systematisierung folgend erscheint im Griechentum und in der transzendentalen Weisung des AT „*der Gott über uns*" (228).

In der für die gesamte Systematik des Buches wichtigen Unterscheidung von kategorialen Verhältnissen und transzendentaler Weisung setzt sich R. u.a. mit Rahner und Kant auseinander und mit Heribert Boeder von ihnen ab. Das „Kategoriale [bezeichnet] nicht mehr jene Sphäre der ontisch-existentiellen Weltwirklichkeit wie bei Karl Rahner, sondern die Kategorien und Denkformen, die eine weltliche Erfahrung überhaupt erst konstituieren." (19) R. geht es anders als Rahner nicht um eine ursprüngliche transzendentale Erfahrung, sondern um das Ergangen-Sein eines Wortes (sozusagen der Gabe der transzendentalen Weisung), von dem her die darauffolgende (Denk)Geschichte gedeutet werden muss, die zudem die Vernünftigkeit des anfänglichen Wortes aufzeigt. „Dieses erste Wort ist die transzendentale Weisung oder die Heilige Schrift. Sie stellt die Bedingung der Möglichkeit aller drei Dimensionen kategorialer Verhältnisse (Metaphysik, Moderne oder Postmoderne) dar und vereinigt damit aber *Signifikat, Referent und Signifikant* in eigentümlicher Weise. Die transzendentale Weisung birgt den Anfang der *spekulativen Idee des Gottmenschen*, der *modernen Wirklichkeit des neuen Menschen* und des *postmodernen Zeichens an der Grenze des Menschseins*." (220) Diesen drei Dimensionen und den entsprechenden endlichen und weltlichen Denkformen wendet sich R. (wie geschildert) im kategorialen Teil zu, während im abschließenden Teil „weitgehend kommentarlos die Frohe Botschaft des Neuen Testamentes zur Sprache kommt" (224).

Die von R. vorgelegten Textanalysen sind immer nahe am Original gearbeitet, verzichten auf überflüssige Sekundärliteraturhinweise und sind durchweg gut lesbar. Der Abschnitt über Derrida ist etwas verwirrend, weil er diesen meiner Meinung nach zu stark als Rezipienten von Levinas darstellt, aber seine eigenen, christologisch relevanten Fragestellungen (Präsenz, Ur-Schrift, Abwesenheit, Arbitrarität der Sprache) nicht genügend berücksichtigt. Die frühe Entwicklung der Christologie samt ihren konziliaren Entscheidungen ist sehr verkürzend. Vor dem Hintergrund der inklusivistischen Religionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils betont der Vf. zu Recht die universale Heilswirksamkeit Jesu und deutet im Folgenden Nostra aetate als Dokument, das „nichtchristliche Religionen ausdrücklich als Heilswege" (53) anerkennt, was dort nicht formuliert wurde. Die kommentarlose, systematisierende Nacherzählung im abschließenden biblischen Teil ist wegen der Unterscheidung der kategorialen Verhältnisse von der transzendentalen Weisung zwar konsequent, wirkt manches Mal aber thetisch und verkürzend. Um nur ein paar Fragen anzudeuten: Was bedeutet es, dass „die Begnadung Mariens [...] als ein *Sprachgeschehen* zu begreifen ist" (236)? Warum verzichtet der Vf. trotz seiner Suche nach den Anfängen auf jegliche historisch-kritische Arbeit und beginnt zudem im AT, um mit der johanneischen Christologie zu enden? Würde historisch-kritische Arbeit nicht vielleicht helfen, die Rationalität der Geschichtlichkeit der Gabe der Schrift besser zu durchdringen? Was bedeutet es, die Hl. Schrift als ein einheitliches „rationales Gewebe [...], als ein *Zeichensystem*" (224) zu betrachten? Dass nach Meinung des Vf.s die „Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum [...] im engen Kontext der Christologie [...] zurückgestellt werden darf" (228), sehe ich persönlich anders: Wo, wenn nicht innerhalb der Christologie, in der wie in keinem anderen Traktat auf das Verbindende und das Trennende zwischen Judentum und Christentum hingewiesen werden muss, soll denn diese Verhältnisbestimmung geschehen?

R. legt mit seiner Christologie ein mutiges und sehr bedenkenswertes Buch vor, in dem er eine eigenständige Geschichtstheologie vertritt: Konsequent deutet er abendländisches Denken von Jesus Christus her und identifiziert diesen um der Glaubensbegründung willen als geheimen Konstruktionspunkt unserer Geistesgeschichte. „Jesus Christus [...] ist die Bedingung für die spekulative Bejahung der Einheit von Gott und Mensch, für die moderne Verneinung des Gottesgedankens und der metaphysischen Denkart sowie für die postmoderne De-Limitation des modernen Menschseins." (218) Es bleibt zu warten, ob sich diese hoch spekulative Lesart besonders im Hinblick auf die Postmoderne-Rezeption innerhalb der Theologie bewähren wird. Die angestrebte Auseinandersetzung ist begrüßenswert und notwendig, wird sich aber vor der Gefahr der Vereinnahmung hüten müssen: Man kann die (Post)Moderne als Explikat des Christusgeschehens verstehen, wie es der Vf. tut, muss dies allerdings nicht, weil man sonst Gefahr läuft, jemanden nicht so zu verstehen, wie er verstanden werden wollte. Weil der verfolgte und vorgelegte Ansatz aber sehr anregend ist und der weiteren Entfaltung bedarf, bleibt zu hoffen, dass die folgenden Bände der neuen Reihe ähnlich konsequent auf ihren Stoff zurückgreifen und ihn im christlichen Rahmen deuten: Es ist eine rege wissenschaftliche Diskussion zu erwarten.

Eichstätt Florian Bruckmann

Denker, Jochen: **Das Wort wurde messianischer Mensch.** Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002. (XIV) 348 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–1925–8

Es mag als ein kühnes Unterfangen erscheinen, die Theologie Karl Barths und den Prolog des Johannesevangeliums miteinander ins Gespräch zu bringen, versteht man Barth doch eher vom paulinischen Schrifttum her. Tatsächlich aber führt B. in seiner so umfangreichen Dogmatik ein erstaunlich intensives Gespräch mit dem Johannesevangelium und dessen Prolog. Bereits der Blick in das Register der zitierten Bibelstellen seiner Dogmatik zeigt: Kein Kapitel der gesamten Bibel wird so zahlreich und durchgängig in diesem Opus magnum herangezogen wie Joh 1, wobei noch einmal die Verse 1 („Im Anfang war das Wort") und 14 („Und das Wort wurde Fleisch") herausragen. Insofern hat es sachlichen Grund und Sinn, die Theologie B.s vom Johannesevangelium her zu lesen – und das Johannesevangelium von der Exegese B.s her zu verstehen. Das ist die Doppelaufgabe der Wuppertaler evangelischen Diss. Was sie als „Zielaussage des Johannesprologs" vorstellt, ist ihr eigener theologischer Ertrag: „Das Wort wurde jüdischer, messianischer Mensch" (3).

Die Verfolgung des Weges zu dieser Zielaussage und Pointe ist nicht zuletzt aufgrund einer zerklüfteten Gliederung – zudem findet sich im Inhaltsverzeichnis auf Seite XIV ein verwirrender Sprung in der Seitenzählung (statt 294 bis 335 richtig: 279 bis 317) –, vieler buchimmanenter Querverweise und einer überreichen Literaturverwertung beschwerlich. Allerdings sichern Zusammenfassungen der Analysen und Interpretationen den jeweiligen Erkenntnisgewinn.

Der Autor orientiert sich bei seiner Antwort auf die Frage, welche Bedeutung der Johannesprolog für B.s Theologie hat, am Denkweg Barths. Er zeichnet ihn in sechs Schritten seines Teils A nach. Bereits im Entstehungsprozess der Theologie B.s bzw. im Kontext seiner „dialektischen Theologie" (I. Weichenstellungen: 9–12; II. Der Johannesprolog im Kontext der „dialektischen Theologie": 13–28) sieht D. eine untergründige Parallele zwischen B. und dem Johannesprolog: Die Rede von Gott ist nicht einfach Rede vom Menschen „im überhöhten Ton" (10); die Frage nach Gott bedarf der „Antwort von Gott her [...], von der das JohEv Zeugnis gibt" (28). Dass Gott redet, ist Thema des Johannesprologs. Sein „Wort kommt nicht nur ‚zum Fleisch', es kommt ‚ins Fleisch'", was „das konkrete geschichtliche Dasein des Wortes in seiner ganzen Breite" meint (22). B. biete in seiner Münsteraner Vorlesung von 1925 zur „Erklärung des Johannes-Evangeliums" eine „menschheitsgeschichtliche" Auslegung des Prologs, welche ihn „die Geschichte Gottes zunächst mit Israel und dann mit den Menschen aus den Völkern in ihrer Konkretion nicht wahrnehmen" ließe (27). Solche Wahrnehmung geschehe erst mit der „Kirchlichen Dogmatik" B.s (1932–1959), die der Autor nicht enzyklopädisch vollständig, sondern auf „Interpretationszentren" zum Johannesprolog hin abschreitet. Im ersten Dogmatik-Band von der „Lehre vom Wort Gottes" (III: Übergang: Der Johannesprolog in der „Lehre vom Wort Gottes": 29–32) meine der Logos des Johannesprologs zunächst konkret den – alttestamentlich gesprochen – *Dabar JWHW*: „Heißt Gottes Wort: ‚Gott redet', so muss präzisiert werden: ‚JHWH, der Gott Israels redet'" (32). Bei der Prolog-Interpretation in der weiteren „Lehre vom Wort Gottes" (IV: Die trinitarisch-inkarnatorische Interpretation des Johannesprologs: 33–80) wird der Prolog „nun besonders im Gegenüber und in der Beziehung von Joh 1,1 und Joh 1,14a verstanden. Von der Trinitätslehre führt der Weg zur Lehre von der Inkarnation, und von der Inkarnationslehre her fällt ein Licht auf die Trinitätslehre" (33). B.s berühmter Paragraph „Die Zeit der Offenbarung" versteht D. als „Grundlegung einer ‚alttestamentlichen Christologie'", mit der B. eine „ausschließlich vertikal denkende Inkarnationslehre durch eine verheißungsgeschichtlich-horizontale Linie" durchbrechen lässt. Das impliziert eine enge Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament wie auch eine eigene hermeneutische Vergewisserung. In dieser nimmt der Autor eine „notwendige Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von juden- und heidenchristlicher Hermeneutik" vor. Der heidenchristlich gelesene Bezug der „alttestamentlichen Verheißungen unter Umgehung und Missachtung des Erstadressaten geradlinig und unmittelbar auf die Menschen aus der Völkerwelt" ist ein Problem (63). Statt solcher Identifikation gehe die „Grundregel heidenchristlicher Hermeneutik" auf Partizipation im Sinne einer steten Erinnerung des Alten Testaments durch das Neue Testament (65). „Solange die christliche Theologie nur von der Erfüllung der Verheißungen in Christus spricht, wird sie das diese Erfüllung in Jesus Christus bestreitende Judentum nur als verstockt und ungläubig verstehen" (71). Die im JohEv zweifellos vorhandene präsentische Eschatologie gebe dennoch „die Zukunft gerade nicht zugunsten der Gegenwart preis", weshalb sie auch als eine antizipatorische Eschatologie erscheint (72). Die Auslegung von Joh 1,14 im Barthschen Paragraphen „Das Geheimnis der Offenbarung" nimmt das altkirchliche „vere deus et vere homo" auf und stellt fest „Nicht ‚die Gottheit an sich und als solche [...], sondern der Sohn oder das Wort Gottes ward Fleisch'" (73). Das in der Zweinaturenlehre Ausgedrückte lässt sich nicht in abstrakter Systematisierung, sondern nur im Erzählen „von dem wahren Menschen, der dort steht, wo der Mensch gegen Gott im Kampf steht – eben auf dem Boden des Bundes" verstehen. „Konkreter: Wenn man von dem Juden Jesus erzählt, der in diesem Kampf – ganz auf der Seite Israels und der Völker – ganz auf der Seite des Gottes Israels steht" (75). Die Identität des Menschen Jesus mit dem Messias ist den neutestamentlichen Autoren nicht Ende des Bekennens, sondern sein Anfang, bei dem beides unaufgebbar ist: „die Herkunft und Zugehörigkeit Jesu zu dem konkreten Menschenvolk Israel und seine Messianität bzw. messianische Gottessohnschaft (80). In der Vergegenwärtigung der Barthschen Gottes- und Erwählungslehre (V: Der Johannesprolog in der Gottes- und Erwählungslehre: 81–108) kehrt D. besonders die einwohnungstheologische Interpretation von Joh 1,14 hervor: „Bekennt das JohEv die ‚Fleischwerdung' dieses Wortes, indem es an die alttestamentlichen Aussagen von der Einwohnung des Gottes Israels erinnert, so bekennt es, dass Gottes selbsterwählte Gegenwart in diesem jüdischen Menschen Jesus begegnet. In dem fleischgewordenen Wort ‚zeltet' die Gegenwart Gottes ‚unter uns' (Joh 1,14b)" (91). Unter Hinweis auf den Einbezug weiterer Schriftstellen bei B. wird festgehalten: „Joh 1,14 in Verbindung mit Röm 9,5; 1,3 und Joh 4,22 wird als Jude- bzw. Israelwerdung des Wortes Gottes konkretisiert" (108). Diese Profilierung nimmt B.s Versöhnungslehre (VI: Die bundestheologische Interpretation des Johannesprologs: 109–166) auf und zwar nicht zuletzt mit den Sätzen, die in der dem christlich-jüdischen Dialog nahe stehenden Barth-Rezeption oft zitiert wurden: Gottes Sohn wurde „nicht ‚Fleisch', Mensch [...] in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig, bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann" (KD IV/1, 181f = Denker, 115f). Joh 1,14 ist also zu konkretisieren: „Das Wort wurde nicht ‚Mensch' oder

‚Fleisch' im Allgemeinen, sondern ein bestimmter Mensch, es wurde ‚israelitischer Mensch', ‚jüdisches Fleisch'. Inkarnation heißt darum Israelwerdung" (118). So sehr D. dies als Gewinn Barthscher Theologie festhält, so wenig unterdrückt er die Kritik an ihr, weil die Grundlegung der Versöhnungslehre (KD IV/1), wie bereits die Erwählungslehre B.s, Israel „(nahezu) einseitig auf die Seite des sündigen und bundbrüchigen Menschen, des ungehorsamen Sohnes gestellt" hat. „Somit bekommt die Israeldimension der Christologie in dem hier angesprochenen Abschnitt tendenziell die Funktion einer Illustration. Alle Würde Israels verdichtet sich in Jesus Christus und scheint Israel selbst damit abgenommen, wohingegen die Sündhaftigkeit Israels [...] Israel selbst [...] weiterhin anhaftet" (119). Erst die Entfaltung der im Johannesprolog genannten Herrlichkeit des Logos (vgl. Joh 1,14) bringt B. zu einer positiven Würdigung der Geschichte Israels: „Die Geschichte Israels ist eine pars-pro-toto-Geschichte für alle Völker". Und: „keine Universalität der Gnade Gottes ohne deren Weg über die Partikularität der Erwählung Israels und den Bund Gottes mit Israel; darum Universalität nur durch Partizipation an dieser Partikularität; keine Erkenntnis Jesu Christi als des Messias des Gottes Israels ohne die Erkenntnis des Messias dieses Volkes in seiner Einheit mit diesem Volk. Nur der Messias Israels ist der Heiland der Welt" (149f). Die – „christlich" gesprochen – Fleischwerdung des Logos, des Wortes Gottes bzw. – „jüdisch" gesprochen – seine Einwohnung im Menschen Jesus als dem messianischen Menschensohn inmitten seines Volkes Israel umfasst alle Dimensionen: „die Erfüllung des Bundes, die Versöhnung der Welt, die Offenbarung des gnädigen und gerechten Gottes Israels und dessen Gegenwart in seiner Welt als Schöpfung" (168).

Im zweiten Teil der Arbeit legt der Autor eine ausführliche Exegese von Joh 1,1–18 (Teil B: Die Theologie des Johannesprologs. Ein exegetisch-theologischer Versuch über Joh 1,1–18: 171–312) vor. In seinem eröffnenden Doppelschritt (I. Einleitung und II. Vorklärungen: 171–185) erinnert D. daran, dass B. und F. Schleiermacher von Joh 1,14 als Zentrum oder Grundtext aller Theologie und Dogmatik gesprochen haben und dennoch darauf zu befragen sind, ob der Rückgriff auf den einen einzelnen Vers nicht den Reichtum des Johannesprologs 1,1–18 verkürzt. Der Prolog als Einheit ist ihm eine „kleine Antizipation des ganzen Evangeliums und Summe seiner Botschaft" (171f). Er bestimmt den Prolog als einen dreistufigen Hymnus in Erzählform in Teilhabe an der zwischentestamentlichen, jüdischen Exegese der heiligen Schriften Israels. Nach ihm sind alle drei Strophen für eine doppelte Interpretationslinie offen: eine alttestamentlich orientierte und damit in der Spur eines Juden und *Juden*christen gemeinsamen Bekenntnisses und eine neutestamentlich orientierte und damit in der Spur des unterscheidenden juden*christlichen* Bekenntnisses. Die alttestamentliche Interpretationslinie beginnt mit der Rückübersetzung des *logos* ins Hebräische als *dawar*, um die Dimension von Erwählung und Bund in das Verständnis des Prologs von Beginn an einzuzeichnen. Sie macht darauf aufmerksam, dass der Logos der *Dabar JHWH* ist, in dem Gott sich aussagt und seinem Volk Israel zusagt. So übersetzt der Autor den Eröffnungssatz „Im Anfang war der Dabar" und bezieht schon hier die Dimensionen von Gottes Wort, Name und Geschichte ein. Die erste Strophe 1,1–5 (III. Joh 1–5: Der Dabar JHWHs und die Schöpfung: 186–202), welche mit seinem „Im Anfang" auf Gen 1 zurückgreift, erzählt sogleich vom beziehungsreichen Gott Israels und seiner Schöpfung. Die Beziehung Gottes ist nämlich bereits mit seinem Wort aufgerufen, denn das „Wort und der, der es spricht, sind nicht dasselbe. Und dennoch sind es nicht zwei [...] Das Wort hängt ab von dem, der es spricht, und der es spricht, hat sich gebunden an sein Wort. Die ganze Macht und Herrlichkeit, die dem Gott Israels eignet, eignet auch seinem Wort" (186f). Er übersetzt die *theos*-Prädikationen in Beziehungsaussagen zurück, so dass die Schöpfungsaussagen des Prologs für die Bundesgeschichte offen sind. Die zweite Strophe 1,6–13 (IV. Joh 1,6–13: Das Kommen des Dabar JHWHs zu den Völkern und Israel: 203–243) führt Johannes den Täufer als zweiten Anfang und als Summe der Bundesgeschichte Israels ein; Joh 1,1 ist also nicht ohne den erneuten Anfang Joh 1,6 zu verstehen. Diese Strophe erzählt die alt- und zwischentestamentliche Geschichte des *Dabar JHWH*s und also die „vor-christliche" Zeit, weshalb bei Vers 12 mit dem Glauben „an seinen Namen" – *to onoma autou* – nicht der Name Jesu Christi gemeint sei. Das in die Welt kommende Licht umleuchtet jeden Menschen, findet dort keine Aufnahme und wendet sich zu Israel, aber auch die Seinen nehmen ihn nicht auf. Dennoch hält Gott die Treue, so dass ein Rest an glaubendem Vertrauen auf den Namen JHWHs festhält. In der dritten Strophe 1,14–18 (V. Joh 1,14–18: Die Einwohnung des Dabar JHWHs in Jesus, dem Messias Israels: 244–312) findet die konstitutiv bleibende Weggeschichte „ihr Integral", insofern dort (1,14–18) nach der Erzählung von Schöpfung (1,1–5) und Bund (1,6–13) vom kommenden Reich Gottes in der Gestalt und Person des „fleischgewordenen Dabar" erzählt wird. Ausführlich entfaltet D. seine Exegese von Joh 1,14 als Schlüsseltext johanneischer Christologie und Theologie. Mit Vers 14 tritt der Dabar JHWH „explizit in den Mittelpunkt" und fügt sich in die von den ersten beiden Strophen erzählte Geschichte des Wortes. Auf die Bedeutungsbreite von *sarx* eingehend, liest der Autor in Vers 14a *sarx* als Verwandtschaftsbegriff, so dass das Fleisch als Ort der Gottespräsenz präzisiert wird zum „jüdischen Fleisch". „Die judenchristliche Gemeinde bekennt, dass der Dabar JHWHs zum Verwandten des Volkes Israel, zum *Juden* wurde und deshalb gilt: ‚Das Heil kommt von den Juden' (Joh 4,22). Der Logos wurde nicht allgemein ‚Mensch', sondern jüdischer Mensch" (250f). Mit dieser exegetischen Lesart befindet sich D. in einem grundlegenden Feld systematischer Theologie, in der Vers 14b von der Einwohnung des Wortes unter seinem Volk in seiner theologischen Bedeutung unterschätzt wurde. Die Vorstellung vom Zelten Gottes inmitten Israels interpretiert die Inkarnationsaussage und verbindet sie mit der Schechina und den unterschiedlichen Gegenwartsweisen Gottes bei seinem Volk Israel. Vers 14 sagt seine zentrale christologische Botschaft zweimal aus: Die Fleischwerdung des Wortes besagt dasselbe wie das Zelten inmitten von Israel (274). Vers 15 spricht erneut von Johannes. Der bislang Zeuge für den Kommenden war, ist nun Zeuge für die Ankunft des Kommenden, der in Vers 17 explizit mit dem Namen Jesus Christus genannt wird und – wie Mose die Tora gebracht hat, so – die Gnade und Wahrheit Ereignis werden lässt. „Nicht Antithetik, sondern Entsprechung und Erfüllung sind die rechten Kategorien für die Verhältnisbestimmung von Mose und Christus, von ‚Tora' und ‚Gnade und Wahrheit'. Christus ist nicht ohne Mose zu verstehen, [...] sondern will mit ihm verstanden werden" (308). Der Prolog kommt in Vers 18 zu seinem Ziel, das der einziggeborene Sohn als Exeget des Vaters ist.

Hat nun das im ersten Teil als Barthsche Interpretation vorgelegte Verständnis des Johannesprologs die im zweiten Teil vorgelegte Exegese von Joh 1,1–18 dirigiert? Man wird nach der Lektüre der Arbeit dies nicht behaupten wollen. D. geht ausdrücklich der Frage der Beziehung von Exegese und Dogmatik nach (etwa 171–174 u. ö.). Er erinnert daran, dass die Dogmatik einerseits durch Joh 1,14 außerordentlich inspiriert wurde und andererseits diesen Vers doch als Steinbruch behandelt hat, was der Einheit des Johannesprologs nicht gerecht wird. Er leugnet für seine Exegese eine systematische Vor-Entscheidung nicht, setzt sich dann aber doch dem exegetisch zu erhebenden Text aus, um schließlich wieder zur erneuten systematischen Auswertung zurückzukehren. Dieser sachliche Schritt spiegelt sich nicht im Gesamtaufbau des Buches und seiner Abfolge wider, sondern läuft quasi „synchron" in der Arbeit mit und wird zum Schluss nicht argumentativ erschließend, sondern mit einer zusammenfassenden Thesenfolge demonstriert. Im dogmatischen Teil wird exegetisch reflektiert, wie im exegetischen Teil systematische Folgerungen bedacht werden.

Aus systematischer Sicht ist die Konsistenz eindrucksvoll, mit der die Zielaussage der Arbeit „Das Wort wurde jüdischer, messianischer Mensch", welche die Menschwerdung des Sohnes, des Wortes Gottes als Judewerdung konkretisiert, erarbeitet wird (vgl. 3, 52, 98, 108, 115, 134ff, 142, 167, 209, 260, 301, 303, 315). Die Zielaussage wird systematisch und exegetisch begründet und auf wichtige Aspekte hin abgestützt. Bei der Konkretisierung der Menschwerdung als Judewerdung ist mit B. die Differenzierung des Johannesprologs mitgedacht, dessen Prädikation *theos* in 1,1 den Logos nicht als *ho theos* bezeichnet und so hervorhebt, dass damit kein niederer Rang ausgesagt ist (18). Die gleiche Würde des Logos mit Gott umschreibt der Autor so: „Der Logos des Prologs ist [...] bezogen auf Gott, ‚zu Gott hin' und gerade so die lebendige Gegenwart Gottes selbst, die Wirklichkeit des Bundesgottes Israels bei seinem Volk Israel und allen Menschen. Er gehört ‚in den Anfang', er ist eine Dabeiseinsweise des Gottes Israels, ohne die dieser Gott nicht der wäre, als der er sich zeigt" (192). D. ist zurückhaltend im Blick auf eine „dogmatisch geprägte ontologisierende Interpretation" von 1,1, wenn er etwa gegen Rudolf Schnackenburg und Michael Theobald keine Wesensbezeichnung und keine direkte Zuerkennung des Gottesprädikats ausgesagt sieht (188). Sachlich nahe ist seine eigene, bereits für B. verifizierte (vgl. 39f) Zurückweisung des Begriffs der „Vergottung" Jesu Christi: Der Gott Israels „identifiziert, ja vereint sich mit dem Juden Jesus, seinem Gesalbten. Damit wird nicht ein Mensch zu Gott gemacht, was jüdisch wie christlich unverantwortbar wäre. Sondern der Gott Israels identifiziert sich mit Jesus und wohnt in ihm ein, so dass er ihn zum Repräsentanten seiner Gegenwart auf Erden macht" (209). Die Einheit solcher Identifizierung rechtfertigt nicht eine unvermittelte Rede, welche der Autor auch in der Dogmatik B.s selbst findet: „‚Jesus ist der Herr' heißt: ‚Jesus ist Gott'. ‚Der Herr ist Jesus' heißt: Gott ist Jesus" (48 für KD II/2,272). Der Einspruch gegen eine solche Gleichsetzung Gottes mit Jesus überzeugt, denn diese würde die vom Konzil von Chalkedon festgestellte Unterscheidung und Getrenntheit von Gottheit und Menschheit außer Acht lassen und die Einheit des unterschieden und getrennt Bleibenden zur eindimensionalen Identität machen.

Der Autor weist mit B. zu Recht darauf hin, dass die Menschwerdung als Judewerdung nicht nur die Geburt Jesu Christi meint, sondern „das konkrete geschichtliche Dasein des Wortes in seiner ganzen Breite" (22) bzw. „das ganze Leben Jesu Christi" (291). Seine Zielaussage will nicht dem religionsphänomenologischen Urteil zuarbeiten, dass das Jüdische nur das konkret Jüdische am Menschen sei, von dem das Christliche sich als das Universale unterscheidet. Vielmehr ist sie Unterstreichung der Aussage: „Der ‚vere homo' ist Jude" (so 261 als Zitat von F.-W. Marquardt). Solche Konkretisierung ist als Akzentuierung des *universale concretum*, als Betonung der Aussage „Das Ewige geht ein in die Zeit, das Ganze verbirgt sich im Bruchstück, Gott nimmt die Gestalt des Menschen an" (Johannes Paul II.,

Fides et ratio 12) verstehbar. Die Menschensohntradition, die oft als Überschreitung der partikularen Messiasgestalt eines nationalen Kontextes in eine menschheitliche Dimension verstanden wird, ist für den Autor nicht nur an die Ur-Mensch-Tradition, sondern auch „an die Israeldimension und die messianischen Dimensionen" gebunden (264f). Dass die konkrete Fleisch- bzw. Menschwerdung im Sinne des pars-pro-toto-Denkens der Bibel Israels zu denken ist, betont der Autor an vielen Stellen. Der messianische Menschensohn ist Repräsentant der Herrschaft Gottes „bei seinem Volk und in der Welt" (vgl. 265f, 268). Aber es bleibt weiter darüber nachzudenken, ob die Judewerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus seine – Jesu – individuale Konkretisierung des Messianischen ist und bleibt und ob und inwiefern eine Teilhabe eines jeden Menschen an diesem Messianischen als möglich zu denken sei.

Vielleicht bedarf es für solches Weiterdenken einer anderen Akzentuierung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie als jener, die der Autor bei aller Offenheit für das Philosophische durchgehend zeigt. Er weiß darum, dass „die Seins- und Wesensaussagen der altkirchlichen Christologie [...] im philosophisch-neuplatonischen Kontext unverzichtbar waren und Dialogfähigkeit gewinnen ließen" (193), aber sein Ton geht durchgehend doch auf die „Unterscheidung zwischen philosophischem Gottes-Begriff und biblischen Gottes-Namen" (267) oder in die Richtung, dass es sich beim Johannesprolog nicht um „philosophische Spekulation über den ‚Grund des Seins'" handelt (195, vgl. auch 316). Die Kommunikations- und Dialogfähigkeit der Theologie heute und ihres Verständnisses der Menschwerdung des Sohnes Gottes hat sich nicht nur in der Betonung der Differenz von Theologie und Philosophie zu bewähren, sondern auch im konstruktiv-kritischen Gespräch mit heutigem philosophischem Denken, zumal dort – wie etwa die Philosophie von Emmanuel Levinas zeigt – dem Biblischen ein Mitspracherecht eingeräumt werden kann. Diese Rückfrage schmälert nicht den Gesamtbefund, dass D. mit seiner Arbeit eine wichtige inkarnationschristologische Konkretion vornimmt. Die Konkretion als Jude- und Israelwerdung ist gewiss kein „einfacher kultureller Zufall" (Johannes Paul II.), sondern will dogmatisch beachtet sein. Sie vermag noch einmal vom Innersten des christlichen Glaubens her die Einzigartigkeit der Beziehung der Kirche zum Judentum zu betonen und begründen.

Aachen Hans Hermann Henrix

Neugebauer, Georg: **Tillichs frühe Christologie.** Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. – Berlin: Walter de Gruyter 2007. (X) 462 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 141), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–11–019446–3

Die Bedeutung der Philosophie Schellings (= Sch.s) für Tillichs (= T.s) Denken ist in der Forschung immer wieder hervorgehoben worden. Die hier zu besprechende, von Ulrich Barth betreute und von der Theol. Fak. der Univ. Halle-Wittenberg im Sommersemester 2006 als Diss. angenommene Arbeit von Georg Neugebauer behauptet und beschreibt die „wesentliche Gleichartigkeit" (33) zwischen Sch.s und T.s Christologie.

Die Untersuchung besteht aus vier Teilen. Teil A behandelt die Christologie Sch.s (36–145), Teil B ist T.s Schellingrezeption gewidmet (146–292). Es folgen Teil C (293–376), der die „systematische Ausgestaltung des christologischen Ansatzes" im späteren Denken T.s zum Gegenstand hat, sowie Teil D (377–391), eine Schlussbetrachtung, die „T.s Geschichtstheologie im Kontext der kulturellen Selbstverständigung der Moderne" reflektiert. In einem Anhang (392–422) werden erstmals die Akten des Breslauer und Hallenser Promotionsverfahrens veröffentlicht. Sie enthalten v. a. die Gutachten zu den beiden Dissertationen.

Der Vf. hebt schon für den frühen Sch. dessen „Tendenz zum Geschichtlichen" (46) hervor. Bereits in seiner Studienzeit beginne Sch.s Interesse an den Fragen historisch-kritischer Forschung. Sch. beabsichtige eine „historische Interpretation der Bibel" (52). Ab 1797 bilde sich das transzendentalphilosophische Programm der Geschichte des Selbstbewusstseins heraus. In Sch.s Geschichtsphilosophie – so N. – wird das Absolute nicht außerhalb unseres Selbst und unserer Freiheit gesetzt, sondern innerhalb. Auch das System von 1800 basiere auf dieser Entscheidung. Wie aber sind individuelle Freiheit und Offenbarung des Absoluten vereinbar? Sch.s Lösung: Die Geschichte als Ganzes ist als eine *fortgehende* Offenbarung des Absoluten zu verstehen. Offenbarung und Geschichte bilden eine Synthese.

In Sch.s identitätsphilosophischer Phase tritt eine „entscheidende Vertiefung der religionstheoretischen Betrachtungsweise der Geschichte" ein (66). Das Christentum und die Christologie bekommen eine entscheidende Bedeutung. Die Offenbarung des Absoluten wird geschichtlich begriffen. Der Vf. wendet mit Recht ein, dass infolge des identitätsphilosophischen Ansatzes, der auch noch die Methodenvorlesungen von 1802 bestimmt, „das individuelle Subjekt immer mehr zurücktritt und für das Geschichtsverständnis lediglich die Funktion einnimmt, Medium des sich geschichtlich offenbarenden Absoluten zu sein, was der Schellingsche Ausdruck des *Werkzeugs* unterstreicht" (78). Geschichte heißt: Das Individuum macht das, was im Absoluten vorherbestimmt und notwendig ist, zu *seiner* Tat, es ist „im Guten wie im Bösen Werkzeug der absoluten Notwendigkeit" (Sch., SW I, 5, 291). Kann man aber hier noch, wie der Vf. es durchgängig tut, von einer *Spannung* von Offenbarung und Geschichte reden?

Zur Entfaltung kommt der christologische Ansatz in der Freiheitsschrift. Der Vf. beschreibt die dort entwickelte Christologie als „das organisierende Zentrum des göttlichen Selbstexplikationsprozesses" (100). Die Deszendenz Gottes vollzieht sich in Gestalt der Idee des urbildlichen Menschen, der als zwischen Gott und Mensch stehender zum Mittler wird. In den späten Münchner und Berliner Vorlesungen sieht N. den Höhepunkt des christologischen Denkens im Werk Sch.s.

In der Deutung des Übergangs von der negativen zur positiven Philosophie schließt sich der Vf. der Deutung Walter Schulz' an. Den Übergang zur positiven Philosophie nehme Sch. streng nach idealistischer Methode vor: Die Vernunft setzt das bloß Seiende, in dem noch nichts von einem Begriff ist, *als* absolutes Außer-sich, um es als vorgängig bestimmtes wieder einzuholen – was an Fichtes „gesetzt als nicht gesetzt" erinnert. Die Vernunft ist, wie Sch. formuliert, „in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch" (SW II, 3, 163). Entscheidend ist, dass auch hier die Vernunft der Akteur bleibt. Sch.s positive Philosophie sowie seine Christologie stehen also, wie N. hervorhebt, in einem „als transzendentalphilosophisch zu bezeichnenden Begründungszusammenhang" (122). In diesem Sinne ist Sch.s Spätphilosophie die „Vollendung des Deutschen Idealismus".

Das von E. Hirsch und anderen vertretene Urteil, Sch.s „Philosophie der Offenbarung" blende die äußere Geschichte aus, weist N. zurück. Er räumt aber ein, dass Sch. den Schwerpunkt „unverkennbar" auf die Übergeschichte legt, vor deren Hintergrund er die geschichtlichen Tatsachen interpretiere. „Geschichtliche Fakten sind seiner Überzeugung nach nicht selbstexplikativ, sondern eines höheren Zusammenhanges bedürftig, der den einzelnen Ereignissen allererst Bedeutung verleiht" (141). Unter der Prämisse idealistischen Systemdenkens werde das neuzeitliche Grundproblem der Christologie – Offenbarung und Geschichte – in Gestalt der „Philosophie der Offenbarung" umgesetzt. Sch. überführe die Christologie in ein System spekulativer Geschichtsphilosophie.

Im 2. Hauptteil (B) behandelt der Vf. zunächst die in Breslau 1910 eingereichte phil. Diss. T.s (146–192), dann die Thesenreihe „Die christliche Gewissheit und der historische Jesus" von 1911 (192–227), die theol. Liz.-Diss. von 1912 (227–252) sowie die „Syst. Theol." von 1913 (252–289).

Der Vf. sieht in der *phil. Schelling-Diss.* eine „Fundgrube" für T.s spätere Geist-, Religions-, Kultur-, Symbol- und Geschichtstheorie. Auch seine spätere Abgrenzung von Troeltsch sieht er hier bereits angelegt. Im Zentrum der Sch.-Interpretation T.s sieht er Sch.s Geistbegriff. T. interpretiere Sch.s Philosophie vor dem Hintergrund der Philosophie Kants und Fichtes, wohl im Anschluss an F. Medicus. Daraus resultiere seine „uneingeschränkt transzendentalphilosophische Lesart des Schellingschen Werkes" (190). T.s Analyse des Religionsbegriffs Sch.s steuere auf einen Begriff der Offenbarung zu, der das Wesen der geschichtlichen Religionen bestimmt. Das Übernatürliche bedarf des Natürlichen, also der Geschichte, als Offenbarungsmedium. Den „Durchbruch" des Übernatürlichen deute T. „nur unter der Voraussetzung des Geistes und der Freiheit" (177). Gegen Troeltsch bringe T. die Pointe des Gottesbegriffs Sch.s zur Geltung: Die Offenbarungsgeschichte des absoluten Geistes, deren Höhepunkt die Manifestation des göttlichen Willens in der Paradoxie des Kreuzes Christi bildet, korrespondiert mit dem religionsgeschichtlichen Prozess. Das Wesen Gottes, absoluter, freier Geist zu sein, wird an diesem höchsten Punkt der Offenbarungsgeschichte manifest, weswegen T. gegen Troeltsch das Christentum als absolute Religion bestimmt. Mit der Christologie eng verwoben sind T.s Ausführungen über empirische und übergeschichtliche Geschichte. Darin kommt, wie N. darlegt, erneut die „Spannung" zwischen dem geschichtlichen Subjekt Jesus von Nazareth und seiner Funktion, Medium der Offenbarung zu sein, zur Geltung. N. zeigt, dass T. Übergeschichte (mit Sch.) als eine dynamische Größe versteht und sich von M. Kählers statischer Fassung des Begriffs bewusst abgrenzt. Ein neuralgischer Punkt von T.s Interpretation der Christologie ist für N. der Gedanke der Fleischwerdung des Logos. T. frage kritisch an, ob unter der Voraussetzung der positiven Philosophie Sch.s die empirische Menschwerdung des Logos für die übergeschichtliche trinitarische Geschichte sowie für die innere Geschichte des Bewusstseins notwendig sei. Bekanntlich verneint T. diese Frage, „anhand verschiedener, nur sehr schwer zu durchdringender Überlegungen", wie der Vf. einräumt (185). Die „äußere Geschichte" hat hier nur die Bedeutung, der übergeschichtlichen Geschichte des Absoluten „eine Anschauung zu geben", „die Anschauung von dem persönlichen, sich selbst opfernden, rechtfertigenden Gott", wie T. formuliert. Hier hat T.s Begriff der Anschauung seine Wurzel (187). N. resümiert: „Das Leben und Sterben Jesu bildet nicht selbst die Offenbarung, sondern ist ein *Symbol*, das auf den übergeschichtlichen Akt der Selbstnegation des Logos verweist" (188). T.s Auffassung nach ist die empirische Menschwerdung ein „heterogenes Element" in Sch.s Christologie. T. glaubt, seine diesbezügliche Kritik an Sch. ergebe sich aber aus dessen System. Der Vf. sieht hinter der hier beschriebenen „Spannung" von Offenbarung und Geschichte ein Potential verborgen, das zur Explikation eines Systems anrege. T.s Ringen um ein System sei ein Ringen um eine angemessene Beschreibung des Grundproblems neuzeitlicher, christologischer Reflexion – der Spannung von Offenbarung und Geschichte.

Diese These wird durch die Thesenreihe *„Die christliche Gewissheit und der historische Jesus"* von 1911 bestätigt. Hier entfaltet T. bereits die Grund-

lagen seines späteren Systems. Der Vf. zeigt an T.s Kritik an der Christologie Wilhelm Herrmanns, dass die christliche Gewissheit an das Identitätsprinzip geknüpft ist und dass dem Einzelnen, also dem historischen Jesus, nur dann Gewissheit zukommt, wenn es in Identität mit dem Wesen steht. Gewissheit hat, so interpretiert der Vf. T., nur das Allgemeine, nicht aber das Kontingente. Eine „Leugnung des Kontingenten in der Geschichte" durch T. sieht der Vf. aber nicht (210 Anm. 289). Im dogmatischen Teil hebt er das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem auf der Basis einer Geisttheologie hervor, in deren Zentrum die Rechtfertigungslehre steht. Gegenüber der Übergeschichtlichkeit der Rechtfertigung bildet die Christologie die Vergeschichtlichung der Identität des absoluten und individuellen Geistes.

In der *theol. Liz.-Diss.* arbeitet sich T. am Werk Sch.s mit Hilfe der Differenz von Identität und Widerspruch ab. Nun aber wird das Absolute von Sch. nicht mehr wie bisher als Thesis, sondern als Synthesis begriffen, der Widerspruch also in das Absolute aufgenommen. Der Vf. beschreibt die Folgen für die Christologie: Der historische Jesus wird als diejenige Größe ausgewiesen, die unter den Bedingungen des Geschichtlichen die Einheit von Identität und Widerspruch „veranschaulicht" (250). T. befinde sich mit dieser Synthese auf dem Wege zu einer „Theorie des Christentums" (250). Die „Schwierigkeit" seiner Ausführungen erkläre sich daraus, dass er seinen eigenen Systemansatz in Gestalt einer Sch.-Rekonstruktion entwickle, nicht aber in Gestalt eines eigenen Systems.

Erstmals in der Tillich-Forschung wird hier die (erst 1998 publizierte) *„Systematische Theologie"* von 1913 eingehend analysiert. Der Vf. hält sie für die unterschiedlichsten Theoriebezüge, die T. später entfalten wird, für wegweisend. Der zentrale Begriff, der die einzelnen Teile des Systems zusammenhält und bestimmt, ist der im Sinne der Inkarnationschristologie zu interpretierende Begriff des *Paradox*. Über ihn finden sich in den drei Teilen des Systems (Apologetik, Dogmatik, Ethik) die Elemente einer entschränkten, universalen Christologie.

Das gilt zunächst für die Lösung der dem Geist immanenten Antinomie von Intuition und Reflexion, die den Aufbau des 1. Teils des Systems bestimmt. Auf den Paradoxbegriff baut auch das *theol. Prinzip* auf, das das Wesen des Christentums bestimmt. Im 2. Teil, der Dogmatik, werden die im 1. Teil entwickelten kategorialen Bestimmungen in ein System religiöser Erkenntnis überführt. Der Vf. hebt die Unterscheidung von Rechtfertigung und Christologie hervor. „Diese Unterscheidung kulminiert in der Spannung von übergeschichtlicher Offenbarungsgeschichte des absoluten Geistes und empirischer Menschheitsgeschichte" (288). Prinzip der übergeschichtlichen Offenbarungsgeschichte ist der Logos. Außer dem Inkarnationsgedanken kommt der Kreuzestheologie eine zentrale Bedeutung zu. Das Kreuz ist die „prinzipielle Veranschaulichung des Paradoxes". „In ihm manifestiert sich zugleich die Konvergenz von Paradoxbegriff und Christologie" (ebd.). Es steht für ein Ereignis von kosmischer, universaler Bedeutung. Die (auf das Individuelle bezogene) Soteriologie tritt damit zurück, sie wird erst im Kontext der theol. Ethik zum Thema. In der Ethik sieht der Vf. auch die frühen Grundlagen der späteren Kulturtheologie T.s

N. sieht die Wurzeln der syst. Theol. T.s in der Logos-Christologie (290). Sein Systemdenken sei „Ausdruck seiner Suche nach einem dieser christologischen Figur angemessenen Beschreibungsmodus" (290f). „Nicht in seiner Affinität zur Philosophie des deutschen Idealismus allein liegt der Schlüssel zu seiner syst. Theol., sondern darüber hinaus in der frühen Christologie" (291). Sowohl die Prinzipien des Systems als auch dessen materiale Gehalte sind „christologisch imprägniert" (ebd.).

In Teil C untersucht N. die Kontinuitäten der syst. Ausgestaltung des christologischen Ansatzes in den späteren Arbeiten. Er richtet seinen Blick auf die Verwobenheit der Christologie mit den disparatesten Gebieten der Kultur.

Kontinuitäten zeigt er exemplarisch auf in der Kairos-Metaphysik T.s (295–306), der Theorie der Geisteswissenschaften (306–318), der Deutung der Historismus-Studien Troeltschs (318–328) sowie der Religionsphilosophie T.s (328–345). Der 1919 verfasste Text „Rechtfertigung und Zweifel" und die dort entworfene Neukonzeption der Rechtfertigungslehre wird nicht berücksichtigt. Die erst 1948 vorgenommene Neubestimmung der Kairos-Lehre durch die Christologie wird in die Kairos-Lehre von 1922 vorverlegt (305), was freilich auf die unkritische Edition in GW VI zurückzuführen ist. In dem im „System der Wissenschaften" entwickelten dynamischen Wahrheitsgedanken sieht N. ebenso wie in der geschichtsmetaphysischen Spannung von unbedingtem Sinn und Geschichtsprozess Strukturmerkmale christologischer Reflexion bzw. Belege für eine entschränkte Christologie.

Auch T.s Kritik an Troeltschs Historismus-Studien sieht N. in Kontinuität zu seiner frühen Christologie. T. sehe den Kern der phil. Problematik Troeltschs in der „Spannung von Absolutem und Relativem". Zu einer eigentlichen, auf das Unbedingte gerichteten Geschichtsmetaphysik sei Troeltsch aber nicht gekommen (325). Den entscheidenden Unterschied zwischen Troeltsch und T. sieht er in dem aus der Überzeugung von der Absolutheit des Christentums sich speisenden Systemanspruch T.s. Auch T.s Religionsphilosophie (1920/25) sieht N. „christologisch imprägniert" (347). Insofern die Korrelationsmethode der „Syst. Theol." von 1951ff ihren Ursprung in der von der Logos-Christologie bestimmten Theologie habe, könne auch die theol. Methode der Korrelation als Ausdruck der in der Logos-Christologie entfalteten Spannung verstanden werden. Die Christologie fließe aber auch in die Materialdogmatik ein. So versteht der Vf. T.s Reich-Gottes-Lehre als den „Versuch einer *programmatischen* Umsetzung der Vermittlung von Offenbarung und Geschichte" (362).

Der kurze Schlussteil (D) fasst die Grundthese des Buches zusammen: „Die formale, geschichtsphilosophisch zu explizierende Einheit von Absolutem und Relativem bzw. von Allgemeinem und Individuellem hat ihr Urbild in der Christologie, deren wesentliche Implikation es ist, die Geschichte als das Offenbarungsmedium der göttlichen Geschichte anschaulich gemacht zu haben. [...] Aus ihr speist sich T.s Abneigung gegen die Preisgabe der Absolutheit des Christentums" (385).

T. erscheine, so N., als ein Denker, der sich gegen reduktionistische Tendenzen an der Wende vom 19. zum 20. Jh. verwahrt. Tragendes Motiv sei sein „vorbehaltloser Anschluss an die Großtheorien des deutschen Idealismus" (390). Die Verschränkung von Metaphysik und Geschichte, seine Idee der Universalgeschichte, sein Verständnis der Absolutheit des Christentums, seine kosmische Christologie, sein Natur und Geist integrierender Systembegriff – all das erinnere mehr an Fichte, Hegel und Schelling als an Theoriekonstellationen jener Zeit. Andererseits habe T. aber immer auch zeitgenössische Geistesströmungen rezipiert.

Die Untersuchung von N. gehört zweifellos zu den profiliertesten Beiträgen der neueren T.-Forschung. Ihren Kern bildet die werkgenetische Darstellung der Christologie Sch.s sowie ihrer Rezeption durch die vier frühen Arbeiten T.s. Erstmals wird das Frühwerk T.s konsequent von Sch. her, d. h. im Rahmen von dessen Absolutheitstheorie, sorgfältig interpretiert. Überzeugend wird der geistphil. Zugang T.s auf Sch. nachgewiesen. Überzeugend ist auch der Aufweis des (wohl wechselseitigen) Zusammenhangs von Logostheorie bzw. Logos-Christologie und System. Bedenkenswert ist die These, dass die späteren, sich in disparaten Kontexten findenden Theorieansätze Ts. von der Kairos-Metaphysik bis hin zur Methode der Korrelation Ausdruck einer an der Logos-Christologie orientierten „entschränkten", universalen Christologie oder, wie der Vf. gern formuliert, „christologisch imprägniert" sind. Fragen kann man aber, ob als Quelle all der späteren Theoreme T.s ausschließlich Sch.s Christologie bzw. T.s frühe Rezeption derselben namhaft zu machen ist. War T. nicht auch hinsichtlich der Anregungen und Anstöße, die er empfing, ein „Meister der Summation"?

Münster Erdmann Sturm

Lewis, Albert: **Responsorisch Kirche sein**. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar. – Berlin: Lit 2007. 231 S. (Theologie, 84), br. € 24,90 ISBN: 978–3–8258–0310–0

In einem Gespräch mit Michael Albus aus dem Jahr 1976 gab Balthasar damals zu bedenken: „Meine Bücher sind keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet" (Geist und Feuer. Ein Gespräch mit H. U. von Balthasar von Michael Albus, in: H. U. von Balthasar, Zu seinem Werk, Freiburg ^{2}2000, 104). Diese Äußerung des Theologen kam mir in den Sinn, als ich das vorliegende Werk las, das im Wintersemester 2006/07 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster i. W. als Doktorarbeit im Fach Fundamentaltheologie angenommen worden ist. Der Vf. ist ein indischer Kapuzinerpater, der in seiner Heimat in Bangalore und Mysore Philosophie und Theologie studiert hat und nun in Münster i. W. promoviert worden ist. Sein makelloses Deutsch muss sofort anerkennend hervorgehoben werden.

In vier Teilen wird die Ekklesiologie des Basler Theologen entfaltet. Der erste Teil („A. Wer ist die Kirche? – Antwortgestalt und Ereignis in Jesus Christus": 21–88) setzt richtig beim Christusereignis ein und profiliert das personale Kirchenverständnis B.s, das auch die institutionellen Aspekte umgreift. Von den vier klassischen „notae ecclesiae" werden v. a. die Katholizität und Heiligkeit der Kirche behandelt. Der zweite Teil („B. Die Mariologie als Herzstück der responsorischen Ekklesiologie": 89–124) konkretisiert und verdichtet das personale Kirchenbild in der Gestalt der Jungfrau und Gottesmutter Maria. Maria ist Kirche im Ursprung. Der Vf. zeichnet die Mariologie B.s nach. Der dritte Teil („C. Der Heilige Geist in der Kirche und im Leben der Christen": 125–165) handelt von der pneumatologischen Dimension der Kirche. Die in diesem Kontext zu lozierende Thematik der Charismen wird aber erst im folgenden Teil angesprochen. Der primär christologische Kenosisbegriff wird richtig differenziert und in einem uneigentlichen Sinn auch auf die Demutsgestalt der „streitenden Kirche" übertragen. Der vierte Teil („D. Zur Sendung der Kirche und zur Sendung des einzelnen Christen in der Kirche": 166–204) rückt B.s Sendungsbegriff, der sich zu einer veritablen Sendungstheologie ausweitet, ins Zentrum und wirft von da aus ein Licht auf die Ständelehre: das dreifach gestufte Amt, den Laienstand und als besondere Form des Rätestandes die Säkularinstitute. Was unter der Kapitelüberschrift „Die verschiedenen Traditionen in der Kirche" (192–196) ausgeführt wird, nimmt zwar Bezug auf B.s Werk „Der antirömische Affekt" (Freiburg 1974), aber lässt den Antipoden des Paulus, nämlich Jakobus, unberücksichtigt. Auf diese Weise wird das, was mit einem an Heidegger erinnernden Terminus als „apostolisches Geviert" (a. a. O., 254ff) beschrieben wird, verkürzt und seiner Balance beraubt. B. aber insistiert: „Vier, und nur vier sind es, die das Kräftefeld der werdenden Kirche beherrschen und durch die zwischen ihren Sendungen schwingenden und durchgetragenen Spannungen deren Lebendigkeit und Gestalt ein für allemal determinieren" (a. a. O., 255). Auch scheint mir der vom Vf. hier eingesetzte Traditionsbegriff eher unpassend zu sein, denn es handelt sich

um polare Sendungen oder Dimensionen des kirchlichen Gefüges. Mit einer Würdigung und einem Ausblick rundet der Vf. sein Werk ab (205–213). Ein umfangreiches Verzeichnis der verwendeten Literatur schließt sich an (215–231).

Gerade der Literaturnachweis lässt die enorme Leseleistung und den Fleiß erkennen. Wie der Vf. selbst bekennt, ist er durch das Studium der Theologie B.s sehr bereichert worden. Er erkennt in der starken Bildhaftigkeit dieser Theologie eine große Nähe zur indischen Denkweise und sieht verschiedene Impulse für seinen Kulturkreis. „Es gibt keinen Zweifel daran, dass sich von Balthasars Theologie in Indien verbreiten und zum Wohl aller Menschen einsetzen lässt" (204). Jede Diss. hat zwei fundamentale Zwecke. Der eine ist der persönliche geistige Gewinn, der durch die selbständige Arbeit, Vertiefung und Reife des Studiums erreicht wird. Der andere aber übersteigt die persönliche Ebene und zielt auf den objektiven Fortschritt der Wissenschaft. Die notorische Frage „Quid novi?", welchen Erkenntniszugewinn hat die Arbeit erbracht, ist an jede Diss. zu stellen. Während ich davon überzeugt bin, dass der erste Zweck ganz erfüllt worden ist, kommen mir im Blick auf den zweiten doch erhebliche Bedenken. Gerade bei einem Autor wie Hans Urs von Balthasar, wo die Sekundärliteratur der Dissertationen inzwischen über 300 Arbeiten erreicht hat, muss man sich fragen, ob es Sinn hat, zum x-ten Mal seine Ekklesiologie oder Mariologie darzustellen. In einer im Internet abrufbaren Liste des Balthasar-Archivs zur Sekundärliteratur (Stand: September 2007) werden 14 Arbeiten angeführt, die dem Titel nach der Mariologie zuzuordnen sind, und mindestens sechs Arbeiten zur Ekklesiologie. Der Vf. beschränkt sich auf ein Referat der Balthasarschen Themen, das er mit Zitaten aus der Primär- und Sekundärliteratur belegt. Dabei kommt es an vielen Stellen zu Wiederholungen. Eine originelle Perspektive, die über das schon oft Gesagte hinausführen würde, oder den Versuch einer kritischen Aneignung und Auseinandersetzung sucht man vergeblich.

Die Themenwahl bei Dissertationen und noch mehr bei Habilitationen ist sicher eine schwere, verantwortungsvolle Aufgabe. Aber andererseits muss nicht jede Arbeit im Druck veröffentlicht werden. Der alte Usus der Pflichtexemplare oder der „Excerpta ex dissertatione" war gewiss nicht unvernünftig.

Erratum S. 200: Der Basler Historiker Professor Werner Kaegi (1901–1979), der zweite Gatte der Adrienne von Speyr, Spross einer reformierten Pfarrerfamilie vom Zürcher Oberland, ist nicht zum Katholizismus konvertiert und hat einen solchen Schritt auch nie beabsichtigt.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Ökumene

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, hg. v. Eilert Herms / Lubomir Žak. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XVI) 610 S., brosch. € 49,00 ISBN: 978–3–16–149603–5

Der vorliegende Bd dokumentiert die erste Arbeitsphase (2001–2006) einer internationalen katholisch-lutherischen Forschergruppe, die zu „Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive" arbeitet und ihren Sitz an der Päpstlichen Lateranuniv. in Rom hat. Die Gruppe besteht aus den katholischen Professoren Guiseppe Lorizio, Lubomir Žak und Massimo Serretti, die alle drei an der Lateranuniv. tätig sind, und aus den evangelischen Professoren Eilert Herms und Christoph Schwöbel, beide Univ. Tübingen, sowie Prof. Wilfried Härle, Univ. Heidelberg. Zeitgleich ist bei Lateran University Press in Rom eine italienische Übersetzung des vorliegenden Sammelbandes erschienen, der vier Themenkreise erörtert: 1. Offenbarung und Glaube in den Lehrtexten der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen (3–182), 2. Offenbarung als Selbstvergegenwärtigung der „Gnade und Wahrheit" Gottes (185– 304), 3. Das Zustandekommen des Glaubens: Die Struktur des Menschseins (die Ontologie der Person) (307–445), 4. Das Zustandekommen des Glaubens: Die Kirche (449–605). Zu diesen Themenkreisen werden die einschlägigen Lehrtexte des I. und II. Vatikanums sowie des Pontifikats von Papst Johannes Paul II., die lutherischen Bekenntnisschriften und zentrale Texte Luthers einer detaillierten, stets kenntnis- und lehrreichen systematischen Analyse unterzogen, die für das ökumenische Gespräch neue Einsichten zutage fördert.

Nun sind die evangelischen Projektteilnehmer für ihre profilierten Positionen im ökumenischen Dialog bekannt. Alle drei gehören zu jenen evangelischen Hochschullehrern, die 1999 gegen die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche, aber auch gegen die Gemeinsame Offizielle Feststellung zur Rechtfertigungslehre (GOF) Stellung bezogen haben. Härle ist sogar einer der Initiatoren des damaligen Protestes gewesen. Der Widerspruch wurde u. a. damit begründet, dass GER und GOF in ihren inhaltlichen Aussagen die lutherische Rechtfertigungslehre von Grund auf in Frage stellen und eine ökumenische Zielvorstellung voraussetzen, die mit reformatorischen Kriterien unvereinbar ist. Das alles bleibt im vorliegenden Bd unerwähnt. Herms wiederum hat seit seiner negativen Antwort auf den Rahner-Fries-Plan 1984 für eine differenztheoretische Ökumene plädiert und bereits damals das Programm für einen bikonfessionellen Dialog über die fundamentaltheologischen Aussagen zu Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens formuliert, der mit der Möglichkeit eines kontradiktorischen Lehrgegensatzes zwischen römisch-katholischer und evangelischer Theologie rechnet, den es auf der Basis einer ausgearbeiteten Theologie der Providenz anzuerkennen und auszuhalten gelte. Ohne jene Lehrdifferenz als solche beseitigen zu wollen, solle das Ziel des künftigen ökumenischen Dialogs im gegenseitigen Verzicht auf Exkommunikation gesehen werden.

Prinzipien und Methode der mit dem vorliegenden Sammelband an die Öffentlichkeit tretenden Forschergruppe entsprechen diesem Programm und entwickeln es weiter. Es ist als Alternative zur Methode des „differenzierten Konsenses" zu sehen, die der GER und auch schon der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland aus dem Jahr 1986 zugrunde liegt und heute den ökumenischen Mainstream repräsentiert.

Jedes Thema wird nach einem festen Schema bearbeitet, das aus folgenden Schritten besteht: 1. Vorstellung des Themas in der katholischen Lehre von Seiten eines Katholiken und eines Lutheraners, 2. Vorstellung des Themas in der evangelischen Lehre von Seiten eines katholischen und eines lutherischen Theologen (was in Teil II allerdings bei der Darstellung der lutherischen Position nicht eingehalten wird), 3. Diskussion und Vorbereitung eines Protokolls, das von beiden Seiten akzeptiert wird (vgl. XII), wobei im vorliegenden Bd die meisten Protokolle von den lutherischen Gesprächsteilnehmern verfasst worden sind. Lutherische Theologen bemühen sich also, konsequent römisch-katholisch zu denken und umgekehrt.

Ziel ist es, sich wechselseitig dabei zu helfen, die eigene Position zu präzisieren und so unmissverständlich zu formulieren, dass eine Verständigung darüber möglich wird, ob man sich beim jeweiligen Thema tatsächlich auf denselben Gegenstand bezieht, wenngleich in unterschiedlicher Perspektive und Lehrgestalt. Dabei unterstellen sich die Mitglieder der Gruppe wechselseitig aus eigener Überzeugung, dass die Partner sich auf dieselbe Wirklichkeit wie sie selbst beziehen, „nämlich auf die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums" (XV). Jedem falschen Irenismus wird eine klare Absage erteilt. Von kontradiktorischen Lehrgegensätzen ist in den Beiträgen des vorliegenden Bdes allerdings nicht die Rede, wenngleich Žak die Unterschiede im Verständnis von Tradition und Glaubensgewissheit als „Trennungslinie zwischen der evangelisch-lutherischen und der katholischen Theologie" bezeichnet (113).

Die Forschergruppe versteht sich strikt als wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, die nicht im kirchlichen Auftrag tätig ist. Sie will einen wissenschaftlichen Beitrag auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie und nicht zur Fortsetzung des ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen leisten (XII). Allerdings fand die Präsentation des Buches in Rom unter Beteiligung hochrangiger kirchlicher Repräsentanten statt. Die Hg. haben den Bd dem Papst persönlich überreicht. Welche Chancen die Forschungsergebnisse auf kirchliche Rezeption haben, bleibt abzuwarten.

Voraussetzung des ganzen Unternehmens ist eine realistische Erkenntnistheorie (157), der eine adäquanztheoretische Wahrheitstheorie korrespondiert (ebd; vgl. Herms, 9ff). Die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums wird durchgängig als „res", „Sache" oder „Gegenstand" bezeichnet. Realismus und Adäquanztheorie werden von allen Beteiligten nicht nur für die lehramtlichen Texte der katholischen Kirche und ihre Interpretation, sondern auch für die lutherische Lehre als grundlegend erachtet (435). Der erkenntnistheoretische Realismus schließt notwendigerweise die Ausarbeitung einer Ontologie ein, auf deren Grundlage der Anspruch auf „objektive Wahrheit" (ebd.) erhoben werden kann. Abweichende Wahrheits- und Erkenntnistheorien, z. B. konstruktivistische Positionen, werden kaum erwähnt, geschweige denn ernsthaft diskutiert. Das Buch vermittelt also ein recht einseitiges Bild der tatsächlichen fundamentaltheologischen Diskussionslage, das gelegentlich mit grobschlächtigen historiographischen Typologisierungen und Urteilen über

„Moderne", „Modernismus" und „Postmoderne" (Lorizio, 69ff) gepaart ist.

Tatsächlich steht und fällt das ehrgeizige Forschungsprojekt mit seinen wahrheits- und erkenntnistheoretischen Prämissen. Zweifel sind angebracht.

Das gilt auch für die Erwartung, die wechselseitigen Vorschläge zur Präzisierung der römisch-katholischen und der lutherischen Lehrtradition, die Benennung von Argumentationslücken und Vorschläge, wie sie sich schließen lassen, würden eine neue Phase im ökumenischen Dialog einleiten. So eindrucksvoll die systematischen Rekonstruktionen der jeweiligen Lehrtradition und die scharfsinnigen Vorschläge für ihre Weiterentwicklung auch sein mögen, es handelt sich doch nur um Diskussionsbeiträge einzelner Theologieprofessoren, denen möglicherweise dasselbe Schicksal beschieden ist wie schon vielen vergleichbaren Projekten der jüngeren Vergangenheit. Man denke nur an die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend", die nie eine offizielle Rezeption durch Rom erfahren hat.

Im Vergleich mit der erwähnten Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland fällt die weitgehend ahistorische Betrachtungsweise der Lehrdokumente in dem vorliegenden Sammelband auf. So fragwürdig die Vorstellung, in der Sache bestehende Lehrdifferenzen durch ihre Historisierung zu relativieren und zu entschärfen, auch sein mag, so problematisch ist es zumindest für die lutherische Tradition, einen Umgang mit den Bekenntnisschriften des 16. Jh.s zu pflegen, der die fundamentaltheologischen Konsequenzen der neuprotestantischen Historisierung der Theologie für Hermeneutik und Geltung der Bekenntnisschriften programmatisch ausblendet. Von daher ist es auch fraglich, ob sich Texte des 16. Jh.s und ihre Aussagen umstandslos mit solchen des 20. Jh.s vergleichen lassen.

Im Übrigen ist zu bedenken, dass die amtliche katholische Lehrbildung seit dem 16. Jh. eine Fortsetzung gefunden hat, während die Bekenntnisbildung im Luthertum seit dem 16. Jh. als abgeschlossen gilt. Mag es auch in der evangelischen Kirche eine Art von Lehramt geben, so gibt es doch keine Instanz, die für die lutherischen Kirchen (regional oder auf Weltebene) in vergleichbarer Weise wie römische Konzilien oder das Papsttum mit entsprechender Autorität eine Fortschreibung lutherischer Lehre vornehmen würde. Dieses Problem ist z. B. bei der Unterzeichnung der GER virulent geworden, wurde doch innerhalb des Luthertums die Legitimation des Lutherischen Weltbundes in Zweifel gezogen, eine so weitreichende und strittige Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre für verbindlich zu erklären. Dass daraufhin auch Rom die Frage nach der lehramtlichen Autorität des Lutherischen Weltbundes gestellt hat, war völlig berechtigt. Und welche kirchlichen Instanzen sollten nun die von der Forschergruppe vorgeschlagenen Präzisierungen oder Ergänzungen lutherischer Lehre vornehmen?

Wenigstens einmal, aber auch wirklich nur ein einziges Mal, wird in dem vorliegenden Bd die Leuenberger Konkordie erwähnt (593), und zwar im Zusammenhang mit den Studien zur lutherischen Ekklesiologie. Nirgendwo erfährt man aber etwas über die Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft – jetzt Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – „Die Kirche Jesu Christi" aus dem Jahr 1994. Erstmals haben hier die der GEKE angehörenden lutherischen Kirchen gemeinsam mit reformierten, unierten und methodistischen Kirchen einen offiziellen Text zum evangelischen Kirchenverständnis vorgelegt. Man fragt sich, wie die Studienergebnisse der Forschergruppe um Herms und Žak mit dem erwähnten Dokument oder anderen Lehrgesprächsergebnissen der Leuenberger Kirchengemeinschaft in ein Verhältnis gesetzt werden sollen. Welche Rolle sollen sie nach Ansicht der beteiligten Wissenschaftler für die weiteren Lehrgespräche in der GEKE spielen, die derzeit z. B. zur Frage des Amtsverständnisses laufen? Nur zur Erinnerung: Die GEKE ist bislang die einzige Form der Ökumene, bei der zwischen allen beteiligten Kirchen in vollem Umfang Kirchengemeinschaft – gegenseitige Anerkennung als Kirchen sowie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft – verwirklicht worden ist. Wie weit trägt eine Rekonstruktion lutherischer Lehre, die sich ausschließlich mit den Bekenntnisschriften des 16. Jh.s und Luthers Theologie beschäftigt, aber die innerevangelischen Lehrgesprächsprozesse der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart ausblendet? Das ist keineswegs nur eine kirchenpolitische, sondern eine theologisch-wissenschaftliche Frage. Man darf gespannt sein, ob und in welcher Form diese und die anderen genannten Fragen im weiteren Fortgang des Projektes, auf dessen Arbeitsplan jetzt Sakrament, kirchliches Amt, Autorität, Kirchenrecht, Kultus und Kultur sowie die Sendung der Kirche stehen, beantwortet werden.

Wien Ulrch H. J. Körtner

Nüssel, Friederike / **Sattler**, Dorothea: **Einführung in die ökumenische Theologie**. – Darmstadt: WBG 2008. 161 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–16706–7

Obwohl das ökumenische Miteinander längst zu den entscheidenden Lebensbereichen der christlichen Glaubenswirklichkeit gehört, wird ständig und überall Gegenteiliges behauptet. Deshalb ist es notwendig, sich des einmal eingeschlagenen Weges immer wieder von Neuem zu versichern. In diesem Sinne ist es Aufgabe einer ökumenischen Theologie, das bisher in ökumenischem Dialog und ökumenischer Bewegung Erreichte darzustellen und damit zu sichern. So kommt ökumenischer Theologie keine geringe Aufgabe zu.

Die vorliegende Einführung wendet sich ihrem Gegenstand auf drei Wegen zu. Im ersten Kap. sondieren die Autorinnen Motive, Impulse, Zeugnisse der ökumenischen Bewegung. Darunter fallen in erster Linie Reflexionen zu biblischen Leitworten. Daneben spielt die Geschichte der christlichen Konfessionen im Fokus des Ökumene-Begriffs eine entscheidende Rolle. Ausgehend von der hellenistisch-römischen Bedeutung spannt sich das Verständnis des Begriffs bis hin zur modernen ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s. Zur Geschichte gehören die Gründung des ÖRK, das Zweite Vatikanische Konzil, der in den 80er Jahren angestoßene konziliare Prozess, die vielen ökumenischen Organisationen. Personen, Institutionen und Strukturen weisen in ihrer Vielzahl auf die Ökumene heute hin. Es ist die primäre Aufgabe der ökumenischen Theologie, wie sie sich von der Kontroverstheologie der späten Reformationszeit her bis zum Beginn des 19. Jh.s entwickelte, und heute Fundamentaltheologie und Konfessionskunde umfasst, die konfessionell bestimmte Theologie auf die Verständigung zwischen den bisher getrennten Kirchen zu beziehen. Das Gelingen des Dialogs hängt entscheidend davon ab, ob eine gemeinsame Hermeneutik gefunden werden kann, die den Verständigungsprozess der Kirchen begleitet. Insoweit bestimmt sich die Aufgabe ökumenischer Theologie im Gesamt der Theologie dadurch, dass sie deren Potenzial auf eine gemeinsame Gestalt der christlichen Theologie hin befragt. So ist sie ein Instrument der kirchenleitenden Praxis und hat als solches einen hohen Stellenwert in der theologischen Ausbildung.

In einem zweiten sehr umfangreichen Kap. gehen die Autorinnen den wesentlichen Themen der ökumenischen Theologie nach, orientiert an den klassischen, im Dialog diskutierten Kontroversthemen. „Schrift und Tradition" war und ist bleibender Bezugspunkt aller ökumenischen Theologie. Etliche ökumenische Dokumente haben zeigen können, dass die christliche Kirche unter Gottes Wort steht und allein die von Gott selbst ermöglichte Offenbarung seines Wesens und Willens in der Kirche verkündigt wird. Die Heilige Schrift ist eine Gestalt der Tradition, sie ist Schrift gewordene Tradition, ohne dass damit der Grundsatz vom Vorrang der Heiligen Schrift vor der Tradition geleugnet werden müsste. Wenn der christliche Glaube in der Botschaft des Evangeliums, aus dem auch die christliche Kirche hervorgeht, gründet, ist eine adäquate Auslegung der Botschaft des Evangeliums der entscheidende Ausgangspunkt der ökumenischen Bemühungen. Wohl ist das Ringen um die rechte Auslegung und Verkündigung des Evangeliums so alt wie das Christentum selbst, aber die Zuspitzungen, die dieses Verständnis des Evangeliums zur Zeit der Reformation erfahren hat, macht eine gründliche Aufarbeitung dieser kontroverstheologischen Differenz zur eigentlichen Aufgabe des ökumenischen Dialogs. Hier ist die Theologie auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, zwischen Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche 1999 in Augsburg vereinbart, verwiesen. Die exemplarische Bedeutung dieser Erklärung für die Aufarbeitung der Lehrdifferenzen kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. – Als Grundbedingung einer Annäherung zwischen den Kirchen gilt die Taufe. Damit tritt als zweites wesentliches Moment innerhalb des ökumenischen Verständigungsprozesses die Sakramententheologie in den Mittelpunkt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK von 1982 haben hier den Fokus auf die Wiederentdeckung der gemeinsamen Überzeugung von der die Christen untereinander verbindenden Taufe als dem Eingang in das christliche Leben gelegt. Obwohl für das Leben der christlichen Kirchen Abendmahl und Eucharistie grundlegende Bedeutung zukommt, konnten die klassischen kontroverstheologischen Probleme – die Eucharistie als Opfer, die Lehre von der Transsubstantiation – ebenso überwunden werden, ohne dass es bisher allerdings zur Wiederaufnahme der Eucharistiegemeinschaft gekommen wäre. Auch haben Gespräche über Buße, Krankensalbung, Firmung oder Konfirmation gezeigt, dass Einsichten in das sakramentale Leben des Christen gemeinsam neu angeeignet werden können. Noch immer aber liegt das größte Hindernis für eine Überwindung der Spaltungen zwischen den Kirchen im Bereich des Amtsverständnisses bzw. der Ämterlehren der Kirchen. Die Verhältnisbestimmung zwischen allgemeinem Priestertum und Priestertum des Dienstes konnte immer noch nicht zufriedenstellend gelöst werden. Wohl auch deshalb nicht, weil sich mit diesem zentralen Problem ökumenischer Theologie von jeher die Frage nach dem Papstamt verbindet. Dennoch bildet die Einsicht, dass alle Christen durch die Taufe Anteil am Priestertum Christi gewinnen und dazu berufen sind, das Evangelium von Jesus Christus weiterzusagen, den Ausgangspunkt der ökumenischen Reflexion. Auf das konkrete Problem bezogen ist klar, dass das Priestertum aller Getauften und das besondere Amt in der Kirche nicht gegeneinander

stehen. Schon Luther hatte an den Anfang seiner Reformbemühungen die Überwindung der aus dem späten Mittelalter kommenden Ständelehre gerückt, nämlich die Überwindung der Unterteilung des Gottesvolkes in Klerus und Laien. Die wechselseitige Zuordnung von gemeinsamem Priestertum und Priestertum des Dienstes ist zwar noch nicht die Garantie zur Überwindung der Kontroverse, aber eine Annäherung scheint möglich. Zumal auch hier die Überzeugung von der dreifachen Gestalt des Amtes von beiden Traditionen nicht mehr ausgeschlossen wird. Letztlich muss auch festgestellt werden, dass Auffassungen zu Petrusdienst und Papstamt seit der Enzyklika Johannes Pauls II. „Ut unum sint" von 1993 nicht mehr unüberwindbar erscheinen müssen. Kernfrage des gegenwärtigen Dialogs ist sicher die Kirchenfrage. Im Blick auf die Frage nach ihrem Wesen kann zwar heute klarer festgestellt werden, dass die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen Zeichen und Werkzeug des Heils ist. Über die Kennzeichen der Kirche gibt es unterschiedliche Aussagen, im Kern ist man auch hier einer Verständigung nahe gekommen. Inwieweit sich diese Annäherung auch in der Frage der Verhältnisbestimmung von sichtbarer und verborgener Kirche widerspiegelt, ist aber, auch unter der Beobachtung, dass jüngste lehramtliche katholische Dokumente offenbar anders votieren, nicht zu klären.

Schließlich münden diese Ausführungen in die Darstellung von Zielvorstellungen ein, an denen die ökumenische Bewegung seit jeher arbeitet: welche Gestalt soll die gesuchte Einheit der Kirchen erreichen? Zunächst sind verschiedene Modelle aufzunehmen, die in den letzten Jahrzehnten diskutiert wurden. Aber es erscheint wohl wenig aussichtsreich zu erwarten, dass es in nächster Zeit zu konfessionsübergreifenden institutionalisierten Gestalten kirchlicher Einheit kommen wird, zu weit liegen die unterschiedlichen Vorstellungen noch auseinander. Zudem muss gesehen werden, dass Verständigungen unter den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen inzwischen zur Erklärung und Verwirklichung einer Form von Kirchengemeinschaft beigetragen haben (Leuenberger Konkordie, Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa), welche die innerreformatorischen Trennungen endgültig überwinden. Dies ist mit einer hohen ökumenischen Erwartung verbunden, deren Rezeption auf katholischer Seite allerdings zurückgewiesen wird. Hier ist es in der Tat die Erklärung „Dominus Iesus" aus dem Jahr 2000, die eine weiter gehende Verständigung scheinbar noch nicht möglich macht. Deshalb ist es unabdingbar, Zwischenergebnisse festzuhalten: Ökumene ist nicht nur auf das Ziel einer endgültigen Überwindung der Spaltungen der Christenheit gerichtet, sondern sieht auch das Miteinander auf dem Weg dorthin. Hier kommen Kontexte gelebten ökumenischen Miteinanders in Gemeinden, Arbeitskreisen, Gemeinschaften, Ehe und Familie in den Blick.

Die vorliegende Einführung kann als umfassend, kompakt, übersichtlich und klärend bezeichnet werden. Es ist keine geringe Aufgabe, die ökumenische Bewegung, den ökumenischen Dialog und seine Ergebnisse verständlich zusammenzufassen und zu präsentieren. Die Differenzierung zwischen Zielen und Zwischenzielen ist vollkommen gerechtfertigt. Erzielte Ergebnisse langwieriger Verständigungsbemühungen zeigen jedenfalls, dass der ökumenische Konsens nicht auf Sand gebaut ist, wenn es auch einer recht verstandenen Hermeneutik bedarf, seine Ergebnisse zu sichern. Was die christlichen Kirchen für ihre Gemeinschaft untereinander brauchen, ist eine Grundverständigung über Schrift und Tradition, Rechtfertigung, Sakramente und Amt. Das alles muss für die Zukunft verbindlich gesichert werden, soll auf dem einmal eingeschlagenen Weg vorangeschritten werden. Die Überwindung überkommener Lehrdifferenzen ist ein Schulbeispiel für den ökumenischen Lernprozess der letzten Jahrzehnte und bringt das Aufeinander-Angewiesensein der Christenheit gültig zum Ausdruck. Christen leben in einer, so möchte man meinen, in sich sehr differenzierten Gemeinschaft, die genügend Spielraum für unterschiedliche Gestaltungen des christlichen Lebens lässt. Aber sie brauchen die Verständigung untereinander, um glaubwürdig ihr Christsein in der Welt zu leben.

Diese so wohltuende Darstellung lässt aber doch auch Zweifel aufkommen, ob überhaupt verständlich geworden ist, warum sich die Christen bemühen sollen, auf der Suche nach der Einheit der Kirche Jesu Christi voranzukommen. Das macht m. E. erst der Skandal der Spaltungen offenbar, dessen ganze Absurdität hier leider überspielt wird. Ich sage das deshalb so klar, weil die ökumenische Theologie gerade damit zu kämpfen hat, dass ihr ganzes Trachten und Sinnen heute nicht selten unter Ideologieverdacht gestellt wird. Hier scheint mir die Einsicht in Buße und Umkehr verloren gegangen zu sein, die schon immer zur ökumenischen Bewegung dazu gehörte. Ökumenisches Bemühen verdankt sich in erster Linie einer Bewegung der Umkehr, der Bekehrung und des Schuldeingeständnisses, und das auf allen Ebenen. Müsste sich daher nicht eine ökumenische Hermeneutik viel stärker mit der von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung präsentierten Methodologie des Konsenses und der Konvergenz beschäftigen, welche diese Bewegung nachzeichnet? Die Beschränkung der ökumenischen Hermeneutik auf die Thematik der Tradition scheint mir daher noch zu rudimentär zu sein. Das Gelingen des Dialogs hängt auch nicht von der Wahl einer richtigen Hermeneutik ab, sondern vom erzielten Ergebnis. Hermeneutik ist dazu da, die Kontroverslehren überwinden zu helfen durch Bereitstellen von historischen und systematischen theologischen Methoden, die eine Verständigung aus kontroverstheologischer Grundhaltung heraus erst ermöglichen. Dazu kommt die Reflexion gelebter ökumenischer Erfahrungen. – Die exemplarische Bedeutung des lutherisch-katholischen Dialogs haben die Autorinnen zu Recht herausgestellt. Aber auch hier lässt die Konzentration auf die abendländische Kirchenspaltung leicht übersehen, dass die Ökumene inzwischen multilateral ist. Zwar wird an einer Stelle auf den evangelisch-orthodoxen Dialog hingewiesen, wo aber bleibt der Dialog mit den Orthodoxen? Müsste sich nicht einbürgern, das eine mit dem anderen zu verknüpfen? Das alles schmälert nicht das Ergebnis dieser Einführung, bleibt aber nachzutragen. Zuletzt erscheint es dann doch bedauerlich, dass das Miteinander der Christen auf geistlichem, spirituellem Gebiet als Thema gänzlich ausgeblendet wurde. Das Miteinander der Christen ist nicht nur eine intellektuelle Aufgabe, sondern zutiefst ein geistliches Bemühen in Gebet und Bibelstudium. Hier wächst die Glaubwürdigkeit des Christentums, hier liegt die Wurzel des ökumenischen Dialogs und der ökumenischen Bewegung, dass Christen sich im 20. Jh. nicht mehr als Ketzer verurteilen, sondern einander als Glaubende begegnen und an dieser Grunderfahrung bis heute festgehalten haben. Das faktische Nebeneinander, an das wir uns gewöhnt zu haben scheinen, kann überwunden werden. Wenn jetzt sog. In-Via-Erklärungen, wie sie Harding Meyer zu Recht gefordert hat, nötig sind, dann findet sich in dieser Einführung genügend Material zur Anschauung.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen, hg. v. Dorothea Sattler / Gunther Wenz. – Freiburg i. Br.: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 423 S. (Dialog der Kirchen, 13), kt € 35,00 ISBN: 3–525–56934–3

Die Frage nach dem ordinierten Amt ist nach wie vor ein Kernthema der ökumenischen Diskussion. Wegen eines nicht näher definierten „defectus" im Weihesakrament hat das II. Vatikanische Konzil die Möglichkeiten einer Eucharistiegemeinschaft, die man gegenüber den Kirchen der Orthodoxie für legitim erachtete, nicht auch für die Kirchen der Reformation eröffnet. Im Rahmen des ÖRK wurden Konfessionsfamilien ausgemacht, die sich an der Frage bildeten, ob eine Kirche die bischöfliche Sukzession bewahrt hat oder nicht. Während das Ämtermemorandum von 1973 erklärte, die gegenseitige Anerkennung der Ämter sei nicht mehr zu verweigern, spricht Dietrich Ritschl noch 1992 von der „nahezu unlösbare(n) Ämterfrage" (Ökumenische Theologie S. 54). Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat sich in einem Langzeitprogramm der Thematik gewidmet und dabei die Frage der apostolischen Sukzession ins Zentrum gestellt. Ein erster Dokumentationsband wurde veröffentlicht: Th. Scheider / G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12), Freiburg/Göttingen 2004. Der seit 2006 vorliegende Bd II steht unter dem Motto „Ursprünge und Wandlungen".

In einem ersten Beitrag gibt Theodor Schneider, bisheriger wissenschaftlicher Leiter (kath.) des Arbeitskreises, eine Zusammenschau über den Forschungsstand: „Das Amt in der frühen Kirche" (11–38). Er thematisiert den Zeitraum bis Irenäus. In der Deutung der Dokumente ist heute ein weitgehender Konsens festzustellen, auch wenn sie unterschiedlich gewichtet werden. Kritisch merkt Schneider an, dass die Mehrzahl der ökumenischen Texte die biblischen Befunde eher als Beleg für die jeweiligen konfessionellen Vorgaben heranzieht, dass sie aber kaum in sich und in ihrer Vielfalt zum Tragen kommen. Das Bild, mit dem er seine Darstellung illustriert, ist das der fallenden Dominosteine, die sich in vielfältiger Weise und oft auch parallel und überquer anstoßen und bewegen, und so eine Weitergabe eines ursprünglichen Impulses ermöglichen. Dieses Modell ist ungleich vielgestaltiger als das einer einlinigen Weitergabe, das oft spöttisch als „Pipelinetheologie" bezeichnet wird.

In einem umfangreichen Beitrag stellt Peter Walter „Das Verhältnis von Episkopat und Pesbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert" dar (39–96) und kommt dabei auf Entwürfe zu sprechen, die keineswegs so gut erforscht sind wie die biblische und die altkirchliche Lehre und Praxis. Er zeigt eine breite Palette theologischer Deutungen der kirchlichen Ämter im Laufe der Geschichte auf, wobei es nach der erfolgten Unterscheidung von Priester und Bischof keineswegs selbstverständlich war, dass dem einfachen Priester die Vollmacht der Eucharistiefeier und der Predigt zugestanden wurde. Presbyteriale Funktionen waren zunächst dem Bischof vorbehalten. Erhebliche Bedeutung entfaltete die Aussage des Hieronymus, der beide Ämter theologisch nicht unterscheidet. Dies wurde über die Vermittlung des

Petrus Lombardus für die mittelalterliche Theologie bestimmend, wo das Bischofsamt zumeist als nicht sakramentaler apex zum Priestertum und die Bischofsweihe als Sakramentalie verstanden wurden (so Thomas und Bonaventura, im Gegensatz zu Duns Scotus). Dies machte es möglich, dass Priestern, zumeist Äbten, die Vollmacht zur Ordination von Priestern erteilt wurde. In der Reformationszeit finden sich beide theologischen Konzeptionen, so dass die reformatorische Entscheidung zur Einheit des kirchlichen Amtes nicht als Bruch mit der Tradition verstanden werden muss. Es zeigt sich, dass in dieser Frage der Graben zwischen beiden Seiten „so tief nicht war" (96).

Dem fügt sich der Beitrag von Walter Dietz an, „Systematisch-theologische Aspekte von Ordination und Ordinationsvollmacht im Licht evangelischer Theologie" (97–144). Hier wird in Interpretation der Reformatoren das Verhältnis von Amt und Priestertum dargestellt. Nach diesem Verständnis ist jeder Getaufte Priester, aber deswegen nicht gleichzeitig auch Amtsträger. Zum (Pfarr-)Amt gehört eine Berufung, die auf Christus zurückgeht, das Amt ist folglich nicht als Delegation der Gemeinde zu verstehen. Von hier aus formuliert der Beitrag seine Kritik an der „Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD" über „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis" (2004).

Friederike Nüssel bringt einen Beitrag „Zum Verständnis des evangelischen Bischofsamtes in der Neuzeit" (145–189). Thematisiert werden die Positionen von Johann Gerhard im frühen 17. Jh., der die reformatorische Sicht gegenüber schwärmerischen, rationalistischen und römischen Positionen abgrenzt. Das Amt entspricht Gottes Ordnung für die Kirche, es entspringt nicht dem geistlichen Priestertum aller Getauften (163). Bei aller Einheit zwischen Bischofsamt und Pfarramt gehört zum Bischofsamt der Auftrag, durch Aufsicht über die Lehre und die Vollmacht zur Ordination für die Einheit der Kirche zu sorgen. Ein zweiter Teil stellt die Diskussion um die Einführung eines Bischofsamts in Preußen dar: im 18. Jh. durch den preußischen Hofprediger Jablonski zur Wiederherstellung der apostolischen Sukzession, im 19. Jh. unter Friedrich Wilhelm III., der den Bischofstitel als Ehrung für verdiente Pfarrer einführen wollte. Ein dritter Abschnitt umreißt die sachlichen Kontroversen in der evangelischen Kirche im 19. Jh., wobei die Fragen nach dem Ursprung des Amtes und die Einbindung des Bischofsamtes in synodale Strukturen im Zentrum stehen. Gewichtiges Argument ist dabei immer wieder die Amtssukzession als Zeichen, nicht aber als Garantie für die Apostolizität der Botschaft.

Aus katholischer Perspektive erörtert Wolfgang Thönissen das Problem „Dienst am Wort Gottes. Das Amt der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (190–215). Er stellt die verhältnismäßig offene theologische Bestimmung des Bischofsamtes vor dem II. Vatikanum dar und die Bemühung des Konzils, es gegenüber einer einseitigen Betonung des Primats als das zentrale Amt in der Kirche zu umschreiben. Eine präzise Verhältnisbestimmung von ordo und potestas nimmt das Konzil jedoch nicht vor, so dass insbesondere in der kanonistischen Literatur ein beträchtlicher Interpretationsspielraum bleibt. Als offene Probleme werden herausgestellt: die Einbindung des Bischofs in die Gemeinschaft der Ortskirche, die Deutung der potestas-Vorstellung und die Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche.

In direkter Kontroverse zueinander stehen die beiden evangelischen Beiträge von Ulrich Körtner, „Kirchenleitung und Episkopé. Funktionen und Formen der Episkopé im Rahmen der presbyterial-synodalen Ordnung evangelischer Kirchen" (216–240) und Ulrich Wilckens, „Kirchliches Amt und gemeinsames Priestertum aller Getauften im Blick auf die Kirchenverfassungen der Lutherischen Kirchen" (241–273). Körtner unterscheidet die Stiftungstheorie, die „das Predigtamt auf eine unabhängig vom allgemeinen Priestertum gegebene unmittelbare Stiftung Gottes zurückführen wollte" und die „Übertragungstheorie", die in der „geordneten Übertragung des Predigtamtes eine notwendige Konsequenz des Priestertums aller Gläubigen" sieht (225). Er schließt sich der Übertragungstheorie an, nach der aus dem allgemeinen Priestertum um der Ordnung willen die Episkopé erwächst. Von hier aus formuliert er eine scharfe Kritik an den Konvergenzpapieren zum Amt, insbesondere am Lima-Papier, das ihm mit der reformatorischen Lehre als nicht vereinbar erscheint.

Demgegenüber plädiert Wilckens dafür, dass die lutherische Kirche ihre Lehre vom Amt gemäß der Confessio Augustana „vollauf ernst nimmt und ihre aus dem 19. Jahrhundert ererbten Auslegungsdifferenzen endgültig überwindet" (268). Er kritisiert die von Körtner vorgetragene „Übertragungstheorie" ebenso wie die von der Bischofskonferenz der VELKD erlassene Empfehlung einer Beauftragung „pro loco et tempore". Gerade die ökumenische Verpflichtung sollte diesen Weg verbieten, denn „es ist uns nicht erlaubt, an Trennungen festzuhalten, um unsere geschichtlich gewordenen Identitäten gegeneinander zu bewahren" (264).

Zwei Beiträge von Wolfgang Beinert gelten der Thematik „Apostolisch. Anatomie eines Begriffs" (274–303) und „Hermeneutische Erwägungen im Umfeld der ökumenischen Ämterfrage" (356–380). Der erste Beitrag stellt vor dem Hintergrund einer inflationären Bedeutungsvielfalt von Apostolizität deren unterschiedliche konfessionstypische Bedeutungsgehalte dar: „Orthodox steht sie vornehmlich für die Kontinuität der kirchlichen Tradition (v. a. in der Liturgie), römisch-katholisch konzentriert sich der Begriff auf die legitime Amtsnachfolge der kirchlichen Autoritätsträger, evangelisch-lutherisch meint sie hauptsächlich die Übereinstimmung der heutigen Kirche mit dem in der Bibel enthaltenen Evangelium von Jesus Christus" (281). Beinert stellt dar, dass diese Aspekte aufeinander bezogen sind und allein in struktureller Gesamtheit eine Kontinuität der heutigen Kirche mit den Aposteln bewirken, die nicht auf eine historisch kaum verifizierbare Ämterkette reduziert werden darf. Apostolizität liegt nicht allein im Amt, sondern in der Vielfalt der Bezeugungsinstanzen, zu denen auch der sensus fidelium und die theologische Arbeit gehören.

Otto Hermann Pesch umreißt unter der Fragestellung „Hermeneutik des Ämterwandels?" (304–327) die vielgestaltigen Realisierungsformen der kirchlichen Ämter im Laufe der Geschichte und deren Flexibilität im Hinblick auf die je unterschiedlichen Herausforderungen. Bei einer Besinnung auf die bleibenden „essentials" ließe sich nach seiner Überzeugung ein „Grundkonsens" in der Frage von Amt und Apostolizität formulieren, der durch die unterschiedlichen historischen und konfessionellen Ausgestaltungen nicht wieder in Frage gestellt würde. Damit wäre ein großer Schritt hin zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt" getan, wie Pesch in den angeschlossenen Thesen darstellt (328–333).

Kontroversen um das Amt hängen v. a. an der Wertung der frühchristlichen Entwicklung kirchlicher Strukturen. Erfolgte diese unter der Leitung des Heiligen Geistes und ist damit legitim, ist sie eventuell gar die einzig legitime Entwicklung, oder stellt sie einen Abfall von der biblischen Botschaft dar? Siegfried Wiedenhofer bringt einen Beitrag „Zur Normativität kirchengeschichtlicher Entwicklungen" (334–355). Er umreißt dabei Kriterien für die Beurteilung dogmatischer Lehrentwicklung, unter denen die Einheit des Glaubens, die Bezogenheit auf Jesus Christus, die Einbindung in die Geschichte und die Bekundung durch die Glaubensgemeinschaft als ganze im Zentrum stehen.

Gunther Wenz bringt einen Beitrag „Das kirchliche Amt in Apostolischer Nachfolge" (381–404), in dessen Zentrum das Papier des LWB „Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche" (Genf 2003) steht. Auch wenn in dem Papier, entsprechend der unterschiedlichen Verfasstheit lutherischer Kirchen, manches offen formuliert bleibt, ist festzuhalten, dass die Episkopé zum Wesen der Kirche gehört, insofern jede Gottesdienstgemeinde ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche ist, also in den Kontext der Kirchen einbezogen ist. Diese Episkopé wird im Luthertum in bischöflicher und synodaler Form ausgeübt, also nicht allein im bischöflichen Amt. Insofern haben auch Nicht-Ordinierte als Mitglieder von Synoden und synodalen Gremien teil an der Episkopé. Eine Amtssukzession von bischöflichen Handauflegungen erscheint Wenz als nicht nur mögliches, sondern als wünschenswertes Zeichen kirchlicher Einheit, sie könnte zum Regelfall in der Amtseinführung lutherischer Bischöfe werden, darf aber nach lutherischem Verständnis nicht zur conditio sine qua non von Kirchengemeinschaft erhoben werden.

In einem abschließenden Beitrag gibt Theodor Schneider einen Überblick über den „bisherigen Verlauf unserer Arbeit am Projekt ‚Das kirchliche Amt'" (405–421) und einen Ausblick auf die weiteren Arbeitsmöglichkeiten und die anstehenden Probleme. Er kann zeigen, dass sich in einer Reihe von Fragestellungen, die herkömmlicher Weise als kirchentrennend verstanden worden waren, jeweils Analogien in der anderen Tradition finden, die sie als aufeinander hin offen erweisen. Und selbst am vielleicht problematischsten Punkt, einer Beauftragung ohne Ordination, wie sie in der umstrittenen Empfehlung der VELKD von 2004 vorgelegt wird, findet sich eine katholische Parallele in der weit verbreiteten Praxis, „Laien" zur öffentlichen Predigt (mit Ausnahme der Homilie in der Eucharistiefeier) zu beauftragen. Der Arbeitskreis hat sich das Ziel gesetzt, einen Entwurf zu einer „Gemeinsamen Erklärung" zu formulieren und damit den Rahmen theologischer Fachdiskussion auf eine mögliche kirchenamtliche Rezeption hin zu öffnen.

Das ist ein mutiges Ziel, insbesondere angesichts der Tatsache, dass sich in den vorgestellten Beiträgen v. a. innerevangelische Differenzen zeigen, die wohl nicht weniger schwer zu überwinden sein werden als die herkömmlichen Kontroverspunkte. Vielleicht konnten die Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft mit diesen Differenzen v. a. deswegen leben, weil hier die Amtsproblematik weniger Aufmerksamkeit findet als in den orthodoxen und der katholischen Kirche. Aber werden, wenn ein differenzierter Konsens formuliert werden soll, die unterschiedlichen Auffassungen nicht deutlich aufbrechen? Im vorliegenden Bd werden v. a. Differenzen innerhalb der evangelischen Tradition sichtbar. Wenn es wirklich zu einer GE II kommen sollte, dürften wohl auch innerkatholisch Differenzen und Kontroversen zu Tage treten, die sich kaum weniger scharf artikulieren werden. Der Weg zu einer Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt hat sicher noch manche steinige Strecke vor sich.

München Peter Neuner

Jhi Jun-Hyung: **Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 245 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 116), geb. € 47,90 ISBN: 3–525–56341–8

Die Arbeit des heute am Theologischen Institut Seoul dozierenden Autors geht auf eine von W. Pannenberg betreute Diss. (München, WS 2004/05) zurück. Sie befasst sich mit einem Thema aus der Soteriologie, die mit Recht ebenso als ein systematisch-theologisch zentraler wie für viele Christen in der Praxis belangloser Traktat charakterisiert wird. Das hat in der Gegenwart zu mehreren Neuansätzen geführt, die der heutigen Bewusstseinslage gerecht werden wollen. Für Jhi bleibt dabei der Tod Jesu Christi das eigentliche heilsgeschichtliche Ereignis, welches daher in der Mitte jeder Soteriologie

zu stehen habe. Reizvollerweise hat der koreanische Protestant katholische Gelehrte zur Illustration ausgewählt, „deren theologische Entwürfe eine paradigmatische Bedeutung zu haben scheinen" (30), nämlich Karl Rahner mit seiner transzendental-anthropologischen Reflexion und die in der südamerikanischen Befreiungstheologie entwickelte politische Theologie, wobei er seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf G. Gutiérrez und L. Boff, nachrangig auf die Autoren der Reihe „Mysterium Liberationis" richtet.

Sachentsprechend gliedert sich das Werk in drei Teile: Die beiden Soteriologie-Entwürfe werden (nach einer „Einführung") je gewürdigt (I. „Heilsbedeutung des Todes Jesu nach der transzendental-anthropologischen Theologie Karl Rahners" 39–87 – II. „Heilsbedeutung des Todes Jesu nach der Theologie der Befreiung" 116–179) und schließlich im letzten Teil miteinander verglichen (III. „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach der transzendental-anthropologischen Theologie Karl Rahners und nach der Theologie der Befreiung: ein Vergleich" 180–214). In einem Schlusswort (215–223) deutet der Vf. seine persönliche Stellung an. In die Gesamtdarstellung sind zwei größere Exkurse eingebaut, deren erster die Satisfaktionslehre Anselms v. Canterbury (87–115), deren anderer den Einfluss der Bischofssynoden von Medellín 1968 und Puebla 1979 auf die Befreiungstheologie behandelt. Die Bibliographie, ein Namens- und ein Sachregister bilden den Anhang.

Nachdem jeweils die allgemeinen Kennzeichen der vorgestellten Ansätze kundig und konzis dargelegt worden sind, fokussiert sich die Aufmerksamkeit des Autors auf die Erlösungslehre der Protagonisten. Beim Innsbrucker Denker wird das anthropologisch-universalistische Interesse herausgearbeitet. Heil wird entgegen der traditionellen, v.a. entgegen der traditionellen reformatorischen Theologie nicht als direkter Gegenbegriff zur Sündhaftigkeit des Menschen gedeutet, sondern als Vollzug des transzendentalen Wesens des Menschen. Weil Rahner in der Christologie die skotistische These übernimmt, wonach die Inkarnation wesentlich in der Schöpfungsintention Gottes und nicht erst in der Sündengeschichte der Geschöpfe begründet ist, weil sie also mit anderen Worten aus der Intention des göttlichen Willens zur Theiosis des Menschen abzuleiten ist, bekommt der Tod Christi, wenigstens im Vergleich zum reformatorischen Impetus, eher marginale Relevanz. Die soteriologische Aufmerksamkeit richtet sich deswegen vornehmlich auf die Auferstehung, die natürlich den Tod voraussetzt.

Während die herkömmliche Erlösungslehre individualistisch angelegt ist (Sünde ist in der Regel die Sünde des Einzelnen), weist die kontextuell angelegte Theologie der Befreiung auf die Bedeutung der verknechtenden politisch-ökonomischen Situation in Lateinamerika hin. Die „strukturelle Sünde" steht im Mittelpunkt. Dabei geht es in letzter Tiefe nicht um eine bloße politische Revolution, sondern um die „umfassende Befreiung des Menschen und des Kosmos" (L. Boff, zit. 144). Der Heilstod des Herrn ist in dieser Blickrichtung eher eine politische denn eine spirituelle Realität, die Folge seiner befreienden Praxis. Wieder wird Ostern das eigentliche Heilsereignis, nicht das Kreuz.

Aus den in der Reformation liegenden theologischen Wurzeln des Autors erwächst eine scharfe Kritik an beiden Entwürfen. Der Hauptvorwurf: Die Sünde einschließlich der Erbschuld wird nicht hinreichend ernst genommen. Beide Theologien seien im Grunde Abstandnahme von der kirchlichen Überlieferung. Sie ziehen sich den Vorwurf zu, die Sünde lediglich als Tatsünde zu verstehen statt als die existentielle Grundverfasstheit des Menschen. Die Befreiungstheologie übersieht nach Jhis Meinung darüber hinaus, dass ungeachtet der sozial-ökonomischen Folgen der Sünde diese primär und originär im Herzen des Individuums ruht. Als Folge sieht er eine Abschattung des Kreuzestodes Christi. Das Schlussurteil fällt ziemlich vernichtend aus: In beiden Entwürfen „ist [...] die mit der Sünde des Menschen verbundene spezifische Bedeutung des Todes Jesu nicht ernsthaft betrachtet; die Sühne oder Stellvertretung, die in der traditionellen Theologie grundlegend für die Deutung des Todes war, ist hier kein Thema" (215). Haben dann Rahner und Boff/Gutiérrez Bedeutung für eine gegenwartsbezogene Theologie? Der Vf. ist sehr skeptisch. Seiner Meinung nach kann dieses Ziel nur durch eine konsequent pneumatologische Perspektive angesteuert werden. „Der Geist ist zu uns gekommen, um die in der Person Jesu, durch seinen Tod, stellvertretend für alle Menschen geschehene Versöhnung mit Gott zu vollenden", liest man ganz am Ende der Diss. (223).

Sie ist eine sehr beachtenswerte Leistung, was die Kunst und Luzidität der Präsentation angeht. Sie kann auch das vom Vf. rechtens denunzierte soteriologische Defizit beheben helfen – nicht zuletzt wegen ihrer Einmahnung der traditionellen Thesen. Allerdings bedürfte es einer empathischeren Sicht der pastoralen Intentionen der vorgestellten Theologen, vor deren Augen die auch von Jhi beklagte Zeit-Ungemäßheit der überkommenen Aspekte steht. Es geht aber um viel mehr. Hinter der Polemik gegen Rahner und einige Befreiungstheologen zeichnet sich die grundsätzliche Kontroverse zwischen dem eher optimistischen katholischen und dem fundamental pessimistischen protestantischen Denken ab, das zunächst die jeweilige Anthropologie und von ihr aus die christologisch-soteriologische Diskussion a fundamentis bestimmt. Letztlich geht sie auf die unterschiedlichen Positionen des „Jahwisten" und des „Priesters" in Gen 1–3 zurück, die ihre protologischen Darlegungen prägen. Die Beschäftigung mit dem Buch vermag unter diesem Horizont das ökumenische Gespräch zu beleben, ganz so wie die Reihe es vorhat, in der es seinen Platz gefunden hat.

Pentling Wolfgang Beinert

Moraltheologie

Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, hg. v. Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet. – Münster: Lit 2004. 325 S. (Studien zur Moraltheologie, 25), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6355–7

Sittlich richtig ist, was der Vernunft entspricht. Vernunft ist für Handeln der entscheidende Maßstab. Während alle Beiträge des vorliegenden Sammelbandes diese fundamentalen Wahrheiten hervorheben, treibt die Vf. zugleich auch die Sorge um, wie die von der Vernunft getragenen human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse theologisch interpretiert werden können. Diejenigen Autoren, deren Fach die Theologie ist, kommen zu dem Schluss, dass „Vernunft" auch dem Sinn korrespondiere, der sich dem Glaubenden aufdrängt. Nicht vernunftgemäß zu handeln widerspricht nach ihrer Überzeugung auch Gott. Es stünde im Gegensatz zu dem vom Schöpfer vorgegebenen Sinn, wollte er sich gegen die Vernunft positionieren. Der Vernunft entspricht in der Ethik der Begriff „Autonomie". Wo liegt der Unterschied? Mit der Vorstellung „Autonomie" konzentriert sich die Vernunft auf das Selbst und seine unverzichtbare Geschichtlichkeit. Von der Warte der Theologie soll sie darum „endlich" sein.

In insgesamt zwölf Artikeln werden die „Schritte der Endlichkeit" – das ist hier im weitesten Sinn gemeint – vorgestellt. Mit fünf programmatischen Erklärungen beginnt der erste Teil der Aufsatzsammlung. Die ersten drei Erklärungen folgen den nicht unbekannten fundamental-ethischen Entwürfen von Karl-Wilhelm Mercks, Josef Roemelt und Stefan Goertz. Die beiden letzteren der Erklärungen beschäftigen sich mit konkreten Anwendungen der gleichen Programmatik, zuerst Saskia Bender mit der menschlichen Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit („gender"), dann Magnus Striet mit dem für den Theologen unverzichtbaren Sinnentwurf in der Form und Gestalt der „Schöpfung".

Unter der Überschrift „Perspektiven" zeigt der zweite Teil der Aufsatzsammlung weitere Aspekte des Begriffes „Autonomie" (ambivalente Autonomie, therapierte A(utonomie), A. revisited, A. des Politischen, legalisierte Sanktion von A., reproduktive A., Würde und A. des Patienten.) Die Interpreten dieser Erklärungen sind Matthias Junge, Jochen Sautermeister, Markus Rieger-Ladich, Michele Nicoletti, Raimund Litz, Andrea Ary de Falco und Constanze Giese. In der Entwicklung des Begriffs zeigt sich, wie sehr „Autonomie" nicht auf die Darstellung der formalen Vernunft beschränkt werden darf, sondern im Gegenteil immer ein weites Umfeld zu berücksichtigen hat. Was in diesem Umfeld näher zu verstehen ist, wird im hier vorliegenden 25. Bd der Studien zur Moraltheologie reich und vielfach erörtert. In dem Anliegen der Vernunft (Autonomie) sind sich die Vf. der einzelnen Beiträge bemerkenswert einig. Wie sie auf die Verbindung von Formalismus und Inhaltlichkeit reagieren, darin unterscheiden sie sich. Stellvertretend für alle anderen sei auf zwei Bereiche hingewiesen: der erste, der aus dem grundsätzlichen Teil stammt und der andere, der unter den vielen Perspektiven des zweiten Teiles zu finden ist. Der erste hier ausgewählte Beitrag entstammt der Feder von Stephan Goertz, sein Programm besteht darin, dass er die inhaltliche Seite des scheinbar nur formalen Begriffes Autonomie ins Licht rückt. Was diese Inhaltlichkeit bedeuten kann, belegt Goertz mit einem Zitat, das er Michael Theunissens ‚Negative Theologie der Zeit' entnimmt: „Man hat schon unzählige Male gesagt, nach der kopernikanischen Wendung Kants könne man nicht mehr so philosophieren wie vorher. Ich persönlich bin davon überzeugt, dass unser Philosophieren auch durch die Erfahrung von Hegel und Marx hindurchgegangen sein muss." (75). Kant öffnet nach Michael Theunissen demnach eine neue Welt, indem er die Selbstbestimmung des menschlichen Handelns betont. Goertz fügt der kantischen Einsicht die Elemente hinzu, die sich ihm mit dem Denken Hegels und Marx' aufgetan haben. In der Tat ist es das Programm des Vf.s Goertz, dass er in zahlreichen Varianten den nichtformalen Elementen des sittlichen Urteils Raum gibt. Vernunft wie Autonomie begnügt sich bei ihm nicht nur damit, die großen Linien zu zeichnen – Hegel, Feuerbach, Marx. Er listet ebenso die Literatur des Materialismus der Freiheit (Martha Nussbaum), ortet die Bedingungen autonomen Lebens, weist hin auf Pröppers konkrete Anerkennung unbedingter Freiheit, worauf dann seinerseits die Würde des Menschen beruht, etc. Mit Hegel und Marx findet er Selbstbestimmung nur in „konkreter Freiheit".

Wie der Beitrag Stephan Goertz' einen Einblick in das Programm der „endlichen Autonomie" gewährt, so bereitet Matthias Junge in einer Einzelfrage die empirische, soziale Basis für die „inhaltliche Dimension der Autonomie" vor. Andere Autoren weisen auf die pädagogische, psychologische, politische Grundlage hin.

Allerdings ist es schwer, zwischen den einzelnen Betrachtungen sehr spezifische Unterschiede wahrzunehmen. Die Präsentation erfolgt auf eine solch eigenständige Weise, dass sie das ganze Thema wieder aufzugreifen scheinen. Alle Beiträge verdienen Anerkennung,

weil sie auf sehr farbige Weise der vor Jahrzehnten lebendigen Diskussion um die Fundamentalmoral einen neuen Anstoß geben.

Frankfurt a. M. Philipp Schmitz

Theologische Ethik – autobiografisch, hg. v. Konrad Hilpert. – Paderborn: Schöningh 2007. 274 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76390–7

Vorliegender Sammelband enthält Beiträge von neun emeritierten Moraltheologen und Sozialethikern. Es sind Friedrich Beutter, von 1969–1990 Prof. für Moraltheologie und Sozialethik in Luzern (29–42); Wilhelm Korff, bis 1993 Prof. für Sozialethik in München (45–97); Bernhard Fraling, bis 1996 Prof. für Moraltheologie in Würzburg (99–118); Johannes Gründel, von 1968–1997 Prof. für Moraltheologie in München (121–149); Klaus Demmer, bis 2003 Prof. für Moraltheologe an der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom (151–167); Hans Rotter, von 1970–2001 Prof. für Moraltheologie in Innsbruck (169–185); Lothar Roos, bis 2001 in Bonn Prof. für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie (187–216); Arno Anzenbacher, von 1981–2006 Prof. für Sozialethik in Mainz (219–240); Günter Virt, bis 2006 Prof. für Moraltheologie in Wien (243–264). Wie diese Daten belegen, waren die genannten Moraltheologen und Sozialethiker mehr als 30 Jahre lang in ihren Fachgebieten tätig. Sie haben sich den Diskussionen in ihren Disziplinen nicht nur gestellt, sondern diese aufs Ganze auch entscheidend mitgeprägt. Dies kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass eine ganze Reihe der heute in der Theologischen Ethik – als übergreifender Begriff für Moraltheologie und Sozialethik verstanden – Lehrenden bei den genannten Autoren ihre wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten geschrieben und manche darüber hinaus auch als Assistentinnen und Assistenten tätig waren.

Der Bd wird eingeleitet vom Hg. Konrad Hilpert, Moraltheologe in München, der auch den ersten Beitrag „Ethik-Treiben und Lebensgeschichte. Überlegungen zu Eigenart und Funktion des Autobiografischen im Blick auf die Theologische Ethik" (11–26) verfasst hat. Im Vorwort weist Hilpert darauf hin, dass die jüngere Geschichte der Theologischen Ethik in den aktuellen Forschungsarbeiten „eine untergeordnete Rolle" spiele. „Der oft jahrzehntelange und mühevolle Weg zu Erkenntnissen, die in der Gegenwart für selbstverständlich genommen werden, steht damit in Gefahr, ebenso aus dem Blick zu geraten, wie prominente Fachvertreter der vorletzten und noch früherer Generationen schnell vergessen zu werden" (8). Leitende Absicht bei den autobiografischen Darstellungen war es deshalb, „eine lebensgeschichtliche Annäherung an die theologisch-ethische Reflexion und nebenbei auch an die kirchliche Moralverkündigung zu bieten. Gleichzeitig sollen Entwicklungen und Konzeptionen der theologischen Ethik während der letzten 50 Jahre in der Spiegelung der Lebenswege und Erfahrungen der Vf. beschrieben werden" (8).

Wie richtig die Beobachtung von Hilpert ist und wie schwierig zugleich die Vermittlung der jüngeren Geschichte ist, wurde mir vor einigen Jahren in einem Doktorandenseminar bewusst. Bei der Besprechung eines Bdes mit autobiografischen Hinweisen darf ein solches Beispiel erlaubt sein. In diesem Seminar mit dem Titel „Moderne Klassiker der Moraltheologie", das sich u. a. mit Auer, Böckle und Schüller, um drei verstorbene Autoren zu nennen, beschäftigte, kam die Diskussion auch auf die Enzyklika „Humanae Vitae". Sie bildete den Hintergrund und Auslöser für zahlreiche Debatten in der damaligen Moraltheologie. Die mit der Enzyklika verbundenen theologischen Herausforderungen waren den Teilnehmerinnen und Teilnehmern gegenwärtig, aber sehr viel schwerer war es für sie zu verstehen, warum diese Enzyklika in der Kirche und in der Moraltheologie „eine solche Aufregung", wie es im Kreis formuliert wurde, verursacht habe. Der damalige Assistent am Lehrstuhl, Andreas-P. Alkofer, der 2006 als Prof. in Chur verstarb, ergänzte, dass er in einer Einführungsveranstaltung der Moraltheologie ein Interview mit einem in diesem Buch vertretenen Autor zur Aufgabe des Faches verteilt habe, in der auch „Humanae Vitae" zur Sprache kam. Keiner von den Studierenden – wie gesagt Anfangssemester – konnte erklären, was sich hinter der Enzyklika „Humanae Vitae" verbirgt. Es zeigt sich, wie schwer Ereignisse, die lebensgeschichtlich einer anderen als der selbst erlebten Zeit angehören, zu vermitteln sind. Insofern ist es zum Verständnis der Moraltheologie und Sozialethik im deutschsprachigen Raum hilfreich, wenn betroffene Theologen, die diese Zeit erlebt und mitgestaltet haben, aus ihrer Sicht ihre eigene Entwicklung und damit verbunden die Diskussion in ihrem Fach darstellen und charakterisieren.

Es ist nicht möglich, hier jeden einzelnen Autor detailliert vorzustellen. Auf einige Gemeinsamkeiten wie Unterschiede möchte ich aber hinweisen. Alle neun Autoren berichten mehr oder minder ausdrücklich von ihrer Kindheit und Jugend. Die nationalsozialistische Vergangenheit Deutschlands mit ihren weit reichenden Folgen (z. B. Vertreibung, Tod des Vaters im Krieg u. a.) wird konkret erlebbar. Die starke religiöse Prägung durch das Elternhaus und die Familie erwähnen alle Autoren. Die Gemeinsamkeit in der durchgehaltenen Lebensform – außer Anzenbacher sind alle Priester – verdient hervorgehoben zu werden. Aus dieser positiven Grunderfahrung heraus wird aber auch die Sensibilität gegenüber anderen spürbar, die in ihrer Lebensform Brüche erlebt haben. Manchmal wird für eine behutsame Neuorientierung der kirchlichen Auffassung plädiert. Das gilt z. B. für das nach wie vor virulente Problem der wiederverheirateten Geschiedenen (Gründel/Rotter).

Eines der Hauptthemen der Moraltheologie in den 70er und 80er Jahren des letzten Jh.s war die Auseinandersetzung um die autonome Moral im christlichen Kontext. Diese Debatte spiegelt sich in unterschiedlicher Form bei den meisten Autoren wider (Korff, Fraling, Gründel, Demmer, Rotter, Virt). Sie betrifft die Interpretation des Gesetzestraktates bei Thomas von Aquin, die Begründung sittlicher Normen, das Verhältnis von Glaube und Vernunft, den Stellenwert der biblischen Botschaft für das sittliche Handeln u. a. Das heißt natürlich nicht, dass das Wirken der genannten Autoren auf diese Themen reduziert werden könnte. So wurden z. B. auch existenzialethische Fragen thematisiert (z. B. bei Fraling und Demmer „Moraltheologie als Lebenslehre"). Eine andere, die Kirche prägende Herausforderung war zu dieser Zeit das Verhältnis von christlicher Gesellschaftslehre zur politischen Theologie und der aus Lateinamerika herkommenden Theologie der Befreiung (Roos). Der weltkirchliche Bezug, der sich in Vorlesungs- und Vortragstätigkeiten und Forschungsaufenthalten in verschiedenen Ländern Europas, der USA, Lateinamerikas und Afrikas zeigt, ist bei den meisten Vf.n der Beiträge gegeben. Mitarbeit in den entsprechenden Gremien der Ortskirche, aber auch umfassende politische Beratungstätigkeiten (Virt) machen deutlich, wie sehr die Theologische Ethik seit Langem ihren Beitrag nicht im „elfenbeinernen Turm" betreibt, sondern sich in die gesellschaftliche und politische Urteilsbildung einbringt. Der Rekurs auf verschiedene philosophische Traditionen und Ansätze ist ebenfalls in der Theologischen Ethik präsent (Anzenbacher, Demmer).

Ein Problem, das auch heute über die hier genannten Theologen hinaus noch unbefriedigend im Raum steht, ist die Klärung von Kritikpunkten, die die Glaubenskongregation bei einigen Autoren formuliert hat (Gründel, Rotter, Virt) sowie die Verweigerung des Nihil obstat bei Berufungen auf einen anderen Lehrstuhl (Anzenbacher). Die mangelnde Transparenz der Vorgehensweise und die Schwierigkeit, überhaupt auszumachen, wie das Verfahren „steht", sind für Betroffene sehr belastend. Verletzungen bleiben zurück. Es soll allerdings auch erwähnt werden, dass manche Bischöfe ihrerseits um eine zufriedenstellende Lösung bemüht waren und sind.

Für das Verständnis der jüngeren Geschichte der Moraltheologie und Sozialethik im deutschsprachigen Raum bietet das Buch eine wichtige Hilfe. Es kann natürlich nicht das Studium der einzelnen Arbeiten der Autoren je nach Thema ersetzen wie die der vielen anderen, die zu jener Zeit gewirkt haben.

Der älteste Autor des Bdes, Friedrich Beutter, zitiert zum Schluss aus der „Moraltheologische(n) Erkenntnis- und Methodenlehre" (1961) von Rudolf Hoffmann, dessen Assistent er in Freiburg war. Wichtig sei für die Moraltheologie, dass „die Verantwortung des in die Nachfolge Jesu gerufenen Christen auf allen Einzelgebieten seines Lebens niemals die alles beherrschende Stellung verliert" (287, zit. hier 40). Günter Virt, der jüngste Emeritus in diesem Bd, hofft, „dass das ethisch Richtige sich langfristig auch als das gesellschaftliche und für die Heilung der Menschen Nützliche herausstellen wird" (263). Das Ringen darum in den letzten Jahrzehnten wird in diesem autobiografischen Sammelband spürbar. Er zeigt zugleich, wie sehr die jeweils aktive Generation auf der vorhergehenden aufbaut. Das nicht zu vergessen, ist ein nicht geringes Verdienst dieser Publikation.

Regensburg Herbert Schlögel

Porsch, Hedwig: **Sexualmoralische Verstehensbedingungen**. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 446 S., kt € 44,00 ISBN: 978–3–17–020439–3

„Vertreterinnen und Vertreter konträrer Positionen zum Thema ‚Homosexualität und gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften' sitzen am Runden Tisch und bemühen sich, ihre Auffassungen allen DiskussionsteilnehmerInnen verständlich zu machen. Sie suchen nach einem Verstehen der konträren Positionen und nach einem möglichen Miteinander, mit der Bedingung, dass keinem Standpunkt das Existenzrecht abgesprochen werden darf, d. h. kein/e Diskussionsteilnehmer/in wird genötigt, eine andere Ansicht vollständig zu übernehmen oder die eigene aufzugeben. Es soll nicht um Macht und Vereinnahmung gehen, sondern um eine differenzierte Wahrnehmung des Kontextes und der Erfahrung der Andersdenkenden. Ein solcher integrativer Diskurs kann ggf. Brücken zwischen den Positionen bauen und neue Einsichten eröffnen." Mit diesen Worten umschreibt die Vf.in die Zielrichtung der vorliegenden Arbeit.

Die Vf.in bemüht sich, diesem Anliegen gerecht zu werden. Sie tut dies zunächst, indem sie in einer Situationsanalyse die psychologischen Zugänge, so-

zialwissenschaftlichen Erkenntnisse, die rechtliche Situation und die Selbstwahrnehmung homosexueller Menschen aufzeigt. Gerade bei dem psychologischen Zugang versteht sie es, den aktuellen Stand der Homosexualitätsforschung umfassend darzustellen, v. a. auch indem sie auf die neuesten vorwiegend in den USA erzielten Forschungsergebnisse eingeht. Dabei belässt sie es aber nicht. Sie gibt auch der sogenannten reparativen Therapie Raum, die die neueren Ergebnisse der Homosexualitätsforschung v. a. auch hinsichtlich der Entstehung und sogenannter Heilungen Homosexueller kaum rezipiert und von daher eine Überwindung der homosexuellen Orientierung als Möglichkeit betrachtet. Bei allem Bemühen, eine gewisse Neutralität zu bewahren, spürt man die Überzeugung der Vf.in, dass bei einer sogenannten Kernhomosexualität, deren Entstehung letztlich nach wie vor nicht endgültig erklärbar ist, eine Therapie mit dem Ziel, aus der homosexuellen Orientierung eine heterosexuelle zu machen, letztlich zum Scheitern verurteilt ist.

Diese Einstellung der Vf.in wird im Grunde genommen auch deutlich, wenn es um die Vorstellung der theologischen Positionen geht. Hier gibt die Vf.in einen guten Überblick über die Lehre der katholischen Kirche. Sie geht auf die neueren Interpretationen der relevanten Bibelstellen und moraltheologischen Begründungen v. a. hinsichtlich der Beurteilung homosexuellen Verhaltens ein. Auch die Stellungnahme der evangelischen Kirche stellt sie ausführlich dar, um dann, und das ist ein großer Gewinn dieser Arbeit, auch die Theologie der Ex-Gays, die sich ablehnend gegenüber Homosexualität äußert, und die lesbisch-schwule und queere Theologie, die zu den Befürwortern der Homosexualität und homosexueller Beziehungen zählt, zu berücksichtigen. Die lesbisch-schwule und queere Theologie wird dabei besonders ausführlich dargestellt.

Die Vf.in beschränkt sich aber nicht darauf, neue psychologische, theologische und kirchliche Erkenntnisse und Stellungnahmen zu referieren. Sie geht neue Wege bzw. macht vorsichtig Vorschläge, wie auch aus einer kirchlichen Sicht homosexuelle Beziehungen mehr als bisher gewürdigt werden können. Dabei hat sie auch die gegenwärtige gesellschaftliche Situation im Blick, in der homosexuelle Lebensgemeinschaften, oft auch „Homo-Ehen" genannt, zunehmend gesetzlich und gesellschaftlich anerkannt werden.

Bei der Vf.in steht dabei die Frage im Vordergrund, inwieweit homosexuelle Menschen liebesfähig sind. Sie kommt zu dem Schluss: „Trotz der negativen Erfahrung der Ex-Gays und unter Abzug der idealisierenden Beschreibung der lesbisch-schwulen und queeren Theologie bleibt als Tatsache bestehen, dass einige homosexuell lebende Menschen berichten, ihre Beziehungen in Liebe zu leben und – soweit sie christlich sind – dadurch der Liebe Gottes zu begegnen. *Aus subjektiver Sicht ist es folglich möglich, dass in gleichgeschlechtlichen PartnerInnenschaften die Liebe Gottes erfahren werden kann"* (402). Daraus folgert sie: „D. h. *gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften bergen zumindest die Möglichkeit der Liebeserfahrung […]"* (403).

Sie verweist auf Untersuchungen, die belegen, „dass die Männer-Partner früher oder später lernten, den Geliebten zu versorgen und sich versorgen zu lassen" (402). Dabei konnte eine Fülle von Glück in stabilen, fürsorglichen, großzügigen, kreativen, liebevollen schwulen Beziehungen, in denen sich die Partner auch charakterlich gegenseitig unterstützten und ergänzten, beobachtet werden. „Außerdem wird in der Forschung darauf hingewiesen, dass in homosexuellen Haushalten die Aufgaben gleichmäßig auf beide PartnerInnen verteilt werden, weil keine gesellschaftlichen Rollenerwartungen den Alltag bestimmen, so dass hier auf gegenseitige Unterstützung geschlossen werden kann." (402)

Demnach, so die Vf.in, gibt es auch in homosexuellen Beziehungen die Erfahrung, dass Eros und Agape Hand in Hand miteinander gehen. Anziehung und Fürsorge sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern bereichern. Von dieser Beobachtung her kommt die Vf.in zu dem Schluss: „Deshalb *kann Gottes Liebe in jeder menschlichen Liebe erfahren* werden, in der das Begehren und die Hingabe als Verbindung von Leib und Seele unter Umständen auch ‚über die Straße des Verzichts' zu einer ausgewogenen Einheit gelangen" (400). Sie nimmt dabei auf Papst Benedikt und seine Enzyklika *Gott ist die Liebe* Bezug, nach der die Liebe aus Gott entspringt und Gott ist, solange sie sich bipolar als Eros und Agape gestaltet.

Ein Blick auf die kirchlichen Dokumente zeigt freilich, dass vorwiegend „von homosexuellen Handlungen", „homosexuellem Verhalten", „homosexuellem Tun", „homosexuellen Akten", und der „Praxis homosexueller Handlungen" die Rede ist. Sie folgert daraus: „Nach der Wortwahl dieser Texte scheint eine homosexuelle Orientierung die Möglichkeit einer Praktik zu sein, die mit einer liebevollen, verantwortenden und fürsorglichen Verbindung nichts zu tun hat. Homosexuelle Beziehungen werden in keinem römischen Dokument als *Liebes*beziehungen zweier Menschen bezeichnet und somit vermutlich auch nicht als solche wahrgenommen. Diese Vermutung bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass es in gleichgeschlechtlichen PartnerInnenschaften keine Liebe gibt, wie die Erfahrungsberichte gezeigt haben. Wenn gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften tatsächlich in der Liebe Gottes gelebt werden, würde diese Erkenntnis an der kirchlichen Bewertung homosexueller Handlungen solange nichts ändern, als sich die lehramtlichen Texte nur auf lieb*lose* homosexuelle Kontakte beziehen. Oder anders gewendet: Da in lehramtlichen Dokumenten zur Homosexualität nicht von Liebe und Beziehung die Rede ist, kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Verbot homosexueller Praktiken auf liebevolle gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften zutrifft, weil die lehramtliche Wortwahl in Wirklichkeit gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften offenbar nicht erfasst und in einem solchen Fall auch die dazugehörige katholische Normativität nicht greifen kann. Die katholische Sexualmoral muss folglich prüfen, ob die Bewertung gleichgeschlechtlicher PartnerInnenschaften unter der Voraussetzung, dass diese Liebes- und Lebensgemeinschaften sind und sein wollen, von der sittlichen Beurteilung unverbindlicher homosexueller Praktiken abgegrenzt werden müsste." (405)

Weiter meint die Vf.in: „Um eine solche Überprüfung der katholischen Beurteilung homosexueller Handlungen zu vermeiden, könne das katholische Lehramt das Vorhandensein gleichgeschlechtlicher Liebeserfahrung weiterhin übersehen oder leugnen. Eine solche Haltung wäre insofern problematisch, als das Phänomen Liebe nur subjektiv erfahren werden kann und deshalb den gleichgeschlechtlich lebenden Menschen unterstellt werden müsste, dass ihre persönlichen Erfahrungen falsch seien." (405)

Wenn in offiziellen kirchlichen Dokumenten über Homosexualität vorwiegend „von homosexuellen Handlungen" usw. die Rede ist, dann wohl deshalb, weil nach kirchlichem Verständnis im Zusammenhang von genitaler Sexualität bei homosexuellen Menschen nicht von Liebe gesprochen werden kann. Doch auch wenn Begriffe wie Liebe oder liebevoll in katholischen Lehrschreiben hinsichtlich homosexueller Menschen so gut wie nicht vorkommen, wird homosexuellen Menschen auch von kirchlicher Seite Liebesfähigkeit und Hingabefähigkeit nicht abgesprochen. So heißt es im vatikanischen Schreiben an die Bischöfe über die Seelsorge aus dem Jahre 1986, dass, auch wenn homosexuelles Tun „nicht zu einer komplementären Vereinigung (führt), die in der Lage wäre, das Leben weiterzugeben" und es „dem Ruf nach einem Leben solcher Selbsthingabe" widerspricht, „von der das Evangelium sagt, dass darin das Wesen christlicher Liebe bestehe", dies nicht heißen wolle, „homosexuelle Menschen seien nicht oft großzügig und würden sich nicht selbstlos verhalten".

Wenn von homosexueller Liebe die Rede sein soll, ist es wichtig zu würdigen, dass nach der Erfahrung vieler homosexueller Menschen diese Liebe auch in der erfahrenen Sexualität zum Ausdruck gebracht wird. Zugleich gilt es hier aber auch eine enge Sichtweise von homosexueller Liebe zu sprengen, die homosexuelle Liebe auf sexuell vermittelte Liebe reduziert und dabei die tiefere Dimension von Liebe, die auch und entscheidend für das Gelingen und die Stabilität einer Partnerschaft Vorraussetzung ist, zu übergehen.

Der Vf.in kommt das Verdienst zu, einen Beitrag dazu zu leisten und dadurch die theologische und kirchliche Diskussion über Homosexualität, homosexuelle Menschen und homosexuelle Liebe wieder in Gang zu setzen. Das aber ist dringend nötig, will die Theologie und wollen die Kirchen in diesem Bereich von den säkularen Wissenschaften und v. a. auch den homosexuellen Menschen selbst ernst genommen werden.

Münsterschwarzach Wunibald Müller

Schlegel, Alexander: **Die Identität der Person**. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer. – Fribourg (Schweiz) / Freiburg i. Br.: Academic Press Fribourg / Herder 2007. 486 S. (Studien zur theologischen Ethik, 116), kt € 65,00 ISBN: 978–3–7278–1580–5 / 978–3–451–29393–1

Zu der im Jahre 2007 veröffentlichten Doktorarbeit hat der Vf. einen breiten methodischen Zugang gewählt. Gewiss geht es ihm letztlich um die Klärung einzelner bioethischer Fragen, zum Zweck der Urteilsfindung in diesen Fragen stellt er aber zunächst einen fundamentalethischen Zusammenhang zwischen zwei Systemen her. Da steht auf der einen Seite die Version eines ethischen Systems, das trotz zahlreicher Modifikationen unter dem gleichen Namen einen gemeinsamen Nenner besitzt. Gemeint ist das System des Utilitarismus, der v. a. im angelsächsischen Bereich weite Verbreitung gefunden hat und gleichsam synonym mit ethischer Methode geworden ist. Auf der anderen Seite steht das ethische System, das nicht weniger verbreitet ist und nicht weniger als der Utilitarismus einen weiten geographischen Horizont abdeckt. Es ist nicht von Bedeutung, ob man diesen Horizont der traditionellen Naturrechtsethik oder einer wie auch immer gearteten Wertethik zuordnen möchte. Wichtig ist allein, dass zwischen den beiden Systemen ein Vergleich über ethische Begriffe möglich ist. Dabei ist v. a. an den Begriff der Person zu denken. Da der Vf. Alexander Schlegel befürchtet, jemand könne der Versuchung erliegen, den Personbegriff des Utilitarismus mit den Mitteln eines ausgefeilten philosophischen und metaphysischen Systems wie der Naturrechtslehre zu blockieren, setzt er seine Reflexionen immer wieder beim Personbegriff des Utilitarismus an, der nach seiner Überzeugung offenbar immer wieder neu Platz für methodische Flexibilität und Pragmatismus gibt. Die spezifische und bevorzugte Variante des in dieser Arbeit zu Wort kommenden Utilitarismus findet sich nach dem Vf. im Werk des australischen Philosophen Peter Singer. Dessen Begrifflichkeit steht für ihn immer wieder am Anfang des hier ausgebreiteten Systemvergleichs.

Der Leser soll sich eingeladen fühlen, zuerst auf die Termini und Argumente des utilitaristischen Philosophen Singer einzugehen. Aus dem Widerspruch dazu ergibt sich dann jeweils die eigene Position des Vf.s. Dem australischen Philosophen auf sein Terrain folgend, ihm aufmerksam zuhörend und dessen tragende ethische Begriffe kritisch diskutierend, erhofft er sich wichtige und ungewohnte Überlegungen und neue Ergebnisse bei der Erörterung der konkret ethischen Fragen, die in neuem Licht erscheinen und Klärung bringen sollen. Die Diss. präsentiert sich in drei ungleichen Teilen. Der erste Teil analysiert – unter den Perspektiven des Utilitarismus und dessen Gegenbild – eine Ethik des Lebens und Handelns. Im zweiten Teil finden sich vier Testergebnisse für die Wirksamkeit utilitaristischer Ethik. Zuerst (5) wird festgehalten, dass Utilitarismus eine der wirklich realen Optionen bei der Erstellung einer normativen Ethik darstellt. Unter dem Stichwort „personale Identität und Ethik" werden dann (6) solche Begriffe und Argumente beschrieben, die angeblich die Gegenposition zum Utilitarismus tragen sollen, drittens folgt schließlich eine knappe, für den Ethiker instruktive und hilfreiche Darstellung einiger bioethischer (7) und wirtschaftlicher Anwendungen (8). Der Utilitarismus wird so „auf den Prüfstand" gestellt. Als hilfreich für das Verständnis der Kernbegriffe Singers, die ja schließlich ursprünglich an die (englische) Sprache gebunden sind, erweist sich das in englischer Sprache als Gesprächsprotokoll zum Schluss vorgestellte Interview des Autors mit dem australischen Philosophen. Im Verlauf des Gesprächs wird klarer, auf welcher Basis utilitaristische Rationalität und Emotionalität operieren, welche Bedeutung Vermeidung und Erleiden für die Deutung von Vorzugs-Erklärungen (preference) und die Abwägung von Interessen hat. Als Vorteil der utilitaristischen Methode offenbart sich die für Singer typische Verbindung von moraltheologischen Einsichten und Weisen des praktischen Engagements. An Einzelthemen bleiben nach der Lektüre in Erinnerung: Singers Einsatz für die Tierrechte, sein wachsendes Bewusstsein für die praktische Bedeutung von Genetik und ökonomischem Wandel sowie zahlreiche bioethische Fragestellungen.

Wer am Ende der grundsätzlichen Erörterungen unzufrieden mit der Tatsache sein sollte, dass die deutliche Verschiedenheit der beiden Methoden – Utilitarismus und personalistische Philosophie – nicht deutlich genug hervorgehoben wird, ist imstande, nach der Präzisierung der für ihn typischen Variante des Utilitarismus (rule-utilitarianism) sich den vielen konkreten Einzelfragen zuzuwenden. Zum Schluss bleibt kritisch anzumerken, dass der neue Utilitarismus, den Peter Singer propagiert, mehr, als der Ethik wohl tut, aus einer ökonomischen Vorstellungswelt schöpft. Dafür hat er aber den Vorteil, jeweils zum realsittlichen Handeln anzuregen. Ebenso mag die Gefahr gebannt sein, dass Wahrheit jenseits von Ökonomie und Nützlichkeit ausgeblendet bleibt.

Frankfurt a. M. Philipp Schmitz

Theologie und Gesellschaft

Sellmann, Matthias: **Religion und soziale Ordnung**. Gesellschaftstheoretische Analysen. – Frankfurt a. M.: Campus 2007. 495 S. (Campus-Forschung, 917), kt € 51, 00 ISBN: 978–3–593–38367–5

Um es gleich vorweg zu sagen: Dieses Buch macht es seinen Lesern nicht leicht. Es enthält zum Teil sperrige, immer aber vitamin- und ballaststoffreiche Kost. Wer es schafft, sich durch ‚den Sellmann' hindurchzuarbeiten, wird nicht nur mit zahlreichen aktuellen Ausflügen in die aufgeheizte ‚religionspolitische' Landschaft der Gegenwart belohnt. Er erlebt auch in soziologischer, sozialethischer und religionstheoretischer Hinsicht einen hochdosierten Informations- und Reflexionsschub, der seinesgleichen sucht. Der Leser bekommt historisch-systematische Grundorientierungen, wichtige Detaileinsichten und nicht zuletzt auch wertvolle Irritationen zu gängigen Alltagswahrnehmungen vermittelt, die in vergleichbar dicht, prägnant und präzise präsentierter Form wohl nirgendwo sonst angeboten werden. Allein dies dürfte diesem Bd auf Dauer eine bleibende Bedeutung verleihen; und dies gilt auch dann, wenn man die politisch-praktischen Konsequenzen, die S. am Ende seines großen Durchgangs durch das Thema ‚öffentliche Religion und soziale Ordnung' vorschlägt, als eher problematisch empfindet.

S.s Studie, die im September 2005 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster als Diss. vorgelegt wurde, setzt sich explizit „zum Ziel, die zentralen theoretischen Strukturierungen sowie erste praktische Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik zu formulieren" (17). Sie wird von der Einsicht getragen, dass öffentlich agierende Religionen für die soziale Integration moderner Gesellschaften gleichermaßen als Risiko wie als Ressource fungieren können. Zwar liege, wie S. mit Hinweis auf religiös motivierte Selbstmordattentäter betont, „die normative Ambivalenz des Religiösen überdeutlich auf der Hand, und wenig scheint politisch unkontrollierbarer als religiös motivierte Gewalt" (68); dennoch interessiert er sich primär nicht für die Risikodimension des Religiösen, sondern für die Frage nach Religion als Ressource sozialer Ordnung. Und hier unterscheidet er mit Blick auf die europäische Moderne drei Typen der Verhältnisbestimmung von ‚öffentlicher Religion und sozialer Ordnung', die sich in spezifischer Weise mit drei Klassikern der politischen Philosophie bzw. der theoretischen Soziologie verbinden: mit Thomas Hobbes, Emile Durkheim und Georg Simmel.

Der erste Teil der Studie beschäftigt sich unter der Überschrift ‚Öffentliche Religion als Ressource sozialer Ordnung: Kontexte der Frage' (21–102) zuerst mit dem Phänomen ‚öffentliche Religion'. S. präsentiert hier einen ebenso dichten wie soliden Überblick über die seit einigen Jahren boomende religionssoziologische und religionspolitische Debatte (nicht nur) der Bundesrepublik, indem er knapp und kenntnisreich die einschlägigen Positionen der gegenwärtigen Debatte um die Säkularisierungsthese skizziert (22–47). Dann entwickelt er in eher religionswissenschaftlicher Perspektive die für sein Erkenntnisinteresse zentrale These, dass man Religion in der Tat als „eine universale Ressource sozialer Ordnung" (65) fassen könne und müsse. In diesem Sinne spricht er von „universalen Ordnungsleistungen der Religion" (67), denn Religion baue „ein umfassendes Ordnungsgefüge auf, das von der weiten kosmologischen Dimension [...] bis hinein in die mentale Selbstorganisation" menschlicher Existenz reiche und „die einzelnen Ordnungsbezüge des Menschen [...] in einen großen, die menschliche Wirklichkeit überragenden Ordnungsraum" (67) einfüge. S. spricht dabei übrigens durchgehend singularisch von ‚der Religion' und wendet sich ihr in religionstheoretischer Absicht zu, wobei er den empirischen Blick auf die heterogene Vielfalt der verschiedenen, real existierenden Religionen eher vermeidet.

Der zweite Abschnitt des ersten Teils thematisiert dann das soziologische Großthema ‚soziale Ordnung'. Dieses werde bis heute durch das aristotelische Wahrnehmungsmuster von ‚Ganzes und seine Teile' geprägt; und in diesem Rahmen gebe es auf die Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, mit Hobbes, Durkheim und Simmel bis heute drei verschiedene soziologische Theorietypen einer Antwort. Einmal gehe es primär um die *Durchsetzungsdimension* sozialer Ordnung, d. h. um die Frage, wie man die als unabhängige ‚Stücke' gedachten Teile zu einer sozialen Ordnung allererst zusammenfügen kann (Hobbes); dann gehe es v. a. um die *Verpflichtungsdimension*, d. h. um die Frage, wie das Ganze und die immer schon als dessen abhängige ‚Momente' gedachten Teile zu einer moralisch integrierten Einheit werden können (Durkheim); und schließlich gehe es um die Kreativitätspotenziale und die *Innovationsdimension* sozialer Ordnung, die sich S. zufolge im Anschluss an das interaktionistische Theorieprogramm Georg Simmels als ‚Doppelverhältnis' von ‚Ganzem' und ‚Teilen' beschreiben lässt.

S. ergänzt mit dieser Trias – in Weiterführung von Überlegungen Karl Achams und Victor Vanbergs – die gängige Unterscheidung zwischen den beiden soziologischen Ansätzen eines vom Einzelnen her gedachten ‚Atomismus' (Hobbes) und eines vom Ganzen ausgehenden ‚Holismus' (Durkheim) um eine dritte Dimension, in der der Fokus auf der ‚Wechselwirkung' (Simmel) der Teile in ihrer Beziehung zum Ganzen liegt. Er liefert damit nicht nur eine theoretisch wichtige Anregung (in der er bereits erste Schritte zum Paradigmenwechsel vom ‚alteuropäischen' Ganzheitsparadigma hin zum systemtheoretischen Muster von ‚System und Umwelt in ihrer Differenz' erkennt); er macht damit auch – gleichsam *en passant* – schon einmal deutlich, dass die bis heute vorherrschende „populäre Unterstellung eines integrierenden Wertkonsenses nur eine von drei Ordnungsdimensionen darstellt" (95).

Der zweite Teil der Studie präsentiert dann unter der Überschrift ‚Soziale Ordnung und öffentliche Religion. Drei Verhältnisbestimmungen' (105–462) ausführliche historisch-systematische Kapitel zu Hobbes (105–202), zu Durkheim (203–330) und zu Simmel (331–462). Diese Autoren, zu denen es an einschlägiger Literatur nicht mangelt, werden hier als „drei ordnungstheoretisch inspirierte Denker von öffentlicher Religion" (96) vorgestellt. S. gelingen dabei jeweils klar strukturierte, inhaltlich hochinformative und äußerst anregungsreiche Rekonstruktionen, zumal er es versteht, jeden dieser drei Theorieansätze auf aktuelle Debattenlagen der Gegenwart zu beziehen: Hobbes wird mit dem Gefangenendilemma und der Interaktionsökonomik Karl Homanns korreliert; Durkheim mit der Debatte um die Zivilreligion und dem Motiv der Sakralisierung der Person bei Hans Joas; und Simmel schließlich mit Gerhard Schulzes Theorem der Erlebnisgesellschaft und den Ergebnissen der aktuellen Sinus-Milieustudie von 2005.

Aus den Durchgängen durch diese drei Klassiker keltert S. – als „Herzstück" (466) seiner Studie – sechs „basale religionstheoretische Einsichten", die sich an der Durchsetzungs-, der Verpflichtungs- und der Innovationsdimension sozialer Ordnung orientieren und die „eine postsäkulare Religionspolitik" (466) unbedingt zu beachten habe. So sei Religion „eine Durchsetzungsressource qua Sprachmacht" (160), und Politik tendiere stets „zur sakrifiziellen Überhöhung ihrer Durchsetzungsmedien" (178); ferner inszeniere Religion „Kollektivsymbole, über die die Vergesellschafteten ihre soziale Verpflichtung erfahren" (279), wobei „das schlechthin verpflichtende Kollektivsymbol der Moderne [...] das Individuum" sei (312); und schließlich ermögliche Religion „soziale Innovation durch den Schutz letzter Privatheit" (423) und „durch Erzeugung neuer Handlungspotenzen" (445).

Abgeschlossen wird das Buch schließlich mit einem knappen Schlussabschnitt unter der Überschrift ‚Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik – eine Thesensammlung' (463–470). So klar und stringent die beiden Hauptteile des Textes angelegt sind, so unklar und diffus fällt nun dieser Schluss aus. Zum einen erklärt S. hier (auf der Hobbes-Linie), dass eine ‚post-

säkulare Religionspolitik' zunächst einmal die Unverzichtbarkeit „säkularer Selbstbestimmung" und „die Garantie der Freiheitsgewinne säkularer Bürgerlichkeit einfordern" (463) müsse. Dann habe es einer solchen Religionspolitik aber (auf der Durkheim-Linie) auch um die Steuerung öffentlich-religiöser Mobilisierungskräfte, d.h. um „das Management religiös induzierter Erregung" (467) zu gehen. Wo und wie sich heute eine solche ‚religiös induzierte Erregung' ereignet und welche staatlichen Akteure diese dann in welcher Weise und mit welcher Absicht ‚managen' sollen, bleibt aber unklar. Und ähnlich unklar bleibt, wie eine postsäkulare staatliche Religionspolitik (in der Simmel-Linie) als „zivilgesellschaftlich grundgelegte Biografiepolitik" (468) funktionieren kann, deren „Hauptaufgabe" S. zufolge „das vorwiegend kulturpolitische Sichern, Fördern und Nutzen von individuellem und gruppenbezogenem Freiheits- und Ausdruckshandeln der Bürgerinnen und Bürger" (468) sein soll.

Als Fazit seiner Überlegungen präsentiert S. jedenfalls ein dreipoliges Profil postsäkularer Religionspolitik „als rhetorisches Kontroll-, als symbolsensibles Kohäsions- sowie als zivilgesellschaftliches Aktivierungsprojekt" (469). Wie man sich diese drei ‚Projekte' staatlicher Religionspolitik konkret vorstellen soll, wird dabei nicht deutlich. Deutlich wird jedoch, dass S. am Ende recht exklusiv (nur) „das Christentum als Dialogpartnerin für eine postsäkulare Religionspolitik empfiehlt" (470), da „die Anliegen von Rhetorikkontrolle, Erregungsmanagement und freiheitssichernder Biographiepolitik […] von christlicher Seite voll unterstützt" würden. Deshalb sei, so S. abschließend, „eine postsäkulare Religionspolitik in Deutschland gut beraten", sich „angesichts der Erosion der kirchlichen Ausdrucksgestalt des Christentums […] und angesichts der eigenen zivilreligiösen Angewiesenheit auf eine starke kulturell dominante Religionstradition" v.a. „um eine strukturelle Stärkung der christlichen Kirchen als verläßliche Partnerinnen im religiösen Markt zu bemühen" (470).

Diesen abschließenden religionspolitischen Vorschlag, der eher an alten zivilreligiösen Motiven Hermann Lübbes als am gegenwärtigen Komplexitätsniveau einer zukunftsfähigen Religionspolitik unter den Bedingungen multireligiöser Gesellschaften Maß zu nehmen scheint, kann man nun mit guten Gründen für wenig aussichtsreich halten. Auch kann man sich fragen, ob der hohe deduktiv-systematisierende Abstraktionsaufwand, den S. in seiner Studie durchgängig betreibt und der in seiner triadischen Struktur durchaus fasziniert, immer sinnvoll und zielführend ist. Wie auch immer, dem Leser dieses Buches raucht jedenfalls mitunter gehörig der Kopf; und er weiß gelegentlich nicht so recht, was er sich unter so manchem Begriff, der ihm bei der Lektüre begegnet, eigentlich vorstellen soll. Dies ändert jedoch nichts daran, dass S. hier eine ebenso große wie gründliche Studie vorgelegt hat, in der jeder, der sich theoretisch für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft interessiert, immer wieder mit großem Gewinn lesen wird, oder zumindest lesen sollte.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Boff, Leonardo: **Fundamentalismus und Terrorismus**. Aus dem Portugiesischen von Walter O. Schupp. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2007. 85 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–525–56443–1

Als Ziel dieser knappen Abhandlung gibt Leonardo Boff an, dass es ihm darum gehe, das weltweit verbreitete Phänomen Fundamentalismus zu verstehen, und zwar einerseits mit Blick auf seine Ursachen und andererseits in seinen Verflechtungen mit ethischen und politischen Gegebenheiten, und in diesem Zusammenhang sich auch fundamentalistischer Züge in der eigenen Kultur bewusster zu werden, um gegen diese Gefahr für die Zukunft der Menschheit intellektuell und praktisch gewappnet zu sein.

Von daher ergibt es sich, dass er zunächst dem Ursprung des Begriffs „Fundamentalismus" zu Beginn des 20. Jh.s innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus nachgeht, die damit verbundene Glaubensvorstellung charakterisiert sowie Parallelen auch auf katholischer Seite aufweist. Heute, so zeigt Boff im nächsten Kap., wird der Begriff „Fundamentalismus" in einem weiteren Sinne verwendet, am bekanntesten mit Blick auf bestimmte Gruppierungen innerhalb des Islam. Aber fundamentalistische Tendenzen, d.h. die Absolutsetzung einer Idee und der Wille, diese mit aller Macht durchzusetzen, begegnen auch in der Ökonomie, in der Politik und in der Wissenschaft. Als Gegenwehr zu solchen Fundamentalismen gibt es nach Boff nur ein Mittel, den Dialog, so schwierig er auch sein mag. Das beginnt damit – am Beispiel des Franz von Assisi zeigt er das auf –, dass man sich der eigenen Fundamente, der eigenen geistigen und geistlichen Basis vergewissert, um von dort aus Ressourcen für einen Umgang mit den Anderen zu gewinnen, der diese in ihrer Andersheit anerkennt. Gerade die Religionen, so das leidenschaftliche Plädoyer Boffs, könnten und sollten dazu einen wichtigen Beitrag leisten. Statt es zu einer „Globalisierung des Feindes" kommen zu lassen, müssten die Menschen dazu gewonnen werden, sich für eine Konvivenz in Frieden, Solidarität und Gerechtigkeit einzusetzen. Mit der Zuversicht, dass trotz allem, was momentan dagegen zu sprechen scheint, das Potential dafür in der Menschheit vorhanden ist, schließt das Buch.

Dieses Buch leistet keine wissenschaftlich-theoretische Aufarbeitung von Fundamentalismus und Terrorismus, sondern setzt das voraus. Es handelt sich um eine Sammlung von essayartig verfassten Beobachtungen und Kommentaren, die sich an eine breite Leserschaft wenden möchten und deswegen auch in einer einfachen Sprache gehalten sind. Denn darauf kommt es an und dafür möchte Boff werben: Angesichts der real gegebenen Alternative, ob die Menschheit und mit ihr unser Globus Zukunft hat oder aus dem Weltall verschwindet, ist das Engagement von jedem und jeder erforderlich, damit sich die destruktiven Tendenzen in Religion, Ökonomie und Politik nicht vollends durchsetzen.

Dortmund Norbert Mette

Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage 2008. 301 S. (Politik und Religion), kt € 34,90 ISBN: 978–3–531–16057–3

Der Titel diente schon einmal als Titel eines Sammelbandes (hg. v. Walter Kerber, 1993). Nun umfasst er Beiträge einer Tagung des Arbeitskreises „Politik und Religion" der deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft von 2005, in dem „interdisziplinäre Perspektiven" behandelt werden.

Nach einem Vorwort zur „ideengeschichtlichen Genese" (von den Hg.n, 9–29) finden sich im Abschnitt „ideengeschichtliche Perspektiven" Beiträge zum antiken Verständnis von „religio" bes. bei Minucius Felix und Augustinus (M. Riedl, 33–57), zur „Zivilreligion" v.a. nach Diderot und Rousseau (M. Rehm, 59–79) und zum „Religionsbegriff des französischen Staates", erörtert bes. für das Ancien Régime (C. Pornschlegel, 81–98).

Der zweite Abschnitt „disziplinäre Perspektiven" beginnt mit dem Religionsverständnis in den „großen Hochreligionen" (H. M. Haußig, 101–111). Es folgen Überlegungen zur Religionssoziologie bes. von Durkheim, Simmel, Luhmann und in einem Spezialabschnitt zum (Austro)Marxismus (S. A. Haring, 113–142), zur „Infallibilität als sozial konstruierte Form religiösen Glaubens" (A. Moritz, 143–158) und über den „Religionsbegriff im deutschen Verfassungsrecht" (M. Droege, 159–176).

Abschließend werden „politikwissenschaftliche Perspektiven" vorgelegt, zunächst in der „vergleichenden Politikwissenschaft" (A. Liedhegener, 179–196), dann hinsichtlich des „spätmodernen ‚Zwangs zur Häresie'" (Chr. Schwaabe, 197–225), des „Kommunitarismus" (M. Haus, 227–256), des „Fundamentalismus" (Chr. Kessler, 257–281) und der „neuen Religiösen Bewegungen" (R. W. Sonnenschmidt, 283–295).

Anerkennenswerterweise enthält der Bd bislang in aller Regel ausgeblendete Rückgriffe auf die Geschichte des Religionsbegriffs bis in die Gegenwart hinein (vgl. bes. das Vorwort, sodann Riedl). Wenn die Hg. der These, dass das „verinnerlichte Verständnis von Religion den Kern des modernen Religionsbegriffs ausmache", nicht zustimmen können (17), berücksichtigen sie nicht hinreichend, dass eben dieses gleichsam die Leitwährung darstellte, wie nicht zuletzt bei E. Troeltsch mit seinem „sich auf das persönliche Erlebnis konzentrierende[n] Verständnis" deutlich wird (18). Es trifft lediglich zu, dass es in den Religionswissenschaften weniger um die Definition geht, sondern um Phänomene, bei denen nicht genug reflektiert wird, warum sie unter „Religion" subsumiert werden, und außer Acht bleibt, warum etwa für F. M. Müller Schleiermacher eine besondere Rolle spielt. Wie stark derartige Aspekte sind, zeigt sich bei Simmel, bei dem nicht „Religion", wohl aber die „Religiosität" ein „gegenstandsloser *Zustand* oder Rhythmus der Innerlichkeit ist" (Haring, 119), wobei das „Gefühl der Abhängigkeit" nicht übersehen ist (120). Gut ist auch die Einbeziehung der Antike, für die „religio" wohl weniger ein ursprünglich „politischer Begriff" gewesen ist (so Riedl, 34); und dass die „theologia tripartita" nicht schon eine ‚dreigeteilte Religion' darstellt (47), ist auch schon gesehen, wenn auch meist ignoriert worden. Als aufschlussreich erweist sich die Darstellung des Religionsverständnisses, abgeleitet von Bossuet, für den „Religion" bereits „wesentlich eine sozio-politische *Praxis* des staatlichen Regierens und Regiertwerdens" ist und der „laizistische Republikanismus die Bossuetsche Staatsreligion tatsächlich fortsetzt" (Pornschlegel, 93f). Offen bleibt hier freilich, dass damit mehr die Funktion als der Begriff der „Religion" angesprochen ist.

Angemessen ist die Differenzierung des Religionsverständnisses in „große Hochreligionen", die von sich aus keine übereinstimmenden Vorstellungen und Definitionen aufweisen (Haußig).

Wie erwartet, legen die Beiträge verschiedene Konzeptionen dar. Noch bis ins 20. Jh. sind Vorstellungen von Gott (Haring, mit Blick auf Simmel, 120f) oder vom Heiligen wirksam (mit Blick auf P. Berger, 123). Dann aber setzt sich die funktionale Betrachtungsweise durch, in der es nicht mehr wichtig ist, „was Religion ist", sondern „was sie leistet" (so mit Blick auf Pollack, 124), verbunden mit einem Verzicht auf die Polarität von Transzendenz und Immanenz aufgrund einer Realdefinition im „substantialistischen Sinne" (so mit Blick auf Luhmann, 125). Immerhin gibt es im politikwissenschaftlichen Bereich noch die Annahme von Charakteristika wie „Transzendenzbezug, kollektive Sinnfindung und Institutionalisierung" (Liedhegener, 182).

Auch die „Zivilreligion" kommt zur Sprache, wobei freilich unklar bleibt, inwiefern diese dem „Pluralismus" entgegensteht (Rehm, 72).

Die Falsifizierbarkeit einer religiösen Überzeugung als Voraussetzung der Toleranz zu apostrophieren (Moritz, 153), steht im Gegensatz zu einer angemessenen Konzeption der Toleranz, die zugleich mit einer eigenen für wahr gehaltenen Position (die mit Zweifeln behaftet sein kann) andere Positionen gelten lässt, die für falsch gehalten werden (was möglicherweise – erheblich – weniger zweifelhaft erscheint). Zugleich aber bedarf es einer Konzeption von „Religionsfreiheit", die Freiheit und Bindung zusammendenken, als zusammengehörig auffassen kann, statt – unter Verwendung einer räumlichen Metaphorik – ein regionales Verständnis zu vertreten, demzufolge die „Freiheit des Einen [...] ihre Grenze an der des Anderen" findet (so Droege, 169).

Nicht von ungefähr zeigt sich in verfassungsrechtlichen Überlegungen eine stete „Definitionskrise", die aus dem „ungelösten Balanceakt zwischen dem Gebot staatlicher Definition und dem Gebot der Achtung des subjektiven Selbstverständnisses" resultiert (Droege, 165). Der „Begriff der Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts" erweist sich dabei auch als „Mantelbegriff" noch „stärker verfassungsrechtlich präformiert als derjenige der Religion"; wohl aber bleibt auch der „Religionsbegriff im Religionsverfassungsrecht inhaltsarm" (173, vgl. Liedhegener, 181). Aber gerade hier liegt das Problem: Wie läßt sich „Religion" juristisch definieren (vgl. den lexikalischen Befund, 181f), so dass daraus Urteile abgeleitet werden können?

Die Diffusion aufgrund der Auflösung gemeinschaftlich prägender Lebensformen dürfte inzwischen dazu geführt haben, dass man von einem „Zwang zur Häresie" (Schwaabe, 219) wohl eher nicht mehr sprechen sollte. Ob demgegenüber der Kommunitarismus dazu veranlasst, eine Intensivierung des Transzendenzbezugs in die Wege zu leiten (vgl. die Darlegung bei Haus), der weithin aus dem Gesichtsfeld verschwunden ist, wird man vorerst offen lassen müssen.

Zu Recht wird auf den Zusammenhang von „fundamentalistischer Religion" und „fundamentalistischer Politik" hingewiesen, aber auch darauf, dass letztere nicht zwangsläufig aus ersterer resultiert (Kessler, 279f). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Erörterung zu den „Neuen Religiösen Bewegungen". Doch gerade hier zeigt sich die Problematik besonders drastisch, die sich im politischen Rahmen ergibt, wenn unter diesem Stichwort auch Scientology behandelt wird (Sonnenschmidt, 290–294).

Inwiefern kann der Anspruch, „Religion" zu sein, politisch, gesellschaftlich und juristisch akzeptiert oder – wichtiger noch – widerlegt werden? Der ‚Pseudomessias', der ‚Antichrist' sind ja nicht nur Titulaturen intoleranter, sich gegenseitig verketzernder Glaubender, sondern auch Bezeichnungen der Verkehrung von Glaube und Religion in ihr Gegenteil – oder will man die zuweilen so genannten „politischen Religionen" etwa des NS-Regimes und des Marxismus als „Religion" im positiven Sinn akzeptieren? Darauf findet sich in diesem Sammelband keine Antwort. Es gibt ja nicht nur ‚Unwesen' im Namen von „Religion", sondern ein ‚Unwesen der Religion' selbst, die Verkehrung von dem, was auch immer „Religion" genannt werden kann, in ihren diametralen Gegensatz.

Gilching Ernst Feil

Weigel, George: **Das Projekt Benedikt**. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche. – München: Pattloch 2006. 336 S., geb € 19,90 ISBN: 978–3–629–02142–7

Das noch im Jahr der Papstwahl erschienene Buch des bekannten US-amerikanischen Publizisten will die mit dem neuen Pontifikat verbundene Zukunftsperspektive der Katholischen Kirche erörtern.

Das erste Drittel (9–120) stellt einen – in vielen Einzelheiten informativen – Rückblick auf Johannes Paul II. dar, auf sein Lebensende, Leiden und Sterben ebenso wie auf sein Wirken, seine Bischofsernennungen, Heiligsprechungen, seine Reisen und Lehräußerungen, seinen Aufruf zur Neuevangelisierung und zur Erneuerung von Kultur und Gesellschaft sowie seinen politischen Einfluss. Hier kann der Autor aus dem Vollen schöpfen, hatte er vorher doch bereits eine ca. tausendseitige Biographie Johannes Pauls II. veröffentlicht (Witness to hope 1999, dt. Zeuge der Hoffnung 2002). Mit der Kirche, wie sie Johannes Paul II. verlassen hat, sollte der Ausgangspunkt für das Pontifikat Benedikts XVI. markiert werden. Zunächst wird jedoch ausführlich das Konklave von 2005 geschildert, mit vielen interessanten (wenn auch z. T. schwer nachprüfbaren) Einzelheiten (4. Von Gott erwählt – das Konklave von 2005, 121–177). Dann folgt – u. a. auf der Basis der Autobiographie Ratzingers und einiger Interviews des Autors – die Lebens- und Wirkungsgeschichte Joseph Ratzingers bis zur Papstwahl (5. Wie es zu einem neuen Benedikt kam, 178–231). Erst das letzte Kap., das sowohl Prognosen wie auch eigene Vorschläge einschließt, gilt ausdrücklich der Zukunft der Katholischen Kirche (6. Aufbruch in die Zukunft, 232–301).

Das Buch ist lesenswert, nicht nur, weil es eine Fülle von Informationen bietet, sondern auch, weil es die katholische Variante des US-amerikanischen Neokonservativismus in aller Deutlichkeit erkennen lässt. Zunächst gibt es durchaus einige deutliche Parallelen in der theologischen Grundeinstellung zu einigen theologischen Grundintentionen Papst Benedikts XVI. Dazu gehören v. a. die hervorragende Bedeutung der Identität des christlichen Glaubens, die sich auch in einer wahrnehmbaren Kontinuität niederschlägt, die Wichtigkeit der Identität und Einheit der Kirche, der singuläre christliche Wahrheitsanspruch, die Notwendigkeit einer politischen Ethik und die fundamentale Kritik an der Moderne. Von daher wird die Wahl Joseph Ratzingers vom Autor als ein Zeichen dafür angesehen, dass das vierzigjährige progressive Programm einer Anpassung der Katholischen Kirche an die Moderne gescheitert sei, und als eine Garantie dafür betrachtet, dass die christliche Substanz erhalten werde (155f, 171). Die kirchenpolitische und theologische Einordnung ist dabei keineswegs falsch: Joseph Ratzinger verstand sich in der Tat als Reformer, der Aggiornamento und Ressourcement miteinander verknüpften wollte und der gegen seiner Meinung nach einseitige Aggiornamento-Bemühungen der Theologie und Pastoral kämpfte. Die Hauptauseinandersetzung im nachkonziliaren Katholizismus verlief tatsächlich nicht zwischen Reformern und Traditionalisten, sondern zwischen zwei Gruppen der Reformer. Hier will sich auch der Autor selbst offenbar platziert sehen (194).

„Das Lehramt, das Johannes Paul II. ausübte und das Joseph Ratzinger mitgestaltet hat, zeigte: dass es in der Kirche nicht die Wahl zwischen einer Progressivität gibt, die sich von zwei Jahrtausenden Tradition losgelöst hat, und einem Traditionalismus, der in der Vergangenheit stecken geblieben ist. Es gibt eine dritte Alternative, die des Zweiten Vaticanums: eine dynamische Rechtgläubigkeit, das Projekt des Aggiornamento, das im Ressourcement wurzelt und die Welt mit umgreift, eine Hinwendung zu den tiefsten Quellen christlicher Weisheit." (270)

Auf der anderen Seite wird die Auseinandersetzung zwischen den sogenannten Konservativen und Progressiven in der Kirche im Rahmen der ideologischen Schematik des politischen Neokonservativismus (in der sich vermutlich auch die Minderheitenposition im US-amerikanischen Katholizismus widerspiegelt) und im Rahmen der Schwarz-Weiß-Malerei der politischen Rhetorik nun noch einmal zu einem quasi-apokalyptischen Kampf zwischen Gut und Böse verschärft. Dabei bleibt der Hauptfehler der kirchenpolitischen Gegner (sich dem Druck der Moderne anpassen, von der modernen Kultur gefesselt sein) seltsam vage. Auf jeden Fall gehört jeder, der dem eigenen kirchenpolitischen Programm nicht zustimmt, zur ‚progressiven' Opposition, die mehr der Anpassung an die Moderne als der Erneuerung von den Quellen her zuneigt und die darin offenbar die Substanz des christlichen Glaubens bedroht. Dazu gehören Kardinäle wie Karl Lehmann (152, 248), dazu gehören v. a. aber neuere Theologien, wie etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie, der eine besonders kritische Zuwendung gilt (287–290): Wenn auch die Befreiungstheologie in ihren radikalen Spielarten kein maßgeblicher Faktor mehr sei, habe sie doch Rückstände in der Einstellung höherer Kirchenmänner hinterlassen. Immer noch werde die Schuld für die Armut in der Ausbeutung durch die entwickelte Welt, die Globalisierung und die internationalen Finanzmärkte anstatt in der Korruption und in internen Problemen gesehen. Dass eine solche Argumentation ideologische Züge annehmen kann, sei nicht bestritten, aber zu sagen, die armen Länder müssten sich selbst aus der Armut befreien, indem sie sich in die internationalen Systeme der Produktivität und des Austausches eingliedern lassen, ist ja wohl noch um einiges ideologischer, was in der Zeit der internationalen Finanzkrise völlig offenkundig geworden ist. Wo schließlich die politische Grundoption des US-amerikanischen Neokonservativismus vollends durchschlägt, wird sogar eine grundlegende Kritik an der Vatikanischen Friedensbotschaft und Friedenspolitik (u. a. auch an der Ablehnung des Irakkrieges) möglich (253–267). In dieser politischen Theologie der Selbstbehauptung, die sich augustinischer bzw. katholischer Realismus nennt und die einen neuen Realismus gegenüber den neuen weltpolitischen Fakten einfordert und deshalb die Möglichkeit eines gerechten Krieges in den Vordergrund rückt und sogar auf die Rechtfertigung eines präventiven Waffeneinsatzes ausweitet, besteht die Gefahr, dass sich die politische und die kirchenpolitische Ethik von der religiösen Bestimmung der Kirche mehr und mehr löst und dass die Kirche als politische Interessengemeinschaft (was sie auch ist) über Kirche als Heilssakrament Gottes zu dominieren droht. Bei einer solchen Konstellation besteht außerdem die Gefahr, dass Mittel und Zwecke unmerklich vertauscht werden. In der Politik George W. Bushs, dessen „war on terrror" der Autor (unter Einschluss des Irak-Krieges) nachdrücklich unterstützt hat, ist diese Vertauschung mit Händen zu greifen. In diesen Hinsichten ist das Buch weniger eine genaue Analyse oder Prognose mit Blick auf das Pontifikat Benedikts XVI. als eine neokonservative kirchenpolitische Programmschrift im Gewand einer solchen Analyse und Prognose, obwohl es auch nützliche Informationen und durchaus diskussionswürdige Vorstellungen enthält.

Liederbach Siegfried Wiedenhofer

Praktische Theologie

Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, hg. v. Christian Grethlein / Helmut Schwier. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. (X) 825 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 33), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–02514–5

Die beiden evangelischen Praktischen Theologen Christian Grethlein und Helmut Schwier lösen mit ihrem Opus Magnum so etwas wie ein Vermächtnis des großen, vor wenigen Jahren verstorbenen Bonner Praktischen Theologen Henning Schröer ein, der in seinem umfangreichen Beitrag „Praktische Theologie" in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) vor etwa zehn Jahren gefordert hatte, es stehe eine „problemgeschichtliche Skizze" der Prakt. Theol. aus, die durch eine problemgeschichtliche Vergewisserung der eigenen Wurzeln das Fach für die Herausforderungen der Gegenwart und für die Zukunft erschließt. Zugleich folgt der Bd einer ebenfalls von Christian Grethlein, zusammen mit Michael Meyer-Blanck, herausgegebenen „Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker" (Leipzig 1999). Eine biographiebezogene Rekonstruktion der evangelischen Prakt. Theol., die ihrerseits bereits einen gewichtigen Beitrag dazu geleistet hat, die vorgelegten Arbeiten in Wissenschaftstheorie und Methodologie der Prakt. Theol. nicht verloren gehen zu lassen, sondern für Gegenwartsdiskurse fruchtbar zu halten, reicht allein aber nicht aus. Eine problemgeschichtliche Erarbeitung der Leistungen der Prakt. Theol. vermag systematischer, als es eine biographieorientierte Darstellung zu leisten vermag, Wissenschaftstheorie, thematisch-begrifflichen und bereichsbezogen-disziplinären Ebenen der Komplexität der Prakt. Theol. gerecht zu werden.

Der Bd gliedert sich entsprechend in drei Hauptteile, dessen erster dem wissenschaftstheoretischen Status der evangelischen Prakt. Theol. gewidmet ist. Ein zweiter Hauptteil nimmt zentrale Themen der Prakt. Theol., die mit den Begriffen Bibel, Empirie, Kirche, Religion und Mission benannt sind, auf, wobei schon in der Einleitung darauf verwiesen wird, dass die praktisch-theologische Literatur der letzten zwei Jahrhunderte diese Themen und Problemstellungen nahegelegt habe, Begriffe, die für die Prakt. Theol. der Gegenwart zentral wären, etwa Geschichte und Gesellschaft oder Kultur, werden als mögliche Stichworte genannt, aber nicht aufgenommen. Die Auswahl der zentralen Themen erfolgt also aufgrund der in den wissenschaftlichen Arbeiten zur Prakt. Theol. mitlaufenden Themenschwerpunkte. Ob mit dieser Auswahl dem Anspruch des Bdes Genüge getan wird, aus der Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol. auf die Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft zuzugehen, darf an dieser Stelle bereits gefragt werden. Ein dritter Hauptteil wendet sich ausgewählten Bereichen der Prakt. Theol. zu, begegnet im akademischen Studium Prakt. Theol. doch bis zur Gegenwart meist in Form ihrer Einzeldisziplinen.

Auch hier zeigt sich ein Problem, das schon den zweiten Hauptteil ausgemacht hat, dass eine mehr oder weniger einsichtige Begründung der Zusammenstellung der ausgewählten Bereiche vorgenommen wird, hat doch der Kanon der praktisch-theologischen Disziplinen nicht nur in der Geschichte, sondern auch gegenwärtig durchaus unterschiedliche Konzeptionen hervorgebracht. Wesentliche Bereiche der Prakt. Theol., die für die Gegenwart von herausragender Bedeutung sind, wie etwa Erwachsenenbildung, Pastoralpsychologie, Christliche Publizistik und Medienwesen, fallen aus. Auf dieses Problem verweisen die Hg. selbst. Bei einem so umfangreichen Vorhaben, eine Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol. zu schreiben, bleibt es nicht aus, eine gewisse, begründete Auswahl der Bereiche treffen zu müssen. Auch hier ist das grundlegende Problem aber ein anderes: Angesichts der Herausforderungen, das Studium der Prakt. Theol. im Kontext des sogenannten Bologna-Prozesses neu zu verorten, wäre es, wiederum bezogen auf das eingangs genannte Anliegen, die Problemgeschichte der Prakt. Theol. für die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu rekonstruieren, sinnvoll gewesen, hier einen problemorientierten Ansatz zu wählen, der die verschiedenen Disziplinen der Prakt. Theol. an ausgewählten Fragen und Problemen der Prakt. Theol. vernetzt präsentiert.

Diese Anfragen an den zweiten und dritten Hauptteil, die eher traditionell Themen und Bereichen der Prakt. Theol. folgen, schmälern nicht die herausragende Gesamtleistung des Bdes, der einlöst, was als grundlegende Aufgabe gestellt war, nämlich problemgeschichtlich Prakt. Theol. als Theorie der Praxis zu rekonstruieren. Im Ganzen entsteht ein äußerst informatives und gelungenes Bild der Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol., das auf Jahre hinaus die Grundlage für die Verständigung über das Selbstverständnis und Formal- wie Materialobjekt der Prakt. Theol. sein wird.

Wie für Sammelbände nicht zu vermeiden, tragen die Einzelbeiträge die Handschrift der elf Autoren und zwei Autorinnen. Darin liegt durchaus ein Vorzug, zeigt sich doch bereits bei der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit der Prakt. Theol. im ersten Hauptteil, dass mit den Autoren Christian Albrecht und Martin Laube für die evangelische Prakt. Theol. der theologische Gesamtentwurf F. Schleiermachers von herausragender Bedeutung ist, aber auch innerhalb des evangelischen wissenschaftstheoretischen Diskurses durchaus unterschiedliche Akzente gesetzt werden und verschiedene Zugänge möglich sind, so mit dem sich Ernst Lange und anderen verdankenden Verständnis der Prakt. Theol. als Prozess der „Kommunikation des Evangeliums" im Horizont eines interdisziplinären Dialogs einer handlungswissenschaftlichen Prakt. Theol. mit Human- und Sozialwissenschaften.

Auch die Beiträge der beiden anderen Hauptteile erarbeiten Beitrag und Verhältnis der Prakt. Theol. zu Bibel, Empirie, Religion, Kirche und Mission auf hohem Niveau, bevor ebenfalls überzeugend ausgewählte Bereiche der Prakt. Theol., Pastoraltheologie, Poimenik, Kybernetik, Katechetik und Religionspädagogik sowie Diakonik, entfaltet werden.

Es täte einzelnen Autorinnen und Autoren Unrecht, einzelne Beiträge besonders herauszustellen. Vielmehr überzeugt der Bd dadurch, dass er auf durchweg hohem wissenschaftstheoretischem und problemgeschichtlichem Niveau ein facettenreiches und differenziertes Bild der evangelischen Prakt. Theol. zeichnet. Den beiden Hg.n gelingt es, abschließend einen Ausblick zu formulieren, der die Erträge sichert und Interdependenzen und offene Fragestellungen für die Zukunft formuliert. Dabei zeigt sich eine Fülle an Erkenntnissen und Fragestellungen, die in der katholischen Prakt. Theol. ähnlich gelagert wären, so hinsichtlich der Rolle der Prakt. Theol. im Kontext der theologischen Wissenschaften und als eigenständige Disziplin und auch hinsichtlich der Kommunikation des Evangeliums als Fokus Praktischer Theologie. Gerade die Einsichten aus Bereichen praktisch-theologischer Arbeit zeigen verwandte Problemlagen auf. So ist die Gesamtleistung des Bdes unbedingt zu würdigen: Der Anspruch, eine Theorie- und Problemgeschichte der Prakt. Theol. zu liefern, wird vollauf eingelöst; immer wieder ist der zweite Anspruch, diese problemgeschichtliche Skizze im Horizont der Gegenwarts- und Zukunftsherausforderungen zu erarbeiten, aufgenommen. Umso bedauerlicher erscheint es, dass Prakt. Theol., ohne dass dies wenigstens als Problem benannte würde, allein die evangelische Prakt. Theol. meint. Auch in der Erarbeitung der Beiträge kommen praktisch-theologische Problemstellungen und Entwicklungen der parallel und zum Teil gemeinsam verantworteten Entwicklungen in der evangelischen und katholischen Prakt. Theol. nur sporadisch und unsystematisch vor. Gerade angesichts der Gegenwarts- und Zukunftsherausforderungen, Prakt. Theol. als Kommunikation des Evangeliums in einer kulturell und religiös pluralen Gesellschaft zu verantworten, wäre ein engerer und deutlicherer Bezug zur katholischen Prakt. Theol. wünschenswert. Umso deutlicher stellt sich der katholischen Prakt. Theol. die Aufgabe, das Desiderat einer Theorie- und Problemgeschichte der katholischen Prakt. Theol. aufzunehmen. Wie man ein solch anspruchsvolles Projekt anlegen kann und wie eine angemessene Durchführung aussieht, die tatsächlich ein Standardwerk der Theorie- und Problemgeschichte der evangelischen Prakt. Theol. darstellt, das zeigt eindrücklich und überzeugend der vorgelegte Bd.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

Hunze, Guido: **Die Entdeckung der Welt als Schöpfung**. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 302 S. (Praktische Theologie heute, 84), kt € 29,00 ISBN: 978–3–17–019793–0

Das hier vorzustellende Buch möchte dazu anregen, „Schöpfung" im Religionsunterricht als eine theologische und religionspädagogische Grundkategorie zu entfalten – und zwar so, dass dies „den Plausibilitätsansprüchen der von Naturwissenschaft und Technik durchformten Lebenswelten Jugendlicher" (27) entspricht. Zugrunde liegt eine bei Gottfried Bitter in Bonn angefertigte Diss. des Autors, der mittlerweile als Akad. Rat an der Kath.-Theol. Fak. in Münster tätig ist.

In einem Forschungsbericht macht Hunze zunächst deutlich, dass der Schöpfungsthematik in der religionspädagogischen Fachliteratur bislang kein größerer Stellenwert zukommt.

Immerhin gibt es einige thematisch relevante Monographien zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, von denen der Vf. jene von Dieter Emeis (1972), Hans-Ferdinand Angel (1988) und Martin Rothgangel (1999) besonders herausstellt; als in der Sache weiterführend werden darüber hinaus die empirischen Untersuchungen von Veit-Jakobus Dieterich (1990) und Reto Luzius Fetz / Karl Helmut Reich / Peter Valentin (2001) angesprochen. Der Literaturbefund sei alles in allem jedoch „spärlich" (17), das Feld „bislang kaum bestellt" (26). Dies ist einigermaßen erstaunlich, denn schon Pionier Emeis hatte die Befürchtung ausgesprochen, humanwissenschaftliche und theologische Perspektiven könnten in der Schule schnell einen musealen Charakter be-

kommen, wenn sich ihre Vertreter nicht auf die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlich-technisch geprägten Denkformen einließen.

Um Aufschluss darüber zu gewinnen, welche Rolle der Schöpfungsgedanke in der religionsunterrichtlichen Praxis spielt, untersucht der Vf. ausgewählte Religionsbuchreihen.

Gegenstand der Untersuchung sind die bei Patmos in Düsseldorf erschienene, vollständig neu bearbeitete Schulbuchreihe „Zeit der Freude", „Wege des Glaubens", „Zeichen der Hoffnung" von Altmeister Werner Trutwin (2000–2002), die bei Kösel in München verlegte Reihe „Reli" von Georg Hilger und Elisabeth Reil sowie das bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen herausgekommene Unterrichtswerk von Gerd-Rüdiger Koretzki und Rudolf Tammeus. H. analysiert sowohl den Stellenwert schöpfungstheologischer Motive im Ganzen der Unterrichtswerke (Längsschnittbetrachtung) als auch dem Thema „Schöpfung" explizit gewidmete Einzelkapitel (Querschnittbetrachtung).

Er gelangt zu dem Ergebnis: 1. Das Schöpfungsmotiv wird in seiner theologischen Tragweite unterschätzt und erhält daher nicht den angemessenen Stellenwert (lediglich in der Trutwin-Reihe stellt „Schöpfung" einen durchgängig wichtigen Bezugspunkt dar). 2. Wo die Schöpfungsthematik in den Schulbüchern angesprochen wird, geschieht dies nicht selten in einer Art und Weise, die Anlass zu Missverständnissen gibt. Dies betrifft beispielsweise die Reduktion des Schöpfungsmotivs auf die Frage nach dem Anfang oder eine hauptsächlich naturschützerisch motivierte und theologisch unterbelichtete Rede von der zu bewahrenden Schöpfung.

Welchen Ansprüchen hätte ein didaktischer Umgang mit der Schöpfungsthematik nun zu genügen? H. formuliert diese Ansprüche zunächst dezidiert theologisch. Er orientiert sich dabei maßgeblich an der Schöpfungstheologie von Jürgen Moltmann. H.s Auffassung nach gibt es „wenige so umfassende, genuin theologische Ansätze für eine Schöpfungstheologie, die zugleich für das Gespräch mit den kritischen Naturwissenschaften anschlussfähig und tauglich erscheinen" (93). Darüber hinaus attestiert er Moltmanns Konzept weitere wichtige Vorzüge: 1. In seiner trinitarischen Anlage verstehe es „Schöpfung" nicht als ein kausales Bewirken Gottes, sondern als relationales Geschehen, das sich besser mit Begriffen wie „Einwohnen, Mitleiden, Teilnehmen, Begleiten" (98) ansprechen lässt. 2. Anfang und Vollendung, Protologie und Eschatologie würden hier im Sinne einer „vernetzten Zeit" dynamisch aufeinander bezogen, so dass diese vernetzte Zeit in der „Krone der Schöpfung", dem Sabbat, mit seiner gleichzeitig anamnetischen und messianischen Struktur zu höchster Verdichtung gelange. 3. Grund des Schöpfungsgedankens sei hier nicht etwa einfach eine Betrachtung der Natur, sondern eine vorgängige (heilsgeschichtlich begründete) Glaubenserfahrung. 4. Diese Schöpfungstheologie stehe nicht in Widerspruch zur Existenz des Leids, sondern könne vielmehr zur „Überwindung des Leidens durch das Hineinlassen Gottes in das Leiden" beitragen (133).

Die Rezeption von und die Auseinandersetzung mit Moltmanns Schöpfungstheologie wird vom Vf. noch einmal wissenschaftstheoretisch unterfangen. Die für die weitere thematische Entfaltung der Arbeit zentrale These ist dabei, dass es kein irgendwie einheitlich fassbares Weltganzes gebe, auf das der Schöpfungsgedanke bezogen sein könnte. „Schöpfung" sei vielmehr ein Deutungsmuster im Kontext eines genuin religiösen Weltzugangs, bei dem es um die Eröffnung und Kultivierung der Gottesbeziehung gehe. „Schöpfung" sei somit Ausdruck der Beziehung zu einem geglaubten Gott und nicht einfach theologisches Synonym für „Natur" bzw. für die Entstehung des Universums. Vor diesem Hintergrund votiert der Vf. für ein Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie, das weder durch Konsonanz noch durch Konkurrenz, sondern durch Inkommensurabilität geprägt ist. Und von daher begründet er auch die der Struktur seiner Arbeit zugrundeliegende Entscheidung, die religionspädagogische Bedeutung des Schöpfungsgedankens nicht von vornherein im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, sondern zunächst einmal „pointiert theologisch" (27) zu entfalten.

In einem zwischen theologischer Grundoption und religionspädagogischer Handlungsorientierung vermittelnden Brücken-Kapitel geht der Vf. auf die Rahmenbedingungen ein, die bei der religionsunterrichtlichen Arbeit an der Schöpfungsthematik in Rechnung zu stellen sind. Besonders nachdrücklich herausgestrichen wird dabei die Durchformung der Lebenswelten durch Naturwissenschaft und Technik. Von daher stellt sich die Frage, „wie viel Raum das machtförmige, kausalanalytische und funktionale Denken für die Entfaltung religiöser Sprach- und Denkformen lässt" (172) und inwieweit der Schöpfungsgedanke im Kontext naturwissenschaftlich-technisch geprägter Lebenswelten überhaupt verständlich zu machen ist. Gerade diesen schwierigen Bedingungen aber möchte H., der selbst auch Physiker ist, sich stellen; daher unterwirft er die Grundbegriffe seines Schöpfungskonzepts einer gezielten Befragung aus naturwissenschaftlich-technischer Sicht. Dies betrifft v. a. die Kategorien der Entwicklung, des Indeterminismus sowie der Relationalität von Erkenntnis. Dabei zeigt sich: Auch wenn naturwissenschaftliche und theologische Konzepte nicht aufeinander abbildbar sind (Inkommensurabilitätsthese), lassen sich doch eine Reihe wichtiger struktureller Konvergenzen entdecken; so haben sowohl die Naturwissenschaften als auch die Theologie statische Weltbilder hinter sich gelassen (Entwicklung); und so haben sich in der Physik durch die Überwindung eines mechanistischen Determinismus bzw. durch den Einbezug des Relationalitätsgedankens (insb. in der Quantentheorie) neue Anschlussmöglichkeiten für ein Gespräch mit der Theologie eröffnet.

Allerdings, dies macht H. sehr deutlich, zeigen sich diese Konvergenzen nur demjenigen, der über mehr als nur eine oberflächliche Kenntnis der Naturwissenschaften verfügt und auch deren wissenschaftstheoretische Voraussetzungen zu reflektieren vermag. Das heißt für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie im Raum von Schule: Der Religionsunterricht ist darauf angewiesen, dass „die naturwissenschaftlichen Fächer ihre wissenschaftstheoretischen ‚Hausaufgaben' machen" (219).

Der Ertrag der weitgespannten Überlegungen wird abschließend in sechs religionspädagogischen Leitlinien einzufangen versucht. Diese Leitlinien zielen nicht auf einzelne thematische Punkte, sondern auf die Grundperspektiven einer schöpfungsorientierten Didaktik: die Sensibilisierung für eine vertiefte Wahrnehmung der Welt (1), die Reflexion auf die Möglichkeiten und Grenzen sowohl theologischer als auch naturwissenschaftlicher Aussagen (2), die Akzentuierung des relationalen Charakters von „Schöpfung" (3), die Erschließung der Erfahrungsbezüge des Schöpfungsgedankens (4), das Aufzeigen von Bewährungsmöglichkeiten des Schöpfungsglaubens im Alltag (5) und die angemessene Berücksichtigung der naturwissenschaftlich-technischen Prägung heutigen Denkens (6). Seine Leitlinien will H. gleichzeitig auch als exemplarisches Beispiel dafür verstanden wissen, wie der „Religionsunterricht von seinen zentralen Themen und Begriffen her [...] konsequenter zu durchdenken" (269) wäre.

Guido Hunze hat die Schöpfungsthematik auf fachlich hohem Niveau bearbeitet. Der Leser ist beeindruckt von all den Konzepten und Einsichten, die der Vf. nicht nur aus der Theologie, sondern auch aus der Physik und der Wissenschaftstheorie aufbietet, und kann erheblichen Erkenntnisgewinn aus der Lektüre ziehen. Auch für ihr eigentliches Ziel: die Inspiration einer am Gedanken der Schöpfung orientierten Didaktik gibt die Arbeit eine Menge her. Gerade hier allerdings, in der synthetisierenden Zusammenführung der unterschiedlichen Reflexionsgänge auf handlungsorientierende Leitlinien hin, hätte man sich etwas mehr Entschiedenheit, eine etwas klarere Diktion, etwas mehr unmissverständliche Empfehlung gewünscht. So verliert sich diese außerordentlich gründliche und reflexionsstarke Arbeit am Ende ein wenig in der Fülle ihrer Aspekte.

Essen Rudolf Englert

Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, hg. v. Michael Domsgen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 416 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–374–02289–2

Auch 20 Jahre nach dem Mauerfall hat sich die *Situation Ostdeutschlands* in sehr vieler Hinsicht dem Westen bei weitem noch nicht angeglichen. Und bedenkt man, dass die unterschiedlichen Voraussetzungen ja nicht beseitigt sind, sondern weiter bestehen, wird sich das so schnell auch nicht ändern. Der vorliegende Bd geht dieser Thematik im Zusammenhang der Religionspädagogik nach.

„Konfessionslos" ist das programmatische Stichwort. Es markiert eine doppelte Herausforderung für den Religionsunterricht: Einerseits muss er gestaltet werden unter der Voraussetzung, dass nur ein kleiner Teil der Kinder getauft ist. Andererseits hat er es mit gläubigen jungen Menschen zu tun, die in einem gesellschaftlichen Umfeld glaubensloser Normalität aufwachsen.

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich die Studie mit den wesentlichsten Prämissen, die die Religionspädagogik als Theorie religiöser Bildung, Erziehung und Sozialisation beschäftigen, und der Art, wie sie sich in der spezifischen Situation Ostdeutschlands darstellen. Dabei kommen die zentralen religiösen Lernorte – Familie, Gemeinde, Schule und Medien – näher in den Blick. Obwohl im evangelischen Kontext verortet, wird die Situation der katholischen Kirche konsequent mitbenannt. Die meisten der aufgegriffenen Fragen betreffen beide Konfessionen in sehr analoger Weise.

Nach einem einleitenden Kap. über die *Konfessionslosigkeit* in Ostdeutschland (9–21) durch Michael Domsgen, Prof. für ev. Religionspädagogik an der Martin-Luther-Univ. in Halle-Wittenberg, beschreibt ein Autorentrio um Detlef Pollack vom Lehrstuhl für Vergleichende Kultursoziologie an der Europauniv. in Frankfurt/Oder die Spezifika von Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland (23–64). Auf der Basis von umfassendem eigenen und hinzugezogenem empirischen Material können sie zeigen, wie fundamental verschieden sich die religiöse Situation in West- und Ostdeutschland darstellt. Während man in den alten Bundesländern einer „Kultur der Konfessionsmitgliedschaft" begegne, müsse für die neuen Bundesländer von „Konfessions-", ja „Religionslosigkeit" gesprochen werden.

> Die geringe Kirchenbindung der Ostdeutschen ist gleichzeitig mit einer Abkehr von der Religion insgesamt verbunden. Das Schwinden der christlichen Gläubigkeit wird auch nicht durch die Hinwendung zu anderen, außerchristlichen religiösen Formen kompensiert. Religion spielt für die meisten Ostdeutschen schlicht keine Rolle mehr. In diesem Sinne scheint sich Ostdeutschland zu einem „Musterbeispiel" einer säkularisierten Gesellschaft entwickelt zu haben. (61)

Ostdeutschland sei trotz der Seltenheit dieses Phänomens dennoch nicht einfach ein Einzelfall, sondern das Zusammenwirken von drei Faktoren habe dazu geführt, die anderswo nicht in dieser Konstellation auftreten:

> Als für die Vitalität von Religion besonders ungünstige Konstellation hat sich in Ostdeutschland letztlich das Zusammentreffen einer gegenüber Sä-

kularisierungstendenzen vergleichsweise geringen Resistenzkraft des Protestantismus, einer relativ erfolgreichen sozioökonomischen Modernisierung der Gesellschaft und einer jahrelangen politischen Unterdrückung von Kirche und Religion erwiesen. (62)

Für eine mögliche Überwindung dieser durchgesetzten Säkularität in nächster Zeit gebe es keine Anzeichen.

Der folgende Beitrag von Michael Domsgen (65–122) kann einen fundamentalen Grund dafür umfassend erschließen: Die *Familie* ist in Ostdeutschland der zentrale Parameter des Lebens und weit wichtiger als die Religion. Ostdeutschland hat eine sehr niedrige Geburtenrate. Die Frauen habe meist schon früh ein Kind, dabei bleibt es aber auch – bei vielen Alleinerziehenden und hoher Erwerbsquote. Die Eltern-Kind-Beziehung wird als das Stabilste im Leben erfahren; auch bedingt durch das häufigere gemeinsame Sorgerecht nach einer Scheidung. Die Erziehung ist straff und mehr an Anpassung als an Selbständigkeit orientiert. Die außerhäusliche Kinderbetreuung beginnt meist schon nach einem Jahr. Dennoch ist es die Familie, die Sicherheit in allen Nöten bietet und den stabilsten Transzendenzbezug an Lebenswenden und in Krisen darstellt.

Zur Beschreibung der Religiosität orientiert sich Domsgen an Glock und Pollack. Die Familie spielt für die kindliche Sozialisation im Glauben eine zentrale Rolle, wobei sie sich in der rituellen Dimension – Taufe, Konfirmation und Gottesdienstbesuch, dazu Begräbnisse – sichtbar und sozial konkretisiert. Diese ist im Osten weit weniger wichtig als im Westen, was sich fatal auswirkt. Denn an ihr hängt jene Anschaulichkeit des Glaubens, die Kinder religiös zu prägen vermag. Zugleich ist das religiöse Empfinden im Osten besonders stark an die Emotionalität der Familie gebunden; (im Westen auch stark an die Natur). Für alltägliche Handlungsoptionen und die Reflexion des Lebens ist das außerfamiliäre Umfeld und seine Themen bestimmend. Die religionsfreie Normalität der ostdeutschen Gesellschaft wirkt damit massiv auf die Familie zurück. Damit kommt dem Gemeindebezug und der Kirche für die religiöse Sozialisation eine entscheidende Bedeutung zu. Das darf nicht heißen, die Familien in dieser Hinsicht mehr zu belasten. Im Gegenteil müssen sie die Kirche als einen Ort der Entlastung und Familienförderung erfahren. Dazu braucht es neue Anknüpfungspunkte.

Biewald/Spenn nehmen folgerichtig den *Gemeindebezug* in den Blick. Roland Biewald ist Prof. für ev. Religionspädagogik an der Philosophischen Fak. der TU Dresden. Er eröffnet mit einem historischen Teil (123–159): Da in der NS-Zeit der Religionsunterricht ideologisch missbraucht wurde, entschied man sich in der Logik der Bekennenden Kirche zur Einrichtung von Christenlehren als Schulunterricht in den Gemeinden (obwohl diese meist nicht bekennend, sondern volkskirchlich waren). Dieser Unterricht war an der liturgischen Perikopenordnung und damit am Kirchenjahr orientiert und zielte letztlich auf die Konfirmation, die die Zulassung zum Abendmahl und damit die vollständige Integration in die Erwachsenengemeinde impliziert. Mit der katechetischen Neuorientierung um 1970 wird der problemorientierte Unterricht eingeführt, damit wächst der Gesellschaftsbezug. Zugleich soll „konfirmierendes Handeln" für 12–15-jährige zu einem Prozess der Einführung in das Gemeindeleben werden. Aus Neugierde und mangels anderer Freizeitaktivitäten nehmen jedoch 75% Ungetaufte (meist unregelmäßig) teil, was die Konzeptionierung deutlich erschwert. Offene Jugendarbeit war wegen der staatlichen Repression rein sozial-diakonisch.

Die Elternarbeit orientiert sich an der Thematik Christsein im Atheismus. Dazu entstehen seit den 1950ern Familiengottesdienste. Seit den 1980ern wird verstärkt Gemeindepädagogik betrieben; dennoch kann die Volkskirche nicht in eine bekennende und auskunftsfähige umgewandelt werden. Nach der Wende kommt die Christenlehre in Bedrängnis, weil sie zwischen Konfirmationsperspektive und Freizeitpädagogik gerät. Die „Rüstzeiten" stehen nun in Konkurrenz zu anderen Freizeitangeboten. Dafür werden sie selbst zum Lernort Gemeinde; dazu wird die Kirchenraumpädagogik entwickelt. Die Konzepte sind jedoch in Ansätzen stecken geblieben, die Gemeinden wollen trotz eingeführtem Religionsunterricht an der Christenlehre festhalten; als größtes Hindernis erweisen sich die versäulten Arbeitsfelder. Gemeinde muss sich wandeln vom Frei- und Schutzraum zur „Gehstruktur" der Kirche unterwegs in pluralistischer Gesellschaft.

Pfarrer Matthias Spenns, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Comenius-Institut, ergänzt diese Perspektive mit demografischen Zahlen (160–179). Daraus kann er folgern:

> Die evangelische Kirche und insbesondere der Lernort Gemeinde stehen vor einem Spagat: Auf der einen Seite zwingen die zurückgehenden Mitgliederzahlen und abnehmenden finanziellen Ressourcen zu drastischen Einsparungen beim Personal. Pfarrbereiche werden immer größer, die kirchliche Infrastruktur insbesondere im ländlichen Bereich wird abgebaut, die Arbeit wird zentralisiert [...] Auf der anderen Seite kommt es für die Kirche darauf an, im lebensweltlichen Nahbereich präsent zu sein und neue Arbeitsansätze zu entwickeln. (171)

An dieser Stelle muss die *Schule* in den Blick kommen. Helmut Hanisch, em. Prof. für Religionspädagogik an der Theol. Fak. in Leipzig, beginnt seine Darstellung (185–240) ebenfalls historisch: Nach großen Plänen zu einem eigenständigen Bildungsansatz im Kontext eines „menschenfreundlichen Sozialismus" wurden nach dem Mauerfall letztlich doch die westlichen Schulkonzepte übernommen, damit auch der Religionsunterricht. Das SED-Regime hatte über Kirche und Religion ausschließlich negativ gebildet. Die alten Lehrer mussten zum Teil arbeitsrechtlich behalten werden. Das neue Fach Religion bzw. Ethik wurden allseits skeptisch betrachtet. Die Kirche hatte sich als Gegenüber zum Staat definiert und fürchtete eine Vereinnahmung als „schwarze Staatsbürgerkunde". Die Gemeinden fürchteten um die Christenlehre, Pastoren sollten Schulen betreten, die früher Feindgebiet waren. Neben all dem gab es aber auch positive Erfahrungen, wobei die Entscheidung für den Religionsunterricht im katholischen Bereich entschlossener vor sich ging.

Die Einführung und Gestaltung des Religionsunterrichts zeigt bis heute in den verschiedenen Bundesländern ganz unterschiedliche Formen und Fortschritte. Das resultiert aus teils massiven Widerständen, teils aus Lehrermangel oder aus der Organisationsstruktur der Fächergruppe. Praktisch ergibt sich die spezifische Schwierigkeit, dass Religion v. a. von kirchlichen Lehrkräften erteilt wird, die wenig an der Schule sind, was die Einbindung, das Vertrauen und die Kooperation erschwert.

Werner Simon, Religionspädagoge am Fachbereich Theologie der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz, betrachtet dieses Themenfeld aus *katholischer Perspektive* (283–339). Er stellt die Situation in den neuen Bundesländern über Sekundärmaterial dar und erschließt umfassend die rechtlichen Regelungen. Seine Beobachtungen ergeben zusammengefasst:

> (1) Die Situation des schulischen katholischen Religionsunterrichts in den ostdeutschen Bundesländern erweist sich als nicht einheitlich [...]
> (2) Auch in Zukunft wird die Mehrheit der ostdeutschen Schüler „im Normalfall" den weltanschaulich neutralen Ethikunterricht besuchen. Ebenso wird die weit überwiegende Mehrheit der ostdeutschen Schüler, die den Religionsunterricht besuchen, den evangelischen Religionsunterricht besuchen. Die doppelte Minderheitensituation erschwert die schulische Organisation des katholischen Religionsunterrichts in tragfähigen Lerngruppen und seine zeitliche und räumliche Einbettung in den stundenplanmäßigen Unterrichtszusammenhang. Katholischer Religionsunterricht findet in der Folge vielfach „am Rande" des Stundenplans oder „außerhalb" der jeweiligen Schule – sei es in Pfarreien oder an zentralen Schulstandorten – statt.
> (3) Eine beeindruckende Zahl von Lehrerinnen und Lehrern hat im vergangenen Jahrzehnt in den ostdeutschen Bundesländern auf dem Weg einer Weiterqualifizierung die Lehrbefähigung für den katholischen Religionsunterricht erworben. Darüber hinaus gibt es inzwischen in vier der sechs ostdeutschen Bundesländer die Möglichkeit, auch im Rahmen des Studiums an einer Hochschule die für die Erteilung des katholischen Religionsunterrichts notwendige Qualifikation zu erwerben. Gleichwohl bleibt auch in absehbarer Zukunft die Mitarbeit kirchlicher Lehrkräfte im Gestellungsvertrag unerlässlich, um ein ausreichendes Unterrichtsangebot sicherzustellen.
> (4) Dort, wo der schulische katholische Religionsunterricht überwiegend in den Pfarreien und von Priestern oder pastoralen Mitarbeiter/inne/n erteilt wird, gewinnt er vielfach ein gemeindebezogenes katechetisches Profil, in dem zugleich die Tradition des im Rahmen der Kinder- und Jugendpastoral angesiedelten gemeindlichen „Religionsunterrichts" weiterlebt und fortwirkt.
> (5) Aufmerksamkeit verdient auch der vergleichsweise hohe Anteil der Schüler, die den katholischen Religionsunterricht in den v. a. in (groß-)städtischen Einzugsbereichen gegründeten katholischen Schulen in freier Trägerschaft besuchen [...] Dort liegt in der Folge der Prozentsatz der Schüler, die den katholischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen besuchen, beträchtlich unterhalb der regionalen Durchschnittswerte. (313f)

Dem Themenfeld der *Medien* wendet sich Christian Grethlein, Religionspädagoge in Münster, zu (241–282). Er stellt fest, dass viele Kinder und Jugendliche Religion ausschließlich aus den Medien kennen. Dass diese im Kinderfernsehen nicht vorkommt, ist ein starkes Manko. Insgesamt ist in Ostdeutschland der Medienkonsum weit höher als im Westen, wobei Unterhaltungsprogramme bevorzugt werden. Die Spezifika der Medien sind daher religionspädagogisch zu beachten und medienpädagogisch zu bearbeiten.

Die *abschließenden Beiträge* stellen die Überlegungen in den Kontext Ost-Mittel-Europas. Ein zusammenfassender Artikel von Domsgen/Hanisch rundet das Werk ab. Jeder Beitrag ist durch ein umfassendes wie erlesenes Literaturverzeichnis ergänzt.

Konzeption wie Durchführung machen dieses Buch zu einem Standardwerk der Religionspädagogik über Ostdeutschland; unverzichtbar für jeden, der die Logik der Neuen Bundesländer verstehen möchte.

Erfurt Maria Widl

Wahl, Heribert: **LebensZeichen von Gott – für uns**. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Bradford E. Hinze / Matthias Scharer. – Münster: Lit 2008, 322 S. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 9), € 29,90 ISBN: 978–3–8258–1340–6

In deutschen kirchenamtlichen Verlautbarungen beklagt man seit einiger Zeit – und das zu Recht – einen dreifachen Mangel: den Priestermangel, den Gläubigenmangel und damit einhergehend den Geldmangel. Erheblich länger schon und nicht minder gravierend als dieses dreigestufte Defizit des Katholizismus ist aber noch ein vierter Mangel. Darunter versteht man die Teilnahme bzw. Nichtmehrteilnahme vieler Gläubiger an den heiligen Sakramenten: So schwindet etwa seit 1950 die Zahl der sonntäglichen Eucharistieteilnehmer. So erscheint immer mehr jungen Paaren, die in eine feste Zweierbezie-

hung eintreten, die kirchliche Trauung als entbehrlich. So steigt der Prozentsatz der Eltern, die ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, stetig an – zumal in den Großstädten. Und so konnte der große Einbruch des Beichtinstitutes, trotz der Bußgottesdienste, die von den Gemeinden praktiziert werden, in keiner Weise aufgefangen werden. Als Erklärungsgrund all dieser alarmierenden Phänomene gilt die zumeist lautlose Distanzierung vieler Gläubiger von der Kirche. Dennoch halten führende Religionssoziologen unserer Tage (so: Ulrich Beck und Johannes Röser, „Mein Trost, mein Glück", in: Christ in der Gegenwart 52/2008, 575f) das kirchlich distanzierte Verhalten keineswegs für die Aufgabe von Glaubensbereitschaft und Religiosität. Wenngleich das Lehramt als (Ver)Mittler der Glaubenswahrheiten die Menschen immer weniger interessiere, so die Autoren, lebe doch ein erheblicher Teil der Christen weiterhin „bei aller Distanzierung von den äußeren Formen, von den Kanonischen Interpretationen, den Dogmen" (a. a. O., 575) eine neue Art der Religiosität, „die das Ich und den ‚eigenen Gott' direkt miteinander in Verbindung setzen" (ebd.).

Prof. Dr. Heribert Wahl ist seit 1997 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Theol. Fak. in Trier. Ihn treibt das grassierende Phänomen der kirchendistanzierten Religiosität geradezu existentiell um. Sowohl in zahlreichen Veröffentlichungen als auch in diversen Fortbildungsveranstaltungen mit berufserfahrenen Seelsorgern und priesterlichen Gemeindeleitern hat er seine Überlegungen wiederholt zur Diskussion vorgelegt und deren Initiativen zur Revitalisierung der Sakramentenpastoral reflektiert. Wahl ist es wichtig, gerade von jenen engagierten Trägern und Sprechern des „Glaubenssinns aller Gläubigen" zu erfahren, welche Vorstellungen die distanzierten Zeitgenossen leiten, deren Glaube an Gott kaum noch kirchlich geprägt ist. Schließlich gilt als ein ‚anstößiger Impulsgeber' jeglicher pastoraltheologischen Reflexion die jeweils vorfindliche Situation. Wenn auch nicht der einzige, so doch vermutlich der bedeutendste Hintergrund für das verbreitete Aufgeben der sakramentalen Praxis dürfte die Tatsache sein, dass Gott und die Sanktion androhenden Kirchengebote, welche die Verkündigung (zu) lange Zeit in den Vordergrund gestellt hatte, heute kaum mehr in das Bewusstsein der Menschen gelangen. Deren Blickrichtung hat sich diametral ins diesseitig-Anthropologische gewendet. Da nur noch zu geringen Anteilen die nachwachsende Generation aus kirchlich sozialisierten Familien stammt, verlangt sie dementsprechend auch nur noch in geringem Maße aus religiös-transzendentalem Bedürfnis nach den Sakramenten. Vielmehr geht es ihr um die Suche nach Sinn und Gemeinschaft sowie nach Überwindung der oft als misslich empfundenen Einzelkind-Isolation. Ihre Grundfrage lautet dementsprechend zunächst nicht: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?", sondern: „Wie finde ich zu einem gelingenden Leben?" Man kann diesen zweifellos religiös defizitären Sachverhalt beklagen, man kann ihn aber auch als pastorale Chance begreifen. Und zwar aus theologischem und anthropologischem Grund: Theologisch, weil jede Epoche von und vor Gott eine ‚Epoche des Heils' darstellt; anthropologisch, weil die jungen Menschen zur Sakramentenvorbereitung in den Gemeinden zusammengeführt werden, die ihnen Vertrauen und Lebenshoffnung ermöglichen. In dieser Erfahrung von Begegnung und Befreiung wächst bei ihnen schrittweise jene Bereitschaft, sich auf das letzte Geheimnis dieses Zusammenseins einzulassen, auf Gott! Präzise von dieser umgreifend theologisch-humanwissenschaftlichen Grundsicht geleitet und bestärkt von jenen vom Konzilsaufbruch geprägten Seelsorgern des Bistums Trier hat Heribert Wahl das nachstehend anzuzeigende Opus für eine zeitgemäße Sakramentenlehre konzipiert. Einerseits erinnert es die besorgten Rigoristen, die von der Verlustangst der Glaubensidentität sprechen, an jene ursprüngliche gastfreundlich-einladende Verkündigung Jesu; andererseits führt es durch neuartige Erkenntnisse aus der „Selbstobjekt-Erfahrung" der Psychologie zu einem mündigeren Verständnis der Adressaten, die selbstredend in die Sakramentenlehre katechetisch einzuführen sind, jedoch in eigenständiger Weise *symbol*agogisch in das Mysterium des Glaubens hineinfinden.

In gebotener Kürze nachfolgend der Lese- und Lernertrag. Lässt man den problemanzeigenden „Prolog: Anliegen und Hintergründe" (11–18) sowie den rundend-zusammenführenden „Epilog: Sakramente feiern, um zu leben" (310), außer Betracht, dann bewältigt der Vf. seine sich gestellte Aufgabe in sieben in sich wiederum subtil substrukturierten Kapiteln.

Das erste Kap. (19–36) – überschrieben mit: „Die sakramentale Landschaft" – umkreist nach impressionistischen Annäherungen zunächst das bunte Feld sakramentaler Praxis, das von keinem theologischen Einzelfach monopolartig beansprucht werden darf. Diesbezüglich erhofft sich der Vf. von den neuen Bachelor- und Master-Studiengängen eine inhaltlich engere Abstimmung und Verknüpfung. Sodann erschließt er das dreigestufte *Forschungs- und Methodenensemble der Praktischen Theologie „Sehen – Urteilen – Handeln"* als soziale Wahrnehmung und Analyse, als theologische Reflexion und als pastorale Planung. Nachdrücklich wird herausgestellt: Methode und Inhalt gehören immer zusammen.

Das zweite Kap. (37–92) erhebt „kairologisch" die *Situation der aktuellen Sakramentenpraxis*. Dabei wird präzise die jeweilige Sichtweise der Makro-, Meso- und Mikro-Ebene durchgehalten. Ergebnishaft kommt es zu folgenden ambivalenten Auskünften: einerseits Sehnsucht nach einer Wiederkehr des ‚Heiligen', andererseits Warnung vor einer Eventisierung des Sakramentalen; einerseits Interesse an den Sakramenten, andererseits unübersehbare Symbolarmut; einerseits Rechtfertigung der individuellen Lebensgeschichte, andererseits Unbehagen an der juridisch allzu festgelegten Sakramentenliturgie.

Die Kap. drei bis fünf sind von der methodologischen Vorgehensweise her der „kriteriologischen Urteilsfindung" zuzurechnen und bilden von daher einen thematisch einheitlichen Block. Um jedoch den Anliegen und Inhalten der einschlägigen Disziplinen gerecht zu werden, wird mit der jeweils ‚fachspezifischen Brille' (Urteile I, II, III) die entsprechende Sichtung vorgenommen.

So erörtert das dritte Kap. (93–136) die *pastoralpsychologischen Bedingungen für eine „Gelingende symbolische Erfahrung und Praxis"* und reflektiert aus psychoanalytischer Warte die sakramentale Basisperspektive. Wenn von symbolischer und sakramentaler Praxis die Rede ist, ist immer ein ‚Interaktionsgeschehen' gemeint, eine spezifisch menschlich-religiöse Beziehung, in der Jung und Alt als ‚Glaubenssubjekte' den in der Kirche überlieferten und jeweils neu inszenierten Symbol-Zeichen des Glaubens begegnen. Zu diesen gehören in herausragender Weise die sakramentalen Heilszeichen selbst, aber ebenso auch das Wort der Hl. Schrift, Gebete und Lieder, Kirchenräume, Bilder und Musik sowie Dichtung und Kunstwerke.

Beim sakramentalen Vollzug handelt es sich um ein Beziehungsgeschehen, in dem sich die beteiligten Partner (‚Glaubenssubjekte' und ‚sakramentale Symbolzeichen') konstruktiv und leibhaft im Be-Reich des Geistes Jesu Christi, d. h. in der christlich-kirchlichen Koinonia als dem Lebensraum der Kinder Gottes begegnen.

Das vierte Kap. (137–197) listet die *pastoraltheologischen Bedingungsfaktoren* für den Entwurf einer in säkularisierter Zeit und Umgebung ‚tragfähigen und ansprechenden Sakramentenpastoral' auf. Folgende Faktoren sind dafür konstitutiv: die Sichtweise der Sakramente als ‚Figuren des Lebens', das Berücksichtigen der (nicht nur religiös) sehr unterschiedlichen Lebenssituation der Feiernden, die zentrale Stellung der Sakramente im Gesamt des Evangelisierungsprozesses und – nicht zuletzt – die transparent-dynamische Gestaltung der sakramentalen Rituale, damit das jeweils ‚handelnd-feiernde Selbst' und der ‚SelbstObjekt-Gehalt des feiernden Zeichens' zur Passung gelangen.

Das fünfte Kap. (199–247) beschließt die (dreigestufte) kriteriologische Urteilsfindung, indem es *exegetisch-historisch*, gewissermaßen *im-Blick-zurück-nach-vorn*, die sakramentalen Handlungen und liturgischen Feiern unserer Tage auf ihre kanonische Quellenstimmigkeit und urkirchliche Praxis befragt. Nach penibler Recherche erhält die ‚Sakramentenpastoral der Neuzeit'. so wie sie im Anschluss an das Zweite Vatikanum konzipiert worden ist, uneingeschränkt das ‚biblisch-liturgiehistorische Placet'.

Das sechste Kap. (249–288) bietet nun – mit der Kategorie „Handeln" als drittem Schritt des Forschungs- und Methodenensembles der Praktischen Theologie – aus den vorausliegend gewonnenen (kairologischen und kriteriologischen) Bausteinen die für die Sakramentenpastoral *richtungsweisenden Orientierungen* an. Doch mehr als Linien, die für eine pastorale Ausgestaltung der Sakramentenpraxis im Sinn tragender LebensZeichen von Gott förderlich sind, können nicht gegeben werden. Und zwar aus doppeltem Grund: Zum einen würde es gerade der „Dynamik des Gestaltkreises generativer SelbstObjekt-Beziehungen" widersprechen; zum anderen kann der *symbol*agogisch zu vollziehende Brückenschlag des Glaubenssubjektes ‚vom Dogma zum inneren Erlebnis' durch keinen Autor von außen geplant werden.

Das siebte Kap. (289–309) trägt die Überschrift „Mystagogisch-diakonische Seelsorge: symbolische Gottes-Erfahrung ermöglichen, um Leben zu mehren." Damit leuchtet ein letztes Mal wie ein roter Faden das erkenntnisleitende Anliegen des Vf.s auf, „Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral" zu geben. Erfreulicherweise findet keinerlei Wiederholung statt; denn es wird heilsgeschichtlich an Gottes Großtaten während der langen Menschheitsgeschichte erinnert. Und diese seien auch heute nicht einfach als bloße Begebenheiten an die nachwachsende Generation weiterzuerzählen, sondern sie gehören vielmehr *doxologisch in den Sakramenten als „LebensZeichen von Gott – für uns" – gefeiert*.

Das Opus präsentiert sich im gefeilten und jederzeit verständlichen Sprachgewand. Durchwegs werden die unumgänglichen Fachbegriffe aus Theologie und Psychologie mit entsprechender Fundortangabe im jeweils einschlägigen Quellenwerk erschlossen. Regelmäßig eingestreute Grafiken und Schaubilder lassen den Leser zum einen bei der die Aufmerksamkeit einfordernden Thematik immer wieder einmal innehalten; zum anderen erschließen sie ihm optisch den Reichtum der Beziehungen bezüglich der theologischen und humanwissenschaftlichen Detailprozesse.

Hervorhebenswert sind des Weiteren die regelmäßig didaktisch-methodischen Hinführungen zu Beginn eines jeden Kap.s sowie die kritisch-reflektierenden Auswertungen am Ende desselben. Solche Standortvermessungen sichten Details, filtern das Wichtige, sichern die Erträge. Zuletzt darf nicht unerwähnt bleiben, dass das Layout

des Buches sich auf bestem Niveau befindet, was auch in dieser Hinsicht ein Spiegelbild des akribisch arbeitenden Vf.s darstellt.

Im Anschluss an die eingangs getätigte Feststellung, dass die an den Sakramenten nicht mehr teilnehmenden Gläubigen für die Pastoral ein ‚heißes Eisen' darstellen und dass dieser ‚Heiligungsmangel' für Gemeinden und Kirche einen fatalen Einbruch bedeutet, lässt sich zum Abschluss der Rezension dankbar konstatieren: Heribert Wahl hat mit seinem Opus sowohl vom Forschungsgang wie vom Forschungsertrag her ein echtes Grundlagenwerk konzipiert! Er erweist sich in Psychologie wie in Theologie gleichermaßen als Fachmann. Gerade angesichts der oft in schriller Vielstimmigkeit daherkommenden psychologischen Theorieansätze bedarf es schon erheblicher Kundigkeit, um die ‚Spreu vom Weizen' zu trennen. Wahl verfügt nicht nur über ein immens breitgefächertes Basiswissen, sondern, was die Lektüre geradezu zur ‚delectatio ingeniosa' macht, auch über ein vortrefflich differenzierendes Urteil. Der wissenschaftliche Ertrag des Opus ist ergiebig; denn er weitet die herkömmliche Sakramententhematik ‚substantiell' aus. Fortan genügt es nicht mehr, diese wie bislang theologisch-intradisziplinär zu traktieren, sondern nur noch theologisch-humanwissenschaftlich, also: interdisziplinär! Der Ratschlag des Rez.en lautet darum: Heribert Wahls Opus gehört fortan zur Pflichtlektüre aller Theologen sowohl bei deren Ausbildungs- als auch bei deren Fortbildungsveranstaltungen.

München Ehrenfried Schulz

Kurzrezensionen

Girard, René: **Wissenschaft und christlicher Glaube**, hg. v. Eilert Herms. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 110 S., geb. € 24,00 ISBN: 978-3-16-149266-2

Das Bändchen enthält die Rede, die René Girard anlässlich der Verleihung des Lucas-Preises der Evang.-Theol. Fak. zu Tübingen gehalten hat, sowie die Laudatio des Hg.s. Beide Texte sind auf Englisch und absatzsynoptisch auf Deutsch abgedruckt.

Der Titel kann in die Irre führen, der englische Titel lautet denn auch ‚Knowledge and the Christian Faith'. Der Vortrag des Preisträgers ist eine Art konzentrierter Fassung seiner aus weitgespannten kulturgeschichtlichen und insbes. literarischen Forschungen gewonnenen Theorie der Entstehung von Gewaltspiralen durch Mimesis und deren Durchbrechung durch das Opfer eines Sündenbocks. Hinzu kommen – *notwendig* – die für Girard ja auch biographisch wichtigen Überlegungen zur Aufhebung des ungerechten und kulturanthropologisch primitiven Sündenbockprinzips durch den Sühnetod Jesu, der von den ihn Bekennenden eben nicht als Schuldiger, sondern als das schuldlose Lamm Gottes verstanden wird. Der Autor weist auf typologische Belege dieser Anti-Sündenbock-Ideologie in beiden Testamenten hin, wobei er vielleicht manche Einzelheiten etwas zu unbedingt seiner Theorie dienstbar zu machen versucht (etwa die Eckstein-Typologie Ps. 118).

Die Laudatio Eilert Herms' erinnert an die Geschichte des Lucas-Preises, der eine frappierende Parallelität mit der Girardschen Theorie eignet, insofern die Bindung des Preises an die Tübinger Fakultät durch die Lucas-Stiftung auf ihre ganz eigene Weise die Spirale aus Gewalt und Vergeltung durchbricht. Jo. B.

Holzbach, Mathis-Christian: **Plutarch: Galba-Otho und die Apostelgeschichte – ein Gattungsvergleich**. – Münster: Lit 2006. 321 S. (Religion und Biographie 14), brosch. € 29,90 ISBN: 3-8258-9603-X

Nach der literarischen Gattung eines Textes zu fragen, gehört in der Exegese (noch?) zum historisch-kritischen Alltagsgeschäft. Dabei kann solcherlei Fragen mikrostrukturell (auf den Einzeltext) wie auch makrostrukturell (im Blick auf Ganzschriften) orientiert sein. Letzterem widmet sich H. – ganz in der Interessenslinie der Arbeiten seines Lehrers D. Dormeyer stehend – in seiner Dortmunder Diss. (WiSe 05/06) mit Blick auf die Gattungszuschreibung für die Apg. Er vergleicht dabei in instruktiver Weise die fragmentarisch überlieferte Schrift Galba-Otho des Plutarch, die er einer eindringlichen narrativen Analyse unterzieht, mit der Apg. Das Ergebnis: Beide Schriften gehören zur gleichen Gattung. Sie werden von H. der hellenistischen *biographisch*-pathetischen Geschichtsschreibung zugeordnet, die versucht, die Leser ethisch durch die Schilderung individuell handelnder Personen in historischen Kontexten zu beeinflussen. Plutarchs Werk und die Apg sind dabei thematisch am jeweiligen Verfassungsprinzip, das gilt oder gelten soll, ausgerichtet: Prinzipat und Gottesherrschaft stehen sich als Orientierungsmarker gegenüber und bestimmen das Handeln der jeweiligen Akteure auf der Bühne der Erzählung bzw. die Wertungen der Autoren. Dem Vf. ist mit dieser Arbeit eine inhaltlich wie methodisch anregende Studie gelungen. M. La.

Horst, Ulrich: **Wege in die Nachfolge Christi**. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin. – Berlin: Akademie Verlag 2006. 218 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, 12), geb. € 49,80 ISBN: 978-3-05-004239-8

Der Dominikaner und emeritierte Prof. für Geschichte der Theologie, Ulrich Horst, legt mit seiner Studie zur Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin eine wohltuende Alternative zu den vielen Publikationen vor, die sich in den vergangenen Jahren mit dem Ordensleben beschäftigten. Zumeist zeichnen diese sich durch Pragmatismus und angeblich spirituelle Fundierung aus, doch eine Theologie des Ordenslebens, die auch Wege aufzeigen kann in einer für die Orden herausfordernden Situation, kommt dabei nur selten zur Sprache. Anders Ulrich Horst. Der Autor bettet die Theologie des Aquinaten in den geschichtlichen Kontext ein, zum einen mit stark biographischem Hintergrund, zum anderen unter Berücksichtigung der Konflikte der neu entstandenen Mendikantenorden mit dem Klerus. Thomas begegnet den Polemiken mit einer grundsoliden und auch heute noch richtungweisenden Theologie, indem er sich auf die Kernpunkte des Ordenslebens, die Gelübde, bezieht und diese keineswegs rigoristisch, sondern von ihrer Zielbestimmtheit her betrachtet. Dabei fällt auf, dass für den Aquinaten die heute so oft gestörte Beziehung von Frömmigkeit/Spiritualität und den Wissenschaften/der Vernunft nicht sein darf. Spiritualität und Studium gehören zwangsläufig zusammen. Für eine Theologie des Ordenslebens heute erscheint es sehr sinnvoll, diese fruchtbare Beziehung neu zu beleben und sich theologisch mit den Strömungen der Zeit und der Einbettung der Gelübde in den soziokulturellen Kontext zu beschäftigen. Th. D.

Huber, Konrad: **Einer gleich einem Menschensohn**. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 361 S. (NTA NF 51), Ln € 49,00 ISBN: 978-3-402-04799-6

Mit den Christusvisionen der Offb, speziell den beiden Visionen, die Christus in der Figur des Menschensohns sehen und deuten, beschäftigt sich die von H. vorgelegte Studie, mit der er 2006 in Linz habilitiert wurde. Methodisch unterzieht er die beiden im Zentrum der Arbeit stehenden Textsegmente Offb 1,9–20; 14,14–20 eingehenden, den literarischen Kontext berücksichtigenden Analysen, wobei der Vf. bewusst literarkritische Fragen ausblendet und v. a. traditions- und motivgeschichtlich arbeitet. Insgesamt geht es H. darum, das christologische Konzept der beiden Textstellen zu erheben und in den christologischen Gesamtentwurf aller Christusvisionen der Offb einzuordnen. Daneben möchte er aber auch den kommunikativen Aspekt der Visionen nicht aus dem Blick verlieren, also ihre pragmatisch-intentionalen Aussagegehalte angesichts der lebensweltlichen Situation der potentiellen Erstleser erfassen (13). Entsprechend ist die Studie aufgebaut. Nach einem ausführlichen und die übrige Literatur breit berücksichtigenden Forschungsüberblick zur Christologie der Offb (16–73) werden die beiden Textstellen versweise analysiert (74–269) und im abschließenden Teil IV (270–308) im Blick auf ihren Beitrag zu einer aus den Christusvisionen abzuleitenden Christologie befragt. M. La.

Moderne soziologische Theorien und sozialer Wandel, hg. v. Wieland Jäger / Ulrike Weinzierl. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007. 256 S., pb € 27,90 ISBN: 3-531-15215-7

Die Autoren des Bdes wenden sich einem, wenn nicht ‚dem' Kerngegenstand der Soziologie zu. Anlass ist der als problematisch erkannte Umstand, dass der Forschungsgegenstand – ‚sozialer Wandel' – begrifflich als Kennzeichnung einer Reihe von sozialen Prozessen dient, ohne deren faktische Vielfältigkeit anzuzeigen. So wird von den Autoren das Ensemble großer Gesellschafts- und Sozialtheorien, in denen sozialer Wandel – explizit aber auch implizit – verhandelt wird, auf ergiebige Aussagen zum Gegenstandsbereich hin durchsucht. Das analysierte Theoriespektrum erstreckt sich dabei in einer Spanne der Konzeptionen von Parsons, Münch, über Bauman, Bourdieu, Coleman, Esser, Etzioni, bis hin zu Giddens, Habermas und Luhmann. Im Blick auf ihre Ansätze wird der zentralen Frage nachgegangen: „Was leisten gegenwärtige soziologische Theorien aus der Perspektive des sozialen Wandels?" (17).

Die Untersuchungen zeigen im Endergebnis schließlich das, was zu erahnen war: Weder die Begrifflichkeit, noch die Frage der Gestaltung des Wandels, noch die Rolle des Akteurs als kausalen Auslösers sozialen Wandels werden in den Theorien übereinstimmend verhandelt. Damit macht der Bd ertragreich auf eine noch auszufüllende Lücke in der sozialwissenschaftlichen Theorielandschaft aufmerksam. Zugleich liefert er Einsichten für Nicht-Sozialwissenschaftler, die die Welt als Ganze wahrnehmen und die Eigengesetzlichkeiten der diesseitigen sozialen Wirklichkeit verstehen wollen. Bo. K.

Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. Hans Joas / Klaus Wiegandt. – Frankfurt a. M.: Fischer 2007. 512 S., kt € 13,95 ISBN: 978–3–596–17647–2

Die Überzeugungskraft des klassischen Säkularisierungsparadigmas scheint zu Beginn des 21. Jh.s weitgehend erschöpft. Zumindest außerhalb des europäischen Kontextes erweist sich das Theorem, das einst noch im Glauben an einen unilinear sich vollziehenden Gang der Weltgeschichte ausgerufen wurde, als kaum noch ergiebig.

In wachsender Einhelligkeit, so zeigt der vorliegende Bd, attestiert eine Vielzahl renommierter Theologen, Soziologen, Religionswissenschaftler und Wissenschaftshistoriker diesen Trend und stellt sich der Notwendigkeit, säkularisierungstheoretisch neue Wege zu beschreiten. Dazu gehört sowohl das Veranschlagen eines nicht essentialistischen, mehrdimensionalen Säkularisierungsbegriffs als auch dessen differenzierte Anwendung innerhalb eines globalen Bezugsrahmens. Auf dieser Basis werden die Weltreligionen legitim zu Ansatzpunkten einer säkularisierungstheoretischen Problematisierungsstrategie erklärt, die insbesondere durch das Veranschlagen historisch-vergleichender Empirie Blickschärfe auf verschiedene kulturell-geschichtliche Verlaufspfade gewinnt. Die Autoren setzen sich entsprechend mit partikularen Entwicklungen von Religionen und Kulturen im Zuge einer sich globalisierenden Moderne auseinander.

In der gebotenen Interdisziplinarität wendet sich das vorliegende Buch einem Phänomenbereich zu, dessen klare Profilierung gewiss noch immer mit der semantischen Mehrdeutigkeit einer ursprünglich europäischen Großerzählung – ‚Säkularisierung' – konfrontiert ist. Dabei leistet es einen wertvollen und unverzichtbaren Dienst auf dem Weg zu deren Erhellung. Bo. K.

Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens, hg. v. Michael Langer. – München: Pattloch 2006. 656 S., € 29,90 ISBN: 978–3–629–02130–4

„Mehr als einhundert Persönlichkeiten aus ganz verschiedenen Lebensbereichen wurde die Aufgabe gestellt, narrative Zugänge zu den angefragten Heiligen zu suchen" (Vorwort des Hg.s, 9). Der vorliegende Bd, der die einzelnen Beiträge in chronologischer Reihenfolge bringt, soll mithin einen neuen Ton im Gesamt der Literatur über Heilige erklingen lassen, ausdrücklich nicht zu wissenschaftlich sein, sondern *persönlich*. Sicher, die einzelnen Beiträge lesen sich durchweg sehr angenehm, und abgesehen von wenigen offensichtlichen Fehlern (der Rez. ist kein ausgesprochener Heiligenfachmann) scheinen sie gut informiert zu sein. Dennoch: Die weit überwiegende Zahl der Autoren sind dann doch hochstudierte Fachleute, und es kann wohl nicht ausbleiben, dass – besonders bei Exegeten und Historikern – die Profession die Persönlichkeit zu vereinnahmen scheint. Natürlich ist bei einem solchen Projekt ohnehin zu fragen, wie bei historischen Gestalten (von Abraham und Sara über die Evangelisten und Kirchenväter, die Großen der Scholastik und Johanna von Orleans bis zu Konrad von Parzham und der heiligen Kleinen Therese usw., die Erzengel nicht ausgenommen), die zum Teil fast ausschließlich durch hochkomplizierte Texte gewirkt haben, gar „unterhaltsam und fesselnd" (9) geschrieben werden soll. So lesen sich manche Beiträge wie Lexikonartikel, andere eher journalistisch, wieder andere wie Erbauliches, das man in Lourdes oder San Giovanni Rotondo kaufen kann. Jo. B.

McGrath, Alister: **Zweifeln**. Der Thomas in jedem von uns. – Holzgerlingen: Hänssler 2007. 151 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–7751–4617–3

Der anglikanische Theologe Alister McGrath aus Oxford, der sich in den letzten Jahren als Opponent des Neuen Atheismus einen Namen gemacht hat, richtet den vorliegenden, flüssig lesbaren Bd in erster Linie nicht an Fachkollegen, sondern an Christen, die von tatsächlichen Glaubenszweifeln geplagt werden. Grundlegend ist für ihn die Wahrnehmung, dass dem ehedem kulturprägenden Christentum in der Kultur der Postmoderne ein Feind entstanden ist, der sich die „Verehrung des Zweifels und die Verunglimpfung der Verbindlichkeit" (61) auf die Fahnen geschrieben hat. Die Fronten sind klar, für Appeasement ist kein Raum, und so taucht militärische Metaphorik häufiger in dem Bd auf (was der Rez. der Sache nach ausdrücklich für adäquat hält).

Dennoch enthalten der christliche Glaube und seine Geschichte selbst das notwendige Hoffnungspotential: Weltanschauungen kommen und gehen, Gottes Zusage an jeden einzelnen Menschen und an die Menschheit als ganze trägt sich durch alle Wechselfälle der Geistesgeschichte hindurch.

Dem Einzelnen werden, auch mithilfe zahlreicher anschaulicher Vergleiche und Metaphern, viele konkrete Hilfen zum Umgang mit dem Zweifel an die Hand gegeben, deren wichtigste wohl die Aufforderung ist: Beschäftige dich weniger mit den Anfechtungen, sondern mehr mit dem Glauben.

Ein Stück populärer Theologie, das nicht – wie leider so oft – weichspült, sondern die Dinge klar benennt. Jo. B.

Theißen, Gerd: **Die Weisheit des Urchristentums**. Aus Neuem Testament und außerkanonischen Schriften. – München: C. H. Beck 2008. 255 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–406–57743–7

„Die Weisheit des Urchristentums" ist eine Textsammlung, die ihren Ausgangspunkt im Neuen Testament nimmt, aber auch Texte aus dem frühchristlichen (Hirt des Hermas, Didache) und gnostischen Schrifttum (Thomasevangelium, Philippusevangelium) bis hin zu den (christlich überarbeiteten) Sprüchen des Sextus bietet. In den von ihm ausgewählten und selbst übersetzten Texten spiegelt sich für Theißen die für das Christentum typische Spannung zwischen Erfahrungs- und Offenbarungsweisheit, wie das Nachwort in kurzen Strichen zu skizzieren versucht (231–240). Die Stichworte der Gliederung beginnen mit der Trias „Liebe, Glaube, Hoffnung", decken Verantwortungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlsbereiche ab – und münden schließlich in Aussagen zu Geist, Christus und Gott. Ein (erklärendes) Schriften- sowie Abkürzungsverzeichnis schließen den Bd ab, der – gerade weil er in den Buchläden vermutlich in die Rubrik „Weisheit der Religionen" gestellt wird – die herausfordernde Weisheit des Christentums zur Geltung bringen will. M. E.

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

Dogmatik

Hübner, Siegfried: Im Geheimnis Gottes leben – Ein theologisches Zeugnis aus dem Raum des Atheismus. – St. Ottilien: Eos 2008. 287 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–8306–7350–7.

Lindfeld, Tim: Einheit in der Wahrheit. Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik. – Paderborn: Bonifatius 2008. 347 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, LXXVIII), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–89710–387–0.

Fundamentaltheolgie

Benk, Andreas: Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart. – Düsseldorf: Patmos 2008. 215 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–491–70417–6.

Bentz, Udo: Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners. – Innsbruck: Tyrolia 2008. 552 S. (Innsbrucker theologische Studien, 80), pb. € 54,00 ISBN: 978–3–7022–2919–1.

Religion und Rationalität, hg. v. Görge K. Hasselhoff / Michael Meyer-Blank. – Würzburg: Ergon 2008. 371 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 4), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–89913–639–5: 15–42: Schulz, M.: Kreatürliche Vernunft – Zum Vernunftverständnis von Papst Benedikt XVI.; 43–62: Meyer-Blanck, M.: Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft – Eine protestantische Lektüre der „Regensburger Vorlesung" von Papst Benedikt XVI.; 63–78: Farag, W. A.: Papst Benedikt XVI. und das byzantinische Zitat – Versuch eines Brückenschlags; 79–98: Klaus, K.: Früher Buddhismus und Rationalität – Anmerkungen zur Regensburger Papstrede aus indologischer Sicht; 99–116: Pangritz, A.: „Fides et Ratio" – Ein neues Bündnis von Glaube und Vernunft? Kritische Rückfragen aus evangelischer Perspektive; 117–130: Röhser, G.: Jesus im Kanon – Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht; 131–146: Gerhards, A.: Logike latreia – oblatio rationabilis (Römer 12,1) – Wie vernünf-

tig ist der Gottesdienst der biblischen Religionen?; 147–168: Volp, U.: „Sie wollen den Strahl der Erkenntnis vor den Weisen verbergen" – Antike Kritik an der Irrationalität des Christentums; 169–178: Suermann, H.: Die Bedeutung der Ratio im christlich-islamischen Dialog zu Beginn der Abbasiden-Zeit (750–900); 179–220: Schmoeckel, M.: Erkenntnis durch ratio und conscientia – Die Begründung der modernen Wissenschaftlichkeit des Rechts durch Melanchthons Naturrechtslehre; 221–252: Surall, F.: Offenbarung als Orientierung der Vernunft – Gotthold Ephraim Lessings Position im „Fragmentenstreit" vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Pluralismusdebatte; 253–266: Anselm, R.: Fides quaerens intellectum – Die Bedeutung theologischer Reflexion für den christlichen Glauben und das christliche Leben; 267–284: Ladenthin, V.: Bildung und Religion – Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft; 285–314: Hasselhoff, G. K.: Philosophie und Rabbinat – Manuel Joel; 315–336: Adelmann, D.: Denken zwischen Philosophie und Religion – Zu Hermann Cohen; 337–346: Nehmé, H.: Der Beitrag des arabischen Denkens zur Stärkung des Rationalismus im interreligiösen Dialog; 347–366: Stock, K.: Religion und Identität.

Moraltheologie

Neumann, Gerd-Heinrich: Vorgeschichte als Zukunftsherausforderung. Ein Biologe nimmt Stellung zu Genetik – Evolution – Verhaltensbiologie in ethischer und theologischer Relevanz. Science and Religion. – Berlin: Lit 2008. 169 S. (Naturwissenschaft und Glaube, 7), kt € 19,90 ISBN: 978–3–8258–0873–0.

Salzmann, Todd A. / *Lawler*, Michael G.: The sexual person. Toward a renewed catholic anthropology. – Washington: Georgetown University Press 2008. (XVII) 334 S, kt € 52,99 ISBN: 978–1–58901–208–0.

Christliche Sozialethik

Gandoulou, Alain-Florent: Im Kampf für Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Priester-Journalist Louis Badila als Zeuge der Soziallehre der Kirche im Kongo-Brazzaville (1962–1990). – Bonn: Borengässer 2008. 283 S. (Arbeiten zur Interkulturalität, 6), € 38,00 ISBN: 978–3–923946–78–5.

Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung, hg. v. Leopold Neuhold / Livia Neureiter. – Innsbruck: Tyrolia 2008. 206 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 15), brosch. € 18,00 ISBN: 978–3–7022–2918–4: 9–34: Neuhold, L.: Wie arm ist arm?; 35–87: Höfer, R. K.: Vom Gebrauch zum Besitz; 58–68: Felber, A.: „Schwer ist es, im Hause Gottes einen Reichen zu finden" (Tertullian, ux. 2,8); 69–85: Neureiter, L.: Armut als Übel und Herausforderung in der christlichen Antike; 86–103: Heil, C.: Die Armen nicht vergessen; 104–156: Groen, B. J.: Liturgie und Armut. Der Gottesdienst vor und nach dem Gottesdienst; 157–167: Wessely, C.: Kann die Theologie die Armut dulden?; 168–181: Bucher, R. M.: „Was ihr den geringsten …". Die Kirche und die Diakonie; 182–195: Pernkopf, E.: Das Ansehen der Armen; 196–200: Steibl, R. M.: Österreich wird immer ärmer; 201: Zitz, E.: Muss arm sein?; 202: Kaltenegger, E.: Muss arm sein?; 203–204: Pucher, W.: Wie arm ist arm?; 205: Schwarz, J.: Muss arm sein?.

Praktische Theologie

Bellarmin, Robert: Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vater Unser, hg. v. Andreas Wollbold. – Würzburg: Echter 2008. 304 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–429–03046–9.

Fuchs, Guido: Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2008. 160 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2149–1.

Körner, Bernhard / *Baich*, Christa / *Klimann*, Christine: Glauben leben – Theologie studieren. Eine Einführung. – Innsbruck: Tyrolia 2008. 223 S., pb. € 17,95 ISBN: 978–3–7022–2960–3.

Philosophie

Eppe, Paul: Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? – Berlin: Lit 2008. 310 S. (Pontes, 42), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–8258–1499–1.

Harbeck-Pingel, Bernd: Präsenz und Realisierung. – Berlin: Lit 2008. 124 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 54), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–8258–1537–0.

Negativität und Orientierung, hg. v. Philipp Thomas / Andreas Benk. – Würzburg: Könighausen & Neumann 2008. 153 S., pb. € 24,80 ISBN: 978–3–8260–3810–5: 15–23: Luckner, A.: Fremdheit und Selbstorientierung; 25–35: Böhme, G.: Die Positivierung des Negativen; 37–45: Thomas, P.: Was ist schlecht am big picture? Was ist gut an seiner Vermeidung? Eine Positionsbestimmung mit Blick auf Richard Rorty und François Lyotard; 47–64: Weidtmann, N.: Negativität und Orientierung am Beispiel der Wissenschaft; 65–77: Dietrich, J.: Ungewissheit in der ethischen Urteilsbildung – ein Überblick; 81–99: Theuer, G.: Die Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes im Alten Testament – Impulse für unser Sprechen von Gott; 101–111: Schlensog, S.: Erlösung ohne Gott? Zur Entstehung ‚a-theistischer' Konzepte im Kontext indischen Vielgötterglaubens; 113–123: Seibert, C.: Die unableitbare Faszinationskraft des Möglichen. Überlegungen zu einigen negativitätstheoretischen Implikationen in William James' und Charles Peirces Religionsphilosophie; 125–135: Häring, H.: „Gott wird, sobald Menschen ihn aussprechen" – Abwesenheit Gottes als Orientierungsgewinn; 137–151: Benk, A.: Negative Theologie und Religionspädagogik.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, Robert-Koch-Str. 29, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
PD Dr. Florian Bruckmann, P.-Philipp-Jeningen-Pl. 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Pius Engelbert OSB, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Ernst Feil, Grubenweg 13, D-82205 Gilching;
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hochschulstr. 3, D-64289 Darmstadt;
Dr. Bernhard Hegge, Vijlenberg 133, NL-6294 AT Vijlen;
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Sr. Waltraud Herbstrith, Edith-Stein-Archiv / Edith-Stein-Karmel, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen;
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Ulrich Körtner, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Landesbischof i. R. Dr. Gerhard Maier, Bernhalde 10, D-72072 Tübingen;
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Wunibald Müller, Abtei Münsterschwarzach, D-97359 Münsterschwarzach-Abtei;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. em. Dr. Heinrich Petri, Zur alten Weberei 21, D-48653 Coesfeld;
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Fortstr. 7, D-76829 Landau;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. em. Dr. Philipp Schmitz SJ, Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn;
Dr. Robert Vorholt, Universitätsstr. 150, D-42780 Bochum;
Prof. Dr. Dieter Wagner, Marienweg 13, D-36093 Künzell;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Maria Widl, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, D-65835 Liederbach;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2009
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2009 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X