

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5

2009

105. Jahrgang

Freiheit wagen. Jürgen Habermas und die Moderne (Magnus Striet) Sp. 353

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 363

WEIMAR, Peter: Studien zur Priesterschrift (Walter Groß)

BERGES, Ulrich: Jesaja 40–48 (HThKAT) (Otto Kaiser)

„Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER / Erich ZENGER (Matthias Blum)

KONRADT, Matthias: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (Hans-Georg Gradl)

Kirchengeschichte Sp. 371

LOHSE, Eduard: Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge (Stefan Schreiber)

Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, hg. v. Andreas MERKT (Michaela Puzicha)

CHAZAN, Robert: The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500 (Rainer Kampling)

LEPPIN, Volker: Martin Luther (Wolfgang Thönissen)

HAMM, Berndt / WELKER, Michael: Die Reformation. Potentiale der Freiheit (Volker Leppin)

Religionsgeschichte Sp. 379

The Cambridge History of Judaism: Vol. 4: Late Roman-Rabbinic Period, hg. v. Steven T. KATZ (Rainer Kampling)

KRIEF, Hervé: Les grands courants de la spiritualité juive (Jutta Koslowski)

Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. v. Gregor Maria HOFF / Hans WALDENFELS (Hans Zirker)

KLIEBER, Rupert / STOWASSER, Martin: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen (Michael Biehl)

ZANDER, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesell-

schaftliche Praxis, 1884–1945 (Michael von Brück)

Pilosophie Sp. 385

HILTSCHER, Reinhard: Gottesbeweise (Margit Wasmaier-Sailer)

RICHTER, Paul: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin (Matthias Vonarburg)

KRÜGER, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (Albert Franz)

MÜLLER, Wolfgang Erich: Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung (Wolfgang Baum)

Fundamentaltheologie Sp. 394

WERBICK, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre (Susanne Hegger)

THIEDE, Werner: Theologie und Esoterik. Eine gegenseitige Herausforderung (Gunther Wenz)

HERCSIK, Donath: Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes (Klaus von Stosch)

Praktische Theologie Sp. 400

SCHMÄLZLE, Udo F.: Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum (Klaus Baumann)

LÄMMERMANN, Godwin: Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen – Theorien – Themen (Tobias Kläden)

Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, hg. v. Valentin DESOY / Gundo LAMES (Richard Hartmann)

KINNEN, Michael: Gott in Einsdreißig – „Fides et Radio“. Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio (Stefan Böntert)

Spiritualität Sp. 409

BISER, Eugen / HEINZMANN, Richard: Mensch und Spiritualität. Eugen Biser und Richard Heinzmann im Gespräch (Wolfgang Müller)

RENN, Monika: Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur (Hans Kessler)

Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Dietlind LANGNER / Marco A. SORACE / Peter ZIMMERLING

Mystik – Herausforderung und Inspiration. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas PRÖPPER / Michael RASKE / Jürgen WERBICK (Siegfried Kleymann)

Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Gotthard FUCHS / Joachim HAKE (Stephan Winter)

MAIER, Hans: Die Kirchen und die Künste. Spiel vor Gott – die Liturgie, Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön sein? (Horst Schwebel)

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen Sp. 420

STOW, Kenneth: Jewish dogs. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter (Rainer Kampling)

Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebigkeit‘ und ‚Rekonfessionalisierung‘, hg. v. Peter NEUNER / Brigitta KLEINSCHWÄRZER-MEISTER (Michael Kappes)

KÖRNER, Felix: Kirche im Angesicht des Islam: Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Hans Zirker)

Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidenbewältigung in Christentum und Islam, hg. v. Andreas RENZ / Hansjörg SCHMID / Jutta SPERBER / Abdullah TAKIM (Christian Heller)

TAUTZ, Monika: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Mensch und Ethos im Islam und Christentum (Hansjörg Schmid)

Kurzrezensionen Sp. 431

Bibliographie Sp. 435

Freiheit wagen. Jürgen Habermas und die Moderne

Von Magnus Striet

Als Papst Benedikt XVI. in seine Enzyklika *Spe Salvi* ein Zitat Theodor W. Adornos aus dessen *Negative Dialektik* hatte einfließen lassen, ließ dies eine für geistesgeschichtliche Vorgänge sensible Öffentlichkeit aufmerken. Denn bezogen auf die übliche Praxis päpstlicher Zitation war dies ein ungewöhnlicher Vorgang. Die Mutmaßung eines Zugehens auf die Moderne stand im Raum. Allerdings lohnt es sich, die markante Nuancenverschiebung zu registrieren, die Benedikt XVI. dem Zitat durch die Einbettung in die Logik seines Denkens gibt. Dass Benedikt XVI. der Metaphysik nicht den Abschied gibt, überrascht nicht. Auch bei Adorno findet sich keine einfache Verabschiedung. Und dennoch ist der Metaphysikdiskurs bei ihm völlig anders gelagert. Um nicht einem Denken Vorschub zu leisten, welches sich auf die „bloße Faktizität als das einzig zu Erkennende und darum zu Akzeptierende“ beschränkt, sei, so jedenfalls Adorno, „Universalgeschichte [...] zu konstruieren“ und – so fügt er zugleich

hinzu – „zu leugnen.“ Leugnete man sie nicht, würde man die „Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden Weltplans zum Besseren“ aufrechterhalten, würde man „nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen“ zynisch werden. In diesem Zusammenhang fällt das von Benedikt XVI. aufgenommene Zitat: „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“¹ Während es freilich für Adorno Solidarität mit der Metaphysik nur noch „im Augenblick ihres Absturzes“² geben kann, er sich aber zugleich scharf dagegen wendet, die Wahrheitsfrage zu sistieren oder auch die religiösen Traditionen nur noch funktional als Gesellschaftskitt in Dienst nehmen

¹ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften 6), Darmstadt: WBG 1998, 314.

² Ebd., 400.

710v

zu wollen³, drängt Benedikt XVI. in seiner Hoffnungszyklika eben unter Zitation Adornos mit dem Verweis auf den realen Verlauf der Geschichte darauf, die menschliche Vernunft solle, ja müsse sich in einem transzendenten Grund festmachen.⁴ Ohne Gott keine Moral, so Benedikt XVI., ohne dass das Gewissen sich in Gott verankert, sich von ihm her versteht und gründet, spreizt sich der Mensch zum alleinigen Maßstab auf, was in die Willkür führe. Vor diesem Hintergrund versteht sich auch, wie Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., wie er in einem weiten geistesgeschichtlichen Bogen in der Regensburg Vorlesung vorführt, das Dilemma der Vernunft begreift: Seit dem Nominalismus des 14. Jh.s über die Reformation und sich dann fortsetzend in der Philosophie Kants sei die notwendige Synthese von Glaube und Vernunft aufgebrochen, mit entsprechenden Konsequenzen für die Ethik. Und so versteht sich auch, warum er immer wieder davon spricht, die menschliche Vernunft müsse sich reinigen lassen⁵, ohne Christologie könne es keine Moral geben.⁶

I.

In seiner Würdigung zum 80. Geburtstag hat Thomas Assheuer Jürgen Habermas den „Vorwärtsverteidiger“ genannt. Seine Bücher verteidigten den „Geist der Moderne“⁷. Präziser kann man die ‚Figur Habermas‘ nicht auf den Begriff bringen. Deshalb wird man die denkwürdige Begegnung zwischen ihm und dem damaligen Kurienkardinal Ratzinger auch nur mit äußerster Zurückhaltung auf Konsensvermutungen zwischen den beiden festlegen dürfen.⁸ Übereinstimmung

zwischen den beiden bezogen auf das Thema „vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ herrschte lediglich in dem Punkt, dass faktisch religiöse Ressourcen bis heute kulturell präsent sind und in den Öffentlichkeiten der Gesellschaften ihre Bedeutung entwickeln. Und wie andernorts auch bestreitet H. entgegen atheistischen Hardlinern der Gegenwart – die zudem dazu neigen, einer strikten Naturalisierung des Geistes das Wort zu reden⁹ – religiösen Überzeugungen keineswegs a priori, sie könnten ihre kognitiven Ansprüche prinzipiell nicht rational einsichtig machen.

Allerdings insistiert H. im Gespräch mit R. wie bereits zuvor in der Paulskirchenrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels darauf, dass selbst wenn das „egalitäre Vernunftrecht [...] religiöse Wurzeln“ habe, die „vernunftrechtliche Legitimation von Recht und Politik [...] sich aus längst profaniserten Quellen der religiösen Überlieferung“ speise.¹⁰ Diese historischen Zusammenhänge sind bei H. unbestritten. Jedenfalls „wir als Europäer“ könnten Begriffe „wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation“ nicht ernstlich verstehen, „ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen.“¹¹

Der Verlag Suhrkamp hat anlässlich des Geburtstages von Jürgen Habermas jetzt eine fünfbändige Studienausgabe herausgebracht, deren Textauswahl nicht nur auf H. selbst zurückgeht, sondern deren Bände jeweils von ihm selbst ausführlich eingeleitet werden. Die Einleitungen rekonstruieren die Genese der jeweiligen Texte und verorten ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Debattenlage. Von daher bieten diese Bände einen ausgesprochen interessanten Einblick in das H.sche Denkuniversum. Thematisch gliedern sich die Bände wie folgt: Bd 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, Bd 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Bd 3: Diskursethik, Bd 4: Politische Theorie und Bd 5: Kritik der Vernunft. Dass angesichts des inzwischen gewaltig gewachsenen Werkes von H. nicht alle, nicht einmal alle thematisch einschlägigen Texte in diese Ausgabe aufgenommen werden konnten, versteht sich schon beinahe von selbst.

H. hat das radikal geschichtliche Denken des Christentums¹², seinen konstitutiven Bezug auf eine sich durch Kontingenz auszeichnende Geschichte, klar im Blick. Aber selbst wenn es für H. diese unverkennbaren historischen Wurzeln gibt, so bleibt für ihn doch auch entschieden, dass unter Diskursbedingungen der philosophischen Moderne – nach der Religionskritik, nach der Entwertung der „spezifische[n] Klasse von Argumenten, deren sich die Metaphysik bedient hatte“, durch Kant¹³ – der Grund moralischen Wollens in keiner anderen Instanz als dem nach möglichster Autonomie strebenden Sub-

sion zwischen Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas. Ein Nachtrag. In: ders.: Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften. Frankfurt a. M.: Fischer 2009, 147–152.

⁹ Vgl. dazu kritisch Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede des deutschen Buchhandels. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 17: „Der Fluchtpunkt dieser Naturalisierung des Geistes ist ein wissenschaftliches Bild vom Menschen in der extensionalen Begrifflichkeit von Physik, Neuropsychologie oder Evolutionstheorie, das auch unser Selbstverständnis vollständig entsozialisiert. Das kann freilich nur gelingen, wenn die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins und die Normativität unseres Handelns in einer solchen Selbstbeschreibung ohne Rest aufgehen. [...] Wenn man beschreibt, wie eine Person etwas getan hat, was sie nicht gewollt hat und was sie auch nicht hätte tun sollen, dann beschreibt man sie – aber eben nicht so wie ein naturwissenschaftliches Subjekt. Denn in die Beschreibung von Personen gehen stillschweigend Momente des vorwissenschaftlichen Selbstverständnisses von sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein. Wenn wir einen Vorgang als die Handlung einer Person beschreiben, wissen wir beispielsweise, dass wir etwas beschreiben, das nicht nur wie ein Naturvorgang erklärt, sondern ggf. auch gerechtfertigt werden kann. Im Hintergrund steht das Bild von Personen, die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in normativ geregelte Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher Gründe begegnen.“

¹⁰ Habermas, Glauben und Wissen, 21.

¹¹ Jürgen Habermas: Metaphysik nach Kant. Jetzt in: Habermas, Jürgen: Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009. 2170 S., kt € 78,00 ISBN 978-3-518-58515-3, Bd 5, 155–173, 160f. Vgl. auch ders.: Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 98–111, 103.

¹² Vgl. Jürgen Habermas: Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen. In: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, 114.

¹³ Jürgen Habermas: Einleitung, in: ders., Kritik der Vernunft (Philosophische Texte 5), 19.

³ Vgl. ebd., 365f: „Von aller Schmach, die mit Grund der Theologie widerfuhr, ist die ärgste das Freudengeheul, in welches die positiven Religionen über die Verzweiflung der Ungläubigen ausbrechen. Nachgerade stimmen sie bei jeder Gottesleugnung ihr Tedeum an, weil sie wenigstens Gottes Namen gebraucht. Wie in der von sämtlichen Bevölkerungen der Erde geschluckten Ideologie die Mittel die Zwecke usurpieren, so usurpiert in der auferstandenen Metaphysik von heutzutage das Bedürfnis das, was ihm mangelt. Der Wahrheitsgehalt des Absentem wird gleichgültig; sie behaupten es, weil es gut für den Menschen sei. Die Anwälte von Metaphysik argumentieren einig mit dem von ihnen verachteten Pragmatismus, der a priori Metaphysik auflöst.“

⁴ Benedikt XVI.: Spe salvi, Nr. 23: „Ja, Vernunft ist die große Gottesgabe an den Menschen, und der Sieg der Vernunft über die Unvernunft ist auch ein Ziel des christlichen Glaubens. Aber wann herrscht die Vernunft wirklich? Wenn sie sich von Gott gelöst hat? Wenn sie für Gott blind geworden ist? Ist die Vernunft des Könnens und des Machens schon die ganze Vernunft? Wenn der Fortschritt, um Fortschritt zu sein, des moralischen Wachstums der Menschheit bedarf, dann muß die Vernunft des Könnens und des Machens ebenso dringend durch die Öffnung der Vernunft für die rettenden Kräfte des Glaubens, für die Unterscheidung von Gut und Böse ergänzt werden. Nur so wird sie wahrhaft menschliche Vernunft. Sie wird menschlich nur, wenn sie dem Willen den Weg zeigen kann, und das kann sie bloß, wenn sie über sich hinausieht.“ Vgl. jetzt auch ders., Caritas in veritate, Nr. 9: „Nur mit der vom Licht der Vernunft und des Glaubens erleuchteten Liebe ist es möglich, Entwicklungsziele zu erreichen, die einen menschlicheren und vermenschlichenderen Wert besitzen.“

⁵ Vgl. Klaus Müller: Die Vernunft, die Moderne und der Papst. In: StZ 227 (2009), 291–306.

⁶ Joseph Ratzinger: Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg i. Br.: Herder 1991, 142f: „Man kann die Moral nicht von der Christologie ablösen, weil man sie nicht von Sühne und Vergebung trennen kann.“

⁷ Thomas Assheuer: Der Vorwärtsverteidiger. In: Die Zeit Nr. 25, 10. 6. 2009.

⁸ Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. F. Schuler. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 64 S., kt € 9,95 ISBN 3-451-28869-9. In seinem Beitrag „Was die Welt zusammenhält. Vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ hat J. Ratzinger zu der vielzitierten Formulierung gegriffen, dass das „Instrument“ des Naturrechts, mit dem die katholische Kirche „in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft“ appelliere „und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen Gesellschaft“ suche, „leider stumpf geworden“ sei: Die Idee des Naturrechts setze „einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinandergreifen, die Natur selbst vernünftig“ sei (50). Im Gespräch mit H. rekurrierte R. zwar nicht auf dieses Instrument, man kann aber nur schließen: aus pragmatischen Gründen nicht. Denn um dieses Instrument einsetzen zu können, wäre zuvor die Möglichkeit einer Metaphysik zu diskutieren, in deren Begriffssystem sich die Natur als vernünftig ausweisen ließe. In anderem Kontext spricht J. Ratzinger / Benedikt XVI. denn auch von einer schöpferischen Vernunft. Vgl. hierzu ausführlicher Magnus Striet: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne. In: Peter Hünemann (Hg.): Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236). Freiburg i. Br.: Herder 2009, 175–205. Zum Münchener Akademiegespräch vgl. auch sehr eindrucksvoll H. Schnädelbach: In der Höhle des Löwen. Zur Diskus-

jekt aufzusuchen ist.¹⁴ Die lebensweltliche Situiertheit¹⁵ menschlicher Vernunft hat H. immer wieder betont, diese in quasi-transzendentalphilosophischer Manier als Bedingung der Möglichkeit eines selbstreflexiv gesteuerten Umgangs mit sich selbst überhaupt gekennzeichnet. Es ist die symbolisch strukturierte Lebenswelt, die es vergesellschafteten Individuen ermöglicht, überhaupt zu Subjekten ihrer Lebensgeschichte zu werden. Um dies aber werden zu können, bedarf es der kritischen Selbstreflexion. Auch müssen deshalb die immer bereits heimlich auf die Individuen wirkenden Mechanismen gesellschaftlicher Realitäten aufgeklärt werden. Bei alledem aber bleibt bei H. klar, dass moralische Entschiedenheit als Vernunftbedürfnis selbst auszuweisen ist. Moralische Sensibilität ereignet sich um ihrer selbst willen; sie bedarf keines Geltungsrekurses auf

¹⁴ Zu den intersubjektiven Ermöglichungsbedingungen von Autonomie vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 324. Zum H.schen Begriff von Autonomie zentral dürfte seine Auseinandersetzung mit Fichte sein. Vgl. Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Im Anhang: „Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu ‚Erkenntnis und Interesse‘“. Mit einem Nachwort von Anke Thyn (Philosophische Bibliothek 589). – Hamburg: Felix Meiner Verlag 2008, 422 S., geb. € 22,80 ISBN: 978-3-7873-1862-9, 251f. H. fasst zunächst den entscheidenden Punkt der Philosophie Fichtes wie folgt zusammen: „Der Weg, auf dem sich der Begriff des Vernunftinteresses von Kant zu Fichte entfaltet, führt vom Begriff eines durch praktische Vernunft eingegebenen Interesses an Handlungen des freien Willens zum Begriff eines in der Vernunft selbst wirksamen Interesses an der Selbstständigkeit des Ich. Die Identifizierung der theoretischen Vernunft mit der praktischen, die Fichte vornimmt, läßt sich an diesem Interesse deutlich machen. Als ein Akt der Freiheit läuft es der Selbstreflexion ebenso voraus, wie es sich in der emanzipatorischen Kraft der Selbstreflexion auch durchsetzt. Diese Einheit von Vernunft und interessiertem Gebrauch der Vernunft widerstreitet dem kontemplativen Erkenntnisbegriff.“ Einerseits betreibt H. mit Kant und Fichte seine Absetzung von einem platonisch-anamnetischen Erkenntnisbegriff, andererseits betont er aber auch nachdrücklich, „der systematischen Absicht der Wissenschaftslehre, die ihre Leser durch einen einzigen Akt in den Einheitspunkt der Selbstanschauung eines sich und die Welt absolut hervorbringenden Ich versetzen soll“, nicht folgen zu wollen. H. argumentiert damit, dass der Bildungsprozess nicht „unbedingt wie das absolute Sichsetzen des Fichteschen Ich oder wie die absolute Bewegung des Geistes“ sei, er „an den kontingenten Bedingungen der subjektiven wie objektiven Natur“ hänge: „an Bedingungen einer individuierenden Vergesellschaftung interagierender Einzelner einerseits und an Bedingungen des ‚Stoffwechsels‘ der kommunikativ Handelnden mit einer technisch verfügbar zu machenden Umgebung andererseits“. Dies sei zweifelsohne zugestanden. Dennoch fragt sich, ob nicht selbst dann, wenn mit nicht in der Verfügungsgewalt des Subjekts liegenden individuierenden Bedingungen gerechnet werden muss, für eine durchgeführte Theorie des Subjekts ein Moment unbedingter – und das impliziert auch von selbstursprünglicher – Freiheit reklamiert werden muss, um bestimmte Akte von Menschsein angemessen verstehen zu können. Verwiesen sei auf die Diss. von Möres, Cornelia: *Das kommunizierende Ich? Zum Kommunikationsbegriff in der Theorie mit Bezug auf die theologische Habermas-Rezeption* (Pontes 29). – Münster: LIT 2006, 253 S., kt. € 24,90 ISBN 3-8258-8932-7, bes. 198f, die dies anfragt.

¹⁵ Vgl. auch Habermas, Metaphysik nach Kant, 167: „Als sprach- und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen *internen* Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt, zu den Erzeugnissen und Kompetenzen vergesellschafteter Individuen.“ In ihrem Nachwort zur Neuausgabe von „Erkenntnis und Interesse“ (s. Anm. 14) hat Anke Thyn als die „vielleicht deutlichste Differenz zur älteren Kritischen Theorie“ die „Wende zur Lebenswelt“ markiert: „In der alltäglichen Praxis der Menschen, nicht in Verblendung und falschem Leben, findet Habermas das normative Fundament unversehrter Intersubjektivität, das normative Fundament der Kritischen Theorie, das reflexive Moment der Kritik im Sinne Kants. Bei allen Unterschieden zwischen Adorno und Kant ist es wohl dieser, auch in einer persönlichen Einstellung begründete, der den größten Abstand zwischen ihnen bemisst.“ (375) In den H.schen Bemerkungen zu „Erkenntnis und Interesse“ findet sich auch eine wichtige Unterscheidung in der Bedeutung des Begriffs Selbstreflexion: „Man muß unterscheiden zwischen der kritischen Auflösung von Selbsttäuschungen, die das erlebende Subjekt auch in seinen Erkenntnisleistungen einschränken, und dem Explizitmachen jenes intuitiven Wissens, das unser normales Sprechen, Handeln und Erkennen erst möglich macht.“ Dem Verlag Meiner gehört dafür, dass er diese nicht nur für ein genetisches Verstehen des Oeuvres H.s, sondern für ein Verstehen der Geistesgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jhs. insgesamt enorm wichtige Studie in seine Reihe „Philosophische Bibliothek“ aufgenommen hat, höchster Dank, weil sie so unübersehbar zur weiteren Beschäftigung mit ihr zwingt. Es gibt keine interesselose Erkenntnis. Insofern sind die transzendentalphilosophischen Analysen zu den Konstitutionsbedingungen menschlicher Erkenntnis um soziologische und psychologische Analysen vorherrschender Diskurspraktiken zu erweitern.

ein Unbedingtes, das nicht sie selbst wäre. Die praktische Vernunft selbst leistet die „Begründungen für die egalitär-universalistischen Begriffe von Moral und Recht, die die Freiheit des Einzelnen und die individuellen Beziehungen des Einen zum Anderen auf eine normativ einsichtige Weise bestimmen“¹⁶. Das H.sche Projekt der Moderne bleibt Kant verpflichtet. Deshalb bleibt H. kritisch sowohl gegenüber dem „Kontextualismus einer selbstbezüglich radikalisierten Vernunftkritik“ als auch „gegenüber einer mehr oder weniger gebrochenen Fortsetzung des metaphysischen Alleinheitsdenkens“¹⁷. Im ersten Fall droht der moralische Wille zu einer sensiblen Gestaltung intersubjektiver Verhältnisse verloren zu gehen, der um die Gefährdungen und Beschädigungen, aber auch die Bedürftigkeiten der Individuen weiß und sich von diesen gefangen nehmen lässt. Daraus folgt nicht, dass die herrschenden ethischen Diskurse nicht dem historisch-genealogischen Blick ausgesetzt werden. Aber das Interesse muss definiert bleiben, nämlich als Wille zu einer ethisch sensiblen Selbstbestimmung. Der Sinn für diese Form von Unbedingtheit muss immer wieder in den Individuen selbst erzeugt und aktuell werden: Er soll das Selbst normieren, damit er es aber kann, muss sich das Selbst als eines affirmieren, das nicht anders als eben ethisch sensibel leben will. Bezogen auf ein Alleinheitsdenken, welches sich aus bewusstseinstheoretischen Reflexionen herausschreibt¹⁸, bleibt H. kritisch, weil er entschieden daran festhält, dass eine Philosophie nach Kant „die theologische Erwartung einer metaphysischen Begründung des universalen Geltungsanspruches der christlichen Gottesrede“¹⁹ nicht mehr erfüllen könne. Dabei hat er einen bestimmten geschichtlich generierten Typ dieser Gottesrede im Blick, um es mit Schelling zu sagen: Es ist ein Gott, der etwas anfangen, der handeln kann und in einem Differenz- und insofern auch in einem Beziehungsverhältnis zu der von ihm kontingent gewollten Schöpfung steht.²⁰

II.

H. konzentriert die Spannweite des Motivs „der rettenden Aneignung“²¹ nicht nur auf den Geltungsgrund moralischen Sollens. Die Möglichkeit eines moralisch sensiblen Erinnerens, welches sich gegen eine zu den Akten legende Historisierung des Vergangenen sträubt, wird zur Möglichkeit der Philosophie. Gegen „das historische Vergessen des Vergessens“ bietet die Philosophie „die Kraft der Anamnese auf“. Unter den Bedingungen rettender Aneignung ist es für H. „die argumentierende Vernunft selbst, die in den Tiefenschichten ihrer eigenen pragmatischen Voraussetzungen die Bedingungen für die Inanspruchnahme eines unbedingten Sinns freilegt – und damit die Dimension von Geltungsansprüchen offenlegt, die soziale Räume und historische Zeiten transzendieren.“ Auf diese Weise schlage sie „eine Bresche in die Normalität eines innerweltlichen Geschehens, dem jede promissory note fehlt – in eine Normalität, die sich sonst fugendicht gegen jede Erfahrung entbehrt Solidarität und Gerechtigkeit abschließen würde.“²² Der Einfluss der geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins ist unverkennbar, die grundlegende Erfahrung des Zivilisationsbruchs ausgesprochen. Der Historikerstreit klingt noch in den jüngeren Veröffentlichungen nach. Anamnetisch solidarisch mit den Opfern von „vergangenem Unrecht“ zu

¹⁶ Jürgen Habermas: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: ders., Kritik der Vernunft, 408–416, 411.

¹⁷ Habermas, Einleitung, 19.

¹⁸ Vgl. Dieter Henrich: Gedanken zur Dankbarkeit. In: ders.: *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam 1999, 152–193, 189f; Ernst Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck 2007.

¹⁹ Vgl. die Replik von Jürgen Habermas auf Klaus Müller. In: ders.: *Replik auf Einwände, Reaktionen und Anregungen*. In: Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* (Wiener Reihe 13). – Wien: Oldenbourg-Verlag 2007, 424 S., kt. € 39,80 ISBN 978-3-05-004291-6, 366–414, 394.

²⁰ Vgl. ebd., 396: „Wenn sich das Absolute, wie bei Henrich, über die meditative Auflösung der Selbstbewusstseinsproblematik in ein ursprüngliches Mit-sich-vertraut-Sein erschließen soll, meldet sich in dieser Botschaft die ursprüngliche Verwandtschaft des Platonismus mit fernöstlichen Weltreligionen zu Wort. Wer von hier aus eine Brücke zum Christentum schlägt, wird am anderen Ufer bestenfalls die mystischen Unterströmungen dieser Tradition erreichen.“

²¹ Jürgen Habermas: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders., Kritik der Vernunft. Bd 5, 342–386, 344.

²² Habermas, Israel oder Athen, 106.

sein, erinnere „an eine kollektive Haftung jenseits moralischer Verpflichtung“.²³ Und auch das Wissen darum, dass diese Verantwortung „unsere falliblen Kräfte meistens überfordert“²⁴, hebt diese grundlegende Erfahrung nicht auf. Das Wissen um die eigene Fallibilität mahnt freilich, nicht zu einer totalitären Praxis zu greifen. Gleichzeitig ist H. auch redlich genug, zu sagen, dass eine „Philosophie, die den Gedanken der Bundesgenossenschaft in den Begriff der kommunikativen, geschichtlich situierten Vernunft aufnimmt, keine Zuversicht mehr spenden“ könne.²⁵ Weder kann sich eine Moderne, die sich im Modus der Übersetzung des Glaubens an einen bundeskonstituierenden, rettenden Gott in das Projekt kommunikativer Solidarität vollzieht, d. h. die „den Begriff ‚anamnetischer Solidarität‘ mit vergangenem Unrecht“ [...] „unverkennbar in die Lücke der verlorenen Hoffnung auf ein jüngstes Gericht einspringen“²⁶ lässt, in ihrer Erinnerung beruhigen und sich hinwegtrösten über das Geschehene und Geschehendes, noch kann sie einen Trost spenden, der Zuversicht zu geben vermöchte über die Weise hinaus, wie Menschen zu trösten vermögen. Der Mensch bleibt „ein trostsuchendes Wesen“ (Georg Simmel), aber da ihm die Möglichkeit, sich auf einen Gott auszustrecken, abhanden gekommen ist, bleibt er trostlos.

In einem Interview hat H. kürzlich betont, er sei „alt, aber nicht fromm geworden.“²⁷ Zwar ist H. nicht dem Eindruck der totalen Verfinsterung erlegen. Das gelingende Leben behält in seinem Denken seine Legitimität, die Dankbarkeit für das Daseindürfen – für die Freundschaft. Aber es könnte sein, dass die Grenzziehung zur Theologie eben in dem opaken Glauben der Religion besteht. Zwar bleibt es riskant, ein Denken wie das von H. aus einem Gedanken heraus verstehen zu wollen. Aber wenn ich es recht sehe, reibt sich das Denken von H. an dem berühmten Satz Adornos bezogen auf die Philosophie Kants, dass das Geheimnis dieser Philosophie die „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“²⁸ sei. Es reibt sich an diesem Satz, aber es sperrt sich auch gegen ihn. Denn gleichzeitig markiert H. eine prinzipielle Grenze zwischen Glauben und Wissen, die er aus der rituellen Praxis der Religion ableitet. Aus dieser Praxis, die für H. „ein frühes Stadium im Entwicklungsprozess des menschlichen Geistes“ darstellt, leitet er die Warnung an die Philosophie ab, „schwärmerisch die methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen“ zu überschreiten. Die Philosophie dürfe sich nicht „um der vermeintlichen Authentizität willen aus dem religiösen Wortschatz verheißungsvolle Konnotationen aus[zu]leihen“.²⁹ Ich werde noch darauf zu sprechen kommen, ob eine jede rituelle Praxis notwendig die Gläubigen von „uns Söhnen und Töchtern der Moderne“³⁰ trennen muss.

Eine der wichtigsten Debatten konzentriert sich zurzeit auf die Interpretation und Kritik der Religionsphilosophie Kants bei Jürgen Habermas durch Rudolf Langthaler.³¹ Sie kreist eben um den Punkt der Ausdenkbarkeit der Verzweiflung. Bereits Helmut Peukert hatte im peniblen Durchgang durch die wissenschaftstheoretischen Diskursformationen des 20. Jh.s in einer bis heute aktuellen Studie den

Blick auf den entscheidenden Punkt gelenkt.³² Langthaler konzentriert die Debatte auf die Postulatenlehre Kants. H. zeigt sich skeptisch gegenüber Kant, wenn dieser das moralisch gebotene Sollen des Menschen auf eine Pflicht zur Hoffnung, und das bedeutet dann notwendig: auf ein Postulat Gottes ausdehnt. Seine Skepsis bezieht sich auf den Punkt, ob die Achtung für das moralische Gesetz, wenn dieses vollständig sein soll, auch bereits die Absicht auf das höchste Gut impliziere. Kant hatte diese als notwendig gedachte Absicht mit dem Hinweis begründet, dass es dem Menschen doch unmöglich gleichgültig sein könne, ob das Gewollte Realität wird oder nicht. Eigentlich, so dagegen H., könne „ein solcher, nur indirekt aus der Summe aller moralischen Handlungen hervorgehender Idealzustand allgemeiner Glückseligkeit [...] unter Prämissen der Kantischen Moralthologie [...] nicht zur Pflicht gemacht werden“³³. Die Postulatenlehre verdanke sich „der Einführung einer problematischen Pflicht, die das Sollen so weit über menschliches Können herausschießen lässt, daß diese Asymmetrie mit der Erweiterung des Wissens um den Glauben geheilt werden muß“³⁴.

Die Frage, ob es bei Kant eine Abhängigkeit seiner praktisch-philosophischen Philosophie von religiöser Erfahrung – und d. h. von einer *bestimmten* religiösen Erfahrung – gibt, soll hier nicht verfolgt werden. Da die Antinomie praktischer Vernunft in das Gottespostulat treibt, kann die Gestalt des postulierten Gottes jedenfalls nicht beliebig sein. Und so könnte es sein, dass sich der Kantische Philosophie-typ keineswegs zufällig in den historisch durch den jüdisch-christlichen Typ religiöser Selbstverständigung geprägten Traditionen, also im Horizont eines ethischen Monotheismus, herauschälte. Auch muss die Frage, ob es Übergänge von einer philosophischen Schlussfolgerung zu einer genuin religiösen Erfahrung gibt und wie sich diese gestalten, anders gefragt, ob es opake religiöse Erfahrungen gibt, hier außen vor bleiben. Hier soll ausschließlich die Frage nach einer möglichen Pflicht zur Hoffnung in den Blick genommen werden. Rudolf Langthaler weist auf Kants „Bewusstsein von jener abgründigen ‚Negativität‘“³⁵ hin, das Adornos Diktum von der Unausdenkbarkeit der Verzweiflung als Geheimnis der Kantischen Philosophie bestätigen würde. Sich auf die Seite Kants stellend, beschreibt Langthaler, wie erst „aus der Verknüpfung des Unbedingtheitsanspruchs des moralischen Gesetzes [...] und der spekulativen Nichtbeweisbarkeit Gottes [...] das Gefüge einer kritischen ‚moralischen Teleologie‘“³⁶ entsteht, die endliche Vernunft zweckmäßig werde. Auch wenn für Kant, der – in der Formulierung Langthalers – wegen der „drohende[n] Gefahr einer ‚Euthanasie der Moral‘ gerade auch in religiösem Kontext“³⁷ zwar immer wieder einschränkte, dass es für das moralische Sollen selbst nicht der Gottesidee bedürfe, ja nicht bedürfen darf, sich im Gegenteil die reine praktische Vernunft selbst diesbezüglich normativ genug sei, die Annahme einer obersten Weltweisheit (die dann zugleich als Weltursprung mitgesetzt werden muss) notwendig zu postulieren ist, da diese ein Implikat der Zwecksetzung endlicher Vernunft ist, die ihren Zielpunkt in der allgemeinen Glückseligkeit hat: Die Idee Gottes ist die *ratio essendi* des vollendeten Guten. Es sind somit Zweckbestimmungen der Vernunft, die zum Postulat Gottes führen. Mir scheint, dass die von H. vermerkte Asymmetrie zwar richtig beobachtet ist. In der Tat schießt ein solches normativ eingegangenes Sollen der endlichen Vernunft weit über deren eigene Möglichkeiten hinaus. Doch ist damit schon entschieden, dass die endliche Vernunft etwas deshalb nicht mehr sollen *soll*, weil es sie in ihrem Möglichkeitshorizont übersteigt? Intensive Äußerungen

²³ Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 379.

²⁴ Ebd.

²⁵ Habermas, Israel oder Athen, 106.

²⁶ Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 379.

²⁷ Jürgen Habermas: Ich bin alt, aber nicht fromm geworden. In: **Funken, Michael (Hg.): Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen.** – Darmstadt: WBG 2008. 192 S. € 24,90 ISBN 978-3-534-20791-6, 181–190, 185. Der Bd versammelt neben einer Einführung in die Biographie von H. durch den Hg. Interviews mit unterschiedlichsten Persönlichkeiten, die die intellektuelle Landschaft zumal Deutschlands in den letzten Jahrzehnten zu prägen vermochten. Erkennbar wird nicht nur, wie stark H. in dieser Landschaft verwurzelt ist, sondern v. a., wie er diese zu prägen wusste. Vielleicht darf das Interview mit dem kürzlich verstorbenen Lord Ralf Dahrendorf als besonders lesenswert herausgehoben werden. Inhaltliche Differenzen mögen immer gewesen sein, aber die Wertschätzung überwiegt dann doch bei weitem.

²⁸ Adorno, Negative Dialektik, 378.

²⁹ Habermas, Einleitung, 32.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Rudolf Langthaler: Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas. In: ders. / Herta Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen (wie Anm. 19), 32–92; vgl. im selben Bd auch den Beitrag von H. Nagl-Docekal: Eine rettende Übersetzung? Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas, 93–119. Eine instruktive Besprechung dieses Bdes findet sich bei Hans-Ludwig Ollig: Habermas im Religionsdiskurs. In: Theologie und Philosophie 83 (2008), 410–425. Von Rudolf Langthaler vgl. auch: Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas (Philosophische Schriften 24). Berlin: Duncker und Humblot 1997.

³² Helmut Peukert: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 (im Erscheinen; Erstauflage bei Suhrkamp 1988). Es darf schon jetzt begrüßt werden, dass dieses für die philosophisch-fundamentaltheologische Grundlagendiskussion so wichtige Buch, das lange Zeit vergriffen war, nun nicht nur neu aufgelegt, sondern mit einem ausführlichen Nachwort versehen erscheint. Für das theologische Gespräch mit H. bis heute weiterhin zentral ist ders.: Kommunikatives Handeln. Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. In: E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf: Patmos 1989, 39–64, bes. 60f.

³³ Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 352.

³⁴ Ebd., 363.

³⁵ Langthaler, Zur Interpretation und Kritik, 77.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 70.

von Menschlichkeit wie die eingegangene Freundschaft oder gar die versprochene Liebe sind dann, wenn sie Ausdruck der Unbedingtheit menschlicher Freiheit sind, immer bereits überfordernd, überschießend, und dennoch werden sie gelebt. Und erst jetzt treibt die Verschwisterung mit vergangenem Leid in das Bewusstsein eigener Überforderung. Auf der Linie Kants gedacht, geht es beim Gottespostulat freilich keineswegs nur darum, dem drohenden Defätismus der Vernunft Einhalt zu gebieten. Es geht nicht um Zuversicht, um ein vages Bedürfnis, sondern um eine der endlichen Vernunft mögliche Grenzüberschreitung in ein zwar nicht mehr mit hinreichender Sicherheit Erkennbares, das sie aber deshalb begrifflich vollzieht, postuliert, weil sie sich selbst Gesetz ist und das insofern vernunftnotwendig ist. In der Sprache Adornos: „Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde [...], wäre [...] die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthaupet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“³⁸

III.

Die Moderne nach vorwärts zu verteidigen, heißt die Moderne als ein prinzipiell nicht zu vollendendes Projekt verteidigen zu lernen. Das Projekt der Moderne muss deshalb unvollendet bleiben, weil es einerseits auf möglichst große Freiheitsspielräume der Individuen setzt und deshalb die Demokratie als politische Organisationsform allen anderen möglichen Formen gesellschaftlicher Organisation vorzieht.³⁹ Es ist deshalb notwendig auf Interessenausgleiche angelegt, wobei das entscheidende Kriterium – ein universal unterstelltes Freiheitsrecht als Menschenrecht – stets neu kommunikativ verständigt und erstritten werden muss. In einer sich dynamisch entwickelnden und ambivalent-prekär bleibenden Welt werden sich immer wieder neue ethische Konfliktfelder ergeben. Andererseits rechnet das Projekt der Moderne mit Begrenzungen der endlichen Vernunft, die rationalisiert werden müssen, um auf diese Weise so weit wie möglich in ihren Auswirkungen kontrolliert werden zu können. Weil das Bewusstsein der Moderne sich dergestalt erfasst, als endliches Bewusstsein reflektiert, reklamiert es für sich, ein unabschließbares Projekt zu sein. Damit reklamiert die Moderne zugleich das Prinzip, das bereits im Zentrum der Debatten rund um die kopernikanische Wende der Denkungsart und die Inthronisierung des Primats praktischer Vernunft zu dem Prinzip erklärt wurde, das sein soll: Freiheit. Es ist der Wille zur Freiheit, der stets neu verlangt, den Willen zu kritischer Grenzziehung in Sachen Vernunft in Gang zu setzen. In der H.schen Bestimmung kommt der Philosophie deshalb neben der Funktion, Orientierungswissen zur Verfügung zu stellen, immer auch eine kritische Funktion zu.

„Die Philosophie sollte sich nach zwei Seiten ‚kritisch‘ verhalten: sowohl gegenüber technokratischen Vorstellungen von einem staatlich in Regie zu nehmenden wissenschaftlich-technischen Fortschritt, als auch gegenüber den irrationalen Folgen einer, so schien es, unaufhaltsamen, jedoch mental entgleisenden Säkularisierung. Die säkular aufgeklärte Philosophie sollte sich angesichts der neuen religiösen Bewegungen und Sekten, die die Gegenkultur freigesetzt hatte, als die wahre Erbin des utopischen Gehalts der jüdisch-christlichen Überlieferung verstehen und einen egalitären Individualismus gegen eine befürchtete Aushöhlung des moralischen Bewußtseins aufbieten. Die Philosophie soll also vernunftkritisch nach beiden Blicken. Sie muß sich über ihr Verhältnis sowohl zur Religion wie zu den Wissenschaften und deren Anwendungen klar werden und einen klärenden Beitrag zur Selbstverständigung der Moderne leisten. Auf dieser Grundlage kann sie im Rahmen einer liberalen politischen Kultur auch eine öffentliche Rolle spielen – als eine ‚Hüterin der Rationalität‘, die sich ihrer Fehlbarkeit bewußt bleibt.“⁴⁰

Die Theologie könnte sich viel weiter auf das Philosophieren der Moderne einlassen, als dies dem oberflächlichen Blick scheint. Wie schnell dem Totalitarismus zugearbeitet wird, wenn man meint, jenseits des Primats praktischer Vernunft etwas anderes als die kritische

Rationalität hüten zu dürfen, wenn man meint, den Sprung in eine Rhetorik des Seins riskieren zu können, die sich aus dem Primat der praktischen Vernunft gelöst hat, lässt sich historisch studieren. Aber auch das Glaubenswissen ist fallibel; was sich in seiner selbstreflexiven Logik als wahr postuliert, kann dem externen Blick allzumenschlich erscheinen – und es auch sein. Solange es sich freilich im Horizont einer sich im Gefolge Kants reflektierenden Moderne bewegt, wird es seine dem religiös Unmusikalischen freilich verschlossen bleibenden Überzeugungen nicht totalitär werden lassen, da es sich auf das Prinzip egalitärer Freiheitsrechte und einer unbedingt zu achtenden Menschenwürde verpflichtet weiß. Mehr noch könnte sich erst im Autonomiediskurs von Neuzeit und Moderne erschließen, worauf das biblisch-bundesgeschichtliche Denken in seinen Tiefenschichten drängt: nämlich wahrhaft Freiheit walten zu lassen zwischen dem sich geschichtlich erschließenden Gott und dem Menschen, der sich in seiner Freiheit selbst Gesetz ist und sich gerade deshalb als gottesbedürftig reflektiert. Dass dieser so bestimmte Glutkern biblischen Denkens – wegen der von H. zu Recht den Religiösen auferlegten Rationalisierungspflicht ihrer Überzeugungen – in das Evolutionsparadigma integriert werden muss und dies wohl auch zu dogmatischen Revisionen nötigt, sei nur angedeutet. Nicht ein uranfänglich guter Zustand bildet den Ausgangspunkt theologischen Denkens, sondern eine sich durch radikale Kontingenz auszeichnende Werdewelt.

Grundsätzlich könnte es sein, dass unter den Vorzeichen eines radikalen Kontingenzdenkens die Gottesfrage unter nachmetaphysischen Denkbedingungen erst den Nachdruck erfährt, den sie verdient. Dass das Absolute nicht hinreichend bestimmbar ist, hat H. bereits in seiner Schelling-Diss. studiert. Im Jahr 1971 formulierte H.: „Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit. Es will nachweisen, daß in dem grundbegrifflichen System, in dem die jüdisch-christliche Überlieferung dogmatisiert (und damit rationalisiert) worden ist, theologisch sinnvolle Behauptungen gar nicht aufgestellt werden können.“⁴¹ Das nachmetaphysische Denken behauptet demnach nur die Inkompatibilität eines theologischen Denkens bundesgeschichtlicher Prägung mit einem Metaphysikdiskurs, der seinem Begriff des Absoluten (des Einen) notwendig jede Bestimmtheit nehmen muss (und dies dann liturgisch schnell wieder vergessen hat). Damit ist aber noch nicht entschieden, ob der Begriff eines Gottes, der der Kontingenz fähig ist, prinzipiell nicht erreichbar ist.

Nachgedacht wird der Möglichkeit dieses Gottes freilich nur, wenn die „Regression hinter die in den monotheistischen Hochreligionen erreichte Stufe der in der Kommunikation mit dem Einen Gott gebildeten Identität“, die H. wiederum „als Reaktion auf den massenhaften Verlust religiöser Heilsgewißheit“ diagnostiziert, nicht total wird. Auch Identitätsbildungsprozesse verlaufen historisch kontingent. Zu setzen ist hier nur auf die Faszination der Freiheit. Fasziniert diese aber, so bleibt die Frage unabweisbar, ob nicht „die Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein die höchste Idee der Ethik“⁴² ist. Ob diese Zustimmung als Pflicht zu denken ist oder als eine „Willensbestimmung von besonderer Art“ (Kant), hat Langthaler eben im Anschluss an Kant präzise analysiert.⁴³ Wenn ich mehr wollen kann, als mich stoisch mit diesem Leben zu bescheiden, ich mich nicht bereits jetzt damit abfinden muss, dass der Tod das letzte Wort über das gelebte Leben und die Geschichte des Menschengeschlechts spricht: ist dann nicht mehr zu riskieren? Müssten den Söhnen und Töchtern der Moderne die rituellen Praktiken einer Religion, die eine solche bestimmte Hoffnung präsent halten, zwar auch nicht wissend, ob sie nicht doch grundlos sein könnte, aber sie im Bewusstsein ihrer möglichen Fallibilität praktizieren, nicht doch etwas sagen? H. erinnert

³⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 395.

³⁹ Vgl. hierzu Seyla Benhabib: *Kosmopolitismus und Demokratie: Von Kant zu Habermas*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* Heft Nr. 6/2009, 65–74. Aus den unter dem Titel *Theorie und Praxis* zusammengefassten Beiträgen anlässlich des 80. Geburtstages von H. eigens erwähnt sei der biographisch gehaltene von Klaus Günther: Im Umkreis von Faktizität und Geltung, 58–61. Er lässt erahnen, wovon das Projekt kommunikativer Vernunft eigentlich lebt: von ihren Protagonisten. Wie sollte dies auch anders sein, gibt es das Projekt einer kommunikativen Vernunft doch nur als Faszination für die Freiheit.

⁴⁰ Habermas, *Einleitung*, 15f.

⁴¹ Jürgen Habermas: *Einleitung: Wozu noch Philosophie?* In: ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, 15–37, 29.

⁴² Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. Aus dem Nachlaß hg. v. M. Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 65f.

⁴³ Langthaler, *Kantische Religionsphilosophie*, 63. Langthaler fasst zusammen, dass Kant geltend gemacht habe, „dass die Beförderung des ‚Weltbesten an uns und anderen‘ über die moralisch-praktische Orientierung an den Rechts- und Tugendpflichten hinaus sich von einem *Vernunftinteresse* (bzw. der darin verankerten ‚Idee des Ganzen aller Zwecke‘ als ‚Endzweck‘) leiten lässt, das lediglich die gerechtigkeitsorientierte und ‚selbst-bescheidende‘ Absicht artikuliert, auch ‚selbst zu einem solchen Ganzen zu gehören‘. Und eben dies sei ‚auch in jener Idee der ‚allgemeinen Glückseligkeit‘ bzw. in der ‚Idee des Weltbesten‘ angesprochen.“

an die verloren gegangene Hoffnung auf Resurrection, und wenn mich nicht alles täuscht, erinnert er an sie mit einem melancholischen Ton. Was rational in seiner *Denkmöglichkeit* einsichtig gemacht werden kann, muss existentiell noch lange nicht übersetzbar sein.⁴⁴ Theologisch lässt dies die beunruhigende Frage stellen, warum die einen glauben können und die anderen nicht. Erst wenn sich „die christliche Theologie an den Herausforderungen der moder-

nen, der nachmetaphysischen Vernunft“⁴⁵ abarbeitet und das Problem nicht durch die moralisch desaströse Figur einer doppelten Prädestination löst oder durch die Mutmaßung eines selbstverschuldeten Unglaubens einseitig dem Menschen anlastet, wird sie offen für diese Frage. In seinem Kern ist das Bewusstsein der Moderne Kontingenzbewusstsein, und ohne mit dieser Feststellung die Dialektik von Aufklärung und Moderne verschweigen zu wollen, lässt sich sagen: Gerade dadurch humanisiert es.

⁴⁴ Vgl. hierzu Magnus Striet: Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. In: Langthaler / Nagl-Docekal, Glauben und Wissen, 259–282; dazu Habermas, Replik auf Einwände, 400–404.

⁴⁵ Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: ders., Kritik der Vernunft, 408–416, 415.

Exegese / Bibelwissenschaft

Weimar, Peter: *Studien zur Priesterschrift*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 373 S. (Forschungen zum Alten Testament, 56), geb. € 89,00 ISBN: 978-3-16-149446-8

Seit seiner Freiburger Diss. „Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte“, erschienen 1973, hat Peter Weimar sich kontinuierlich in Monographien und Aufsätzen der Priesterschrift gewidmet und ist wohl der beste Kenner dieser pentateuchischen Quellschrift. So ist es besonders zu begrüßen, dass er im vorliegenden Sammelband neun wichtige Studien aus den Jahren 1974 bis 2002 neu zugänglich gemacht hat. Sie befassen sich mit Struktur, Komposition und Datierung der Priesterschrift insgesamt, mit den zentralen priesterschriftlichen Texten in Genesis sowie den priesterschriftlichen Texten zur Sinai-theophanie und zum Tod Aarons; nicht berührt werden lediglich die priesterschriftlichen Anteile in Ex 1–14 und in den Murrerzählungen in Numeri. W. hat, v.a. in den Anmerkungen, die jeweils seit der Erstveröffentlichung erschienene Sekundärliteratur nachgetragen und diskutiert. Zudem hat er seinen neun Studien eine Einführung vorangestellt, in der er seine aktuelle Sicht dieser Quellschrift und des Diskussionsstandes skizziert. Insgesamt bezeugt der Sammelband eine beachtliche Stabilität in W.s Konzeption der Priesterschrift als eines im ausgehenden 6. Jh. v. Chr. verfassten, nahezu vollständig erhaltenen, ursprünglich literarisch selbstständigen Werks, dessen Ende in Dtn 34,7–9* zu finden ist.

W. hat großes Zutrauen in die literarkritische Analyse, ist ein Meister in Wahrnehmung und Auswertung kleinster Details und liebt die gründliche, argumentative und immer faire Auseinandersetzung mit der gesamten Sekundärliteratur. Das bezeugen die zahlreichen und umfangreichen Anmerkungen, in denen er oft Nebenthemen ausführlich nachgeht. Entgegen dem exegetischen Mainstream interessiert er sich (außer bei Gen 1,1–2,4a) kaum für die redaktionsgeschichtlichen Schicksale der Priesterschrift, die neuen Sinn-Nuancen und die Umdeutungen, die ihren Textteilen durch Einfügung in ältere Kontexte und durch jüngere Bearbeitungen auf dem Weg zur Pentateuchredaktion zuteil geworden sind. Stattdessen versucht er, literarische Vorstufen der Priesterschrift zu eruieren und aus dem Vergleich mit ihnen die Intention des Autors der Grundschrift der Priesterschrift zu erfassen. Solche Vorlagen enden vor Einsatz der Sinaigeschichte.

Dem priesterschriftlichen Autor lagen W. zufolge einerseits die Darstellung von Schöpfung und Flut nach Art eines Diptychons, andererseits Vorformen der Patriarchenerzählungen vor, beide ganz selbstständig und andersartig gegenüber den älteren Pentateuchquellen. Hinter Gen 1 z.B. macht er eine ältere fünfstrophige Schöpfungserzählung aus, der auch Gen 1,2 und aus der Gottbildlichkeitsaussage die Formulierung mit *לצל* angehören. Dass manche Spannungen innerhalb der priesterschriftlichen Terminologie vermuten lassen, der priesterschriftliche Autor habe auf eine lange gewachsene Lehrtradition zurückgegriffen, wird vielfach angenommen. W. aber meint, sie sogar wenigstens teilweise im Wortlaut rekonstruieren zu können. Er sieht durchaus, dass ihm hierin kaum jemand gefolgt ist und wohl auch nicht folgen wird. Ein Detailproblem stellt der Einsatz seiner Vorlage in Gen 1,2 dar. Zwar betont er zu Recht, w=x-qatal sei für Hintergrundschilderungen im Einsatz von Erzählungen bezeugt. Aber dies bezieht sich auf Anfänge von Episoden in größeren Erzählzusammenhängen. Dass, wie in Gen 1,2, w=x-qatal am absoluten Anfang eines Textes stehen könne, erscheint unwahrscheinlich.

W.s Hauptinteresse gilt der Priesterschrift selbst in ihrer ursprünglichen literarischen Selbstständigkeit. Vor allem untersucht er die Strukturen der Darstellung, die Kompositionstechnik des priesterschriftlichen Autors. Dafür ist die Priesterschrift mit ihren vielen Wiederholungen von zentralen Termini und Wendungen ein dankbares Untersuchungsobjekt. Was manche, v.a. ältere Autoren, der Priesterschrift als stilistischen Mangel vorgeworfen haben, verwandelt sich in W.s Augen in ein hochkomplexes System von Auslegungsanweisungen. Er beschreibt nicht nur Großstrukturen, z.B. kompositionstechnische Entsprechungen zwischen Schöpfungs- und Fluterzählung einerseits, dem priesterschriftlichen Werk insgesamt und besonders dem Sinaigeschehen als seinem Zentrum andererseits, sondern auch Entsprechungen mittlerer Reichweite, z.B. zwischen der Abraham- und der Jakoberzählung, und Kleinstrukturen innerhalb eines Abschnitts. Viele der Details wurden bereits von anderen Autoren beobachtet, aber kein anderer hat sich diesem priesterschriftlichen Stilmittel so detailversessen und umfassend gewidmet und so weitreichende theologische Aussageintentionen daraus gewonnen. Wer diese Analysen mitvollzieht, lernt viel für eine textnahe Auslegung. Gelegentlich kann man freilich fragen, ob die strukturelle Funktion eines Textelements, wozu W. neigt, einsinnig bestimmt werden muss. „Sachlich bietet die ‚Vorzeitschilderung‘ von Gen 1,2 die negative Hintergrundfolie für die Entfaltung des eigentlichen Schöpfungsgeschehens, kompositorisch ist sie aber – analog zu den Toledot-Einleitungen im ersten Teil des priesterschriftlichen Werkes – eher der Überschrift Gen 1,1 zuzuordnen und bildet mit ihr die Eröffnung der nachfolgenden Darstellung des Schöpfungsgeschehens.“ (123) Das leuchtet angesichts seiner syntaktischen These, Gen 1,1 sei als Überschrift ein selbstständiger Satz, nur schwer ein. Aber auch dieses Beispiel zeigt, dass W. durch seine genauen Beobachtungen und präzisen Argumentationen das wissenschaftliche Gespräch fördert und erfolgreich, wenn nicht zu Zustimmung, die ihm in vielen Fällen gewiss ist, so zu Gegenbeobachtungen herausfordert.

Über seine zahlreichen Publikationen zur Priesterschrift hinaus verfügt W. offenkundig über weitere, noch nicht veröffentlichte Analysen. Jedenfalls hat er den angesichts der Diskussionslage zur Sinai-perikope und zu den Erzählungen in Numeri erstaunlichen Mut, auch in der überarbeiteten Neuveröffentlichung seines Beitrags „Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung“ BZ 23, 1984, nun unter dem Titel „Die Priesterschrift. Struktur und Komposition eines literarischen Werkes“, S. 22f Anm. 18 den Umfang der gesamten Priesterschrift auf Halbverse genau anzugeben (gegenüber 1984 Erweiterungen des Textbestands um Gen 17,10 [ohne *]; Ex 16,9; Num 14,27b.28aa; Wegfall der Lücke zwischen Gen 37,2* und 41,46a und der Textfragmente Gen 16,1a; 36,14a*.43bb; Ex 9,8–12). Vielleicht also werden wir von ihm noch eine Gesamtdarstellung der Priesterschrift nach Struktur, Komposition und theologischer Aussage erwarten können. Für die Diskussion über die priesterschriftliche Darstellung der Sinaiereignisse, der Wüstenwanderung und das umstrittene Ende der Priesterschrift wäre dies ein großer Gewinn.

Tübingen

Walter Groß

Berges, Ulrich: *Jesaja 40–48*. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008. 559 S. (HThKAT), ln. € 90,00 ISBN: 978-3-451-26836-6

Der vorliegende Kommentar soll der erste von drei Bänden sein, mit denen der Münsteraner Alttestamentler Ulrich Berges die deuter- und tritojesajanischen Prophetien auszulegen gedenkt. Man

bewundert die Arbeitskraft des Gelehrten und den Wagemut eines Verlages zu einem solchen Werk in einer Zeit, die der gründlichen Belehrung knappe Informationen vorzieht.

Nach einem Vorwort (9–10), einem umfangreichen Verzeichnis der Grundliteratur in Gestalt der wichtigsten Kommentare und Monographien (11–23), das weiterhin jeweils zu Beginn der behandelten Texte durch eine Spezialbibliographie ergänzt wird, folgt auf den S. 25–73 eine Einleitung, welche die Hauptgesichtspunkte berücksichtigt, die sich aus der Auslegungsgeschichte des Buches ergeben. An sie schließt sich auf den S. 75–552 die Auslegung und auf den S. 553–559 ein Bibelstellenregister an. 13 sorgfältig ausgesuchte Abbildungen dienen der Erhellung des mesopotamischen Weltbildes (Abb. 2) bzw. der Erhellung historischer oder ikonographischer Sachverhalte.

Da B. bereits in seiner 1998 veröffentlichten Monographie „Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt“ (HBST 16) ein Modell für die Genese des Großjesajabuches vorgelegt hat, scheint es dem Rez. angemessen, zunächst die dort vorgelegte Sicht der Entstehung der Komposition der Kap. 40–48 (55) und ihres Zusammenschlusses mit der protojesajanischen Sammlung zu referieren, um dann die Frage zu stellen, welche Spezifizierungen und ggf. Änderungen sie in seinem zehn Jahre später vorgelegten Kommentar erhalten hat.

Nach dem Werk von 1998 wurde die aus den Kap.n 1–32* bestehende protojesajanische Sammlung im 5. Jh. in Jerusalem mittels des Brückentextes Kap. 33 mit den Kap.n 40–52* verbunden (544). Den Kern der Kap. 40–48 bildet eine in 40,12–46,11 vorliegende, auf einen Anonymus zurückgehende Grund-schrift, deren Vf. den um 550 einsetzenden Siegeslauf des Kyros als Beweis für Jahwes Geschichtsmächtigkeit betrachtete und angesichts der Bevorzugung Marduks 539 verstummte (341–358). Als erste Bearbeitungsschicht folgt dann zwischen 539 und 521 eine Gola-Redaktion, mit der seine Schüler seine Sprüche zwischen 539 und 521 gesammelt, bearbeitet, dabei das erste und zweite Gottesknechtslied in 42,1–4(5–9) und 49,1–6 eingefügt und sich dabei mit dem Knecht identifiziert hätten. Außerdem hätten sie die Kap. 40–48 durch die Einfügung der hymnischen Verse 42,10–12; 44,23; 48,20–21 strukturiert und so mit der Aufforderung zum Auszug aus Babel abgeschlossen (358–368). Anlass zu Letzterem sei die Niederschlagung der babylonischen Aufstände durch Dareios 521/520 gewesen (543). Nach der Gola-Redaktion sei dann die erste Jerusalem-Redaktion durch die Zurückgekehrten vorgenommen worden, die das zweite Ebed-Jahwe-Lied an den Anfang ihrer Fortschreibung stellte und mit 52,7–12 schloss, aber auch 40,1–5 und 9–11 beisteuerte und die Textblöcke durch Hymnen abschloss (368–385). Auf diese erste sei eine zweite Jerusalemer Redaktion gefolgt, die 40,3a* 6–8 in den Prolog und 55,12–13 in den Epilog einfügte. Ihr sei es um die Selbstvergewisserung ihrer Adressaten angesichts von Skepsis und Resignation gegangen, so dass sie entsprechende Texte von Kap. 40 an einfügte, wozu auch das dritte Ebed-Jahwe-Lied in Kap. 50 gehörte, um dann in den Kap.n 51–54 eine echte Fortschreibung vorzunehmen (385–403). Schließlich sei noch das vierte Ebed-Lied in 52,13–53,12 hinter den Schlussversen der ersten Jerusalem-Redaktion eingefügt worden (403–411). Weiterhin seien zwei großjesajanische Redaktionen erfolgt, die das Buch sukzessive um 56–66 erweiterten, wobei die zweite auch Kap. 36–39 einfügte, so dass Kap. 39 zum Angelpunkt des ganzen Buches wurde. Die Bedrohung und Errettung des Zions 701 wurde damit zum Paradigma des eschatologischen Dramas (320. 545–546). Schließlich erfolgte in hellenistischer Zeit die Einfügung der Kap. 24–27* und zur Begrenzung der Hoffnung auf Israel der Einzeltexte 11,11–16; 27,12–13 und 35,9b–10, womit die protojesajanische Sammlung in drei Teile gegliedert wurde (546).

Uwe Becker hat in seiner kürzlich erschienenen Sammelbesprechung zu den „Tendenzen der Jesajaforschung 1998–2007“ in ThR 74 (2009), 96–128, B.s Leistung hervorgehoben: „Der Ansatz der diachron reflektierten Synchronie, den B. verfolgt, ist dem Jes-Buch in seiner literarischen Komplexität angemessen. Mit gutem Recht lässt er den alten Orientierungsrahmen der Prophetenforschung, die Person des Propheten und seine Verkündigung, hinter sich. Der hermeneutische Ansatzpunkt ist nicht mehr die rekonstruierte historische Situation hinter den ‚echten‘ prophetischen Worten, sondern der Text selbst in seinem literarischen Beziehungsgefüge im Buchganzen.“ (102) Anschließend macht Becker aber mit Recht auf die hermeneutischen Probleme einer Produktions- und Rezeptionshermeneutik aufmerksam, die sich hinter dem Begriff einer „angemessenen Bibellektüre“ verbergen (103). Denn sie bedarf einer systematischen Begründung bzw. Erläuterung, weil die Autorität des Endtextes nicht die seit der Aufklärung der Erläuterung bedürftige Inspirationslehre ersetzen kann und die Bundeskonzeption sich in beiden Testamenten nicht als historisches Urgestein, sondern als Ergebnis einer rekonstruierten Vergangenheit erwiesen hat, die das Selbstverständnis des Juden- bzw. des Christentums auslegt. So sind die Systematiker herausgefordert, sich der Frage nach der Bedeutung der Schrift neu zu stellen.

Um die Eigenart des jetzt von B. vorgelegten, in seiner Gründlichkeit kaum noch zu übertreffenden Kommentars zu erfassen, hält sich der Rez. v.a. an seine ausführliche Einleitung, in der er auf den

S. 25–73 über die Voraussetzungen seiner Auslegung Auskunft gibt. In ihr behandelt B. unter 1. die „Exegetische(n) und hermeneutische(n) Grundsätze“ (26–28). Danach ist „sowohl Ausgangs- als auch Zielpunkt der Auslegung“ die Buchgestalt und das heißt der Endtext (27). Unter 2. folgt ein Überblick über die Auslegungsgeschichte (28–43), aus dem nur die Aspekte hervorgehoben seien, die mit dem Problem einer am Anfang der Sammlung stehenden Prophetengestalt verbunden sind. Als grundlegend für die Rekonstruktion der Genese von Traditionsliteraturen erweist es sich, dass dem Fehlen des Autors im Sinne der klassischen Literatur die Tatsache entspricht, dass sie Eigentum einer Gruppe waren und die Veröffentlichung entweder in einer Inschrift oder einer Verlesung erfolgte. Entsprechend waren es geschulte Insider, welche die Schriften im Zuge einer produktiven Relecture bearbeiteten und fortschrieben. Dabei legitimiert im Fall des überlieferten Jesajabuches die Autorität Jesajas den ganzen Prozess seiner Entstehung (29–30).

Ein Blick in die jüngste redaktionsgeschichtliche Forschung bei Hans-Jürgen Hermisson (BETHL 81, 1989, 287–312), Reinhard G. Kratz (FAT 1, 1991) und Jürgen van Oorschot (BZAW 206, 1993) zeige, dass sich der Grundbestand der Deuterjesajanischen Sammlung bei ihnen auf 70 bzw. 56 bzw. 40 % verringert hat. Auf diesem Hintergrund greift B. den von Jürgen Werlitz (BBB 122) 1999 und vor ihm bereits von Wilhelm Caspari (BZAW 65) 1934¹ vertretenen Ansatz auf, welche die Sammlung als das Produkt einer Gruppe von nicht-priesterlichen Tempelsängern angesprochen haben (36–27). Allein die Tatsache, dass diesen Propheten jede biographische Verankerung fehlt (die Zusätze in 40,3a.6a[b.7–8] suchen dem sekundär abzuwehren) und auch die hochartifizialen Gottesknechtslieder dafür nicht in Anspruch genommen werden können, spreche zu Gunsten der Annahme einer kollektiven Verfasserschaft (37–38). Zur Rechtfertigung der Tempelsänger-Hypothese kann B. auf die Nachrichten über die Jerusalemer Sängergilden und nicht zuletzt die in Jes 40–48 vorausgesetzte Kenntnis der exilischen Volksklageliteratur und der Thronbesteigungspsalmen 96 und 98 verweisen (38–39). In der Konsequenz lautet das Resümee: „Der vorliegende Kommentar verzichtet auf die Annahme eines ‚Deuterjesaja‘ als Persönlichkeit, die als Verfasser oder als Diskursgründer hinter diesen Kapiteln stünde. Stattdessen wird von einer Verfassergruppe ausgegangen, die in großer Nähe zu levitischen Tempelsängern stand. Beginnend mit dem Siegeszug des Kyros ab 550 v. Chr. entwarf sie ein Oratorium der Hoffnung, das mit der ersten größeren Rückwanderungsbewegung im Anschluss an die Niederschlagung der babylonischen Aufstände durch Darius in 522/521 v. Chr. den Weg in die jüdische Heimat fand. Dort schlossen ihre Verfasser ihre Komposition an die Jerusalemer Jesaja-Tradition an, um sich und ihr Heildrama unter seine Autorität zu stellen.“ (42) Es entspricht dem, dass B. auf S. 62 die Voraussetzung seiner Kommentierung dahingehend zusammenfasst, „dass eine literarisch geschulte Gruppe von einst exilierten Tempelsängern“ hinter ihr steht, „die sich in Sprache und Weltverständnis in der Nähe des Psalters bewegt. Für sie stellt Zion/Jerusalem das urgeschichtliche Zentrum von Schöpfung und Geschichte dar, das letztlich auch die eschatologische Heimat aller Völker ist, insofern diese sich von den Fremdgöttern und ihren Kultbildern trennen. Nicht Beschneidung und Opferkult, sondern das grenzenlose Gotteslob auf den Weltenkönig JHWH ist die Zielrichtung sowohl des Jesajabuches wie des Psalters.“

Diese Hypothese schließt die Möglichkeit zur Unterscheidung einzelner Schichten nicht aus, sondern macht sie zugleich erforderlich. Allerdings erschwert die Homogenität der Sprache und Vorstellungswelt der Tradenten die Schichtenanalyse, die daher des Öfteren nicht über Wahrscheinlichkeitsurteile hinauskommt. B. hat in seiner Begründung für die oben genannte Datierung auch die nötigen Hinweise auf eine innere Schichtung der Texte gegeben, die im Großen und Ganzen seiner 1998 vorgelegten Habil. entsprechen. Folgen wir also unter diesem Gesichtspunkt dem, was B. zum geschichtlichen Horizont von Jes 40–48 zu sagen hat (43–45). Zunächst rechtfertigt er die Abtrennung aus dem Gesamtbuch sachgemäß damit, dass die Themen Weissagungsbeispiel, Fremdgötter/Kultbilder, Kyros und Babel nur in den Kap.n 40–48 begegnen und der Großteil ihrer Texte zwischen dem Aufstieg des Perserkönigs und seinem Einzug in Jerusalem verfasst worden sind, während andere auf Situationen unter seinen Nachfolgern Kambyzes (43,3; 45,14) und Dareios verweisen. So gehörten die wenigen Zion- und Jerusalemer-Belege (Jerusalem und Zion Jes 40,9; 41,27, nur Zion 46,13, nur Jerusalem 40,2; 44,28 und 45,13) erst der spät- oder der frühnachexilischen Zeit an. Dafür spreche auch, dass derartige Belege nach der in Kap. 52 vorausgesetzten Ankunft der Rückwanderer in Jerusalem zunehmen (Jerusalem und Zion Jes 52,1f, nur Zion 49,14; 51,1.11.16; 52,7f, nur Jerusalem 51,17; 52,9).² Ebenso auffällig ist es, dass von Jakob par Israel hinter 49,5.6 nicht mehr die Rede ist. „So spricht vieles dafür, dass Texte mit einer eindeutigen Heimkehr- und Wiederaufbauperspektive, allen voran die Zion-Jerusalem-Ouvertüre in Jes 40,1–11, im Zuge der politischen Maßnahmen des Darius entstanden sind (vgl. Jes 42,5.6–9; 42,14; 48,12–16).“ Das hier skizzierte Bild entspricht ungefähr der Schichtung der Kapitel, die van Oorschot 1993 auf den Vers genau vorgelegt hat. Dieser Hinweis ist nicht als Kritik

¹ Vgl. zu ihm Winfried Thiel, in: John H. Hayes (Hg.), Dictionary of Biblical Interpretation A–J, Nashville 1999, 177a–b.

² Van Oorschot weist diese Texte einer ersten Jerusalemer Redaktion zu, die er Ende des 6. Jh.s datiert (105–177, bes. 177).

an B. gemeint, sondern erinnert daran, dass seine vorsichtige diachrone Textschichtung als solche keinen revolutionären Charakter besitzt.

Als Beispiel sei seine diachrone Beurteilung der polemischen Texte zur Kultbildherstellung (40,18–20; 41,6f; 44,9–20 und 46,6) und derer über die Verehrung fremder Götter (41,21–29; 42,17; 45,14–17.18–25; 46,1–8 und 48,1–11) vorgeführt. Auch B. betont mit Recht, dass sie der argumentativen Verstärkung des Nachweises der Einzigkeit Jahwes dienen, worin man ihm nur zustimmen kann. Weil sie sich als Reaktionen auf das Gegenüber zu den babylonischen Götterbildern verstehen, plädiert er dafür, dass sie noch in Babylonien eingefügt worden seien. Damit stellt er sich mit Blick auf die Götzenbildpolemik insofern in einen Gegensatz zum Hauptstrom der zurückliegenden Forschung, als in ihr die Texte der ersten Serie als die spätesten Einschübe beurteilt worden sind. Aus der spätesten Redaktion der Sammlung (so noch van Oorschot, 199; 312–318) wird jetzt eine solche, die jedenfalls noch vor 521 zu datieren sei (55–56). – Komplizierter erweist sich die Einordnung der Texte, in denen es um die Verehrung fremder Götter geht (41,21–29; 42,17; 45,14–17.18–25; 46,1–8 und 48,1–11). Dabei erweisen sich nach B. 41,27 (211) und 42,17 (253) als sekundär, während er 41,21–29 (ohne V. 28) wohl in die babylonische Periode (211) und 46,1–8 nach dem gescheiterten Aufstand der Babylonier 521/520 datiert (447–448). Bei 45,14–17 verneint B. aus kompositorischen Gründen, dass es sich in den VV. 16–17 um einen Nachtrag zu dem mehrfach überarbeiteten Orakel 45,9–13 handele, wie es Hermisson (BK XI/2, 31–37) m. E. plausibel gemacht hat. Ähnlich beurteilt B. auch 45,14–25 als den zweiten Teil des in 45,1–13 vorangehenden Orakels, ohne dabei einzelne Verse oder Versgruppen als redaktionell auszuscheiden, wie es z. B. Hermisson (BK XI/2) mit den VV. 11c–d. 13e–f. 14d–f. 16–17.20d–g.24–25 gehalten hat. Es ist in der Tat die Frage, ob wir es in 45,8–25 nicht mit einem späten Kompositionstext zu tun haben, bei dem man besser auf literarkritische Aussonderungen verzichtet. 46,1–2 datiert B. in die Jahre nach der Niederwerfung des babylonischen Aufstandes durch Dareios I. 522/521. In den VV. 3–4 mit ihrer antithetischen Aufnahme der Motive in einer Heilszusage an Israel sieht er deren ursprüngliche Fortsetzung, wobei er den ganzen Text in die Jahre nach der Niederwerfung des babylonischen Aufstandes 521/520 einordnet (447–448). In 46,9–11 haben wir es dagegen mit einem Orakel zu tun, das sachlich an VV. 1–2 anschließt und in dem V. 11 ebenso pro- wie retrospektiv gelesen werden kann (B., 467). Die ursprüngliche Zugehörigkeit der VV. 12–13 ist trotz ihrer kontextuellen Stichwortverbindungen umstritten, ließe sich aber bei der vorgeschlagenen Spätdatierung vertreten. Kap. 48 behandelt B. anders als z. B. Hermisson und van Oorschot als eine Einheit, die auf zahlreiche nach seiner Ansicht exilisch-früh-nachexilische Texte (darunter Ez 20,9–14.22; 36,22.36) zurückgreift, ohne sich zur Datierung des Kapitels zu äußern (509–510)³. Dass das Kapitel für seinen literarischen Ort relativ spät komponiert worden ist, steht heute wohl außer Zweifel: Dafür sprechen neben seinem theologisch-reflektierten Charakter und seinen Kontextbezüge auch seine Reminiszenzen in V. 10 an Jer 6,27–30 und Ez 22,17–22 sowie in VV. 9–11 an Ez 20,9.14.22; 36,22.36.13. Daher sollte man über die übliche, auf formalen Beobachtungen beruhende Aufteilung in die VV. 1–11 und 12–22 nicht hinausgehen. Die Datierung des Textes lässt sich jedoch präzisieren, wenn man mit Friedrich Karl Pohlmann (ATD 22/2, 2002, 313 und 489) davon ausgeht, dass beide Ezechiel-Kapitel bereits die Diasporasituation voraussetzen; denn dann kann 48,1–11 keinesfalls vor dem 5. Jh. entstanden sein. Aber damit befinden wir uns auf dem redaktionsgeschichtlichen Minenfeld, auf dem noch viel kontrovers diskutiert wird. Es liegt an den Vorgaben der Reihe, dass literarische Schichtungen nicht in der Übersetzung ausgezeichnet werden. Das erschwert dem Benutzer die schnelle Information, zumal auch die Seitenüberschriften nur die behandelten Textblöcke, aber nicht die konkret behandelten Texte angeben.

Da die Identifikation des Knechts in den Ebed-Jahwe-Liedern 42,1–4(5–9); 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53.12 ein Dauerthema der Forschung darstellt, sei hervorgehoben, dass B. die Gleichsetzung von dem einzigen „vom Endtext legitimierte(n) Referenzpunkt“ mit dem außerhalb der Lieder in 41,8f; 42,19; 43,10; 44,1f; 44,21; 45,1; 48,20 bezugten Knecht Jakob/Israel vornimmt, eine Entscheidung, welcher der Rez. im Rückblick auf seinen prophetischen Erstling von 1957 gern zustimmt: „Aus dem blinden und tauben Knecht Jakob/Israel ist eine hörende und sehende Gruppe erwachsen, die JHWH als den einzigen Gott bekennt, der in Kyrus und dem persischen Siegeslauf das Geschick seines Volkes und das der Völker lenkt und leitet.“ (B., 61) Entsprechend wird das erste Gottesknechtslied 42,1–4 (5.6–9) im Rahmen von 41,21–42,13 behandelt und ansprechend als Umdeutung eines ursprünglichen Kyrosorakels in ein solches für Israel gedeutet (213; 223–238).

Auf die Tatsache, dass die hymnischen Texte 42,10–12; 44,23 und 48,20–21 die Kap. 40–48 gliedern, hatte B. schon 1998 (359, vgl. 2008, 63) mit Recht hingewiesen und sie damals einer Golaredaktion zugewiesen. Jetzt erwägt er die Einordnung des ersten – 42,1–4 (5–9) – und des zweiten Ebed-Jahwe-Liedes 49,16 (7–12) einschließlich ihrer Kommentierungen in die Zeit der Machtergreifung des Dareios (213). Das hätte auch die entsprechende Herabdatierung der Hymnen zur Folge, womit er in die Nähe von van Oorschot kommt, der sie ebenfalls hinter die Einfügung der Ebed-Jahwe-Lieder ansetzt (197).

Kehren wir noch einmal zu seiner Einleitung zurück: In ihr handelt B. auf den S. 46–64 bestens orientiert und orientierend über Sprache, Struktur und Redeformen, wie man es von ihm nicht anders erwartet. In ihr weist er auch auf das theologisch wichtigste Thema des Buches hin, den Übergang von einem

partikularen zu einem realen Monotheismus (47): Aus dem Jerusalemer König der Götter wird in dieser Sammlung der einzige wahre Gott (43,11; 44,6), wobei alle Völker in sein geschichtliches Handeln einbezogen werden (45,22–24). Dem Nichtfachmann könnte weiterhin der Hinweis nützlich sein, dass die Heilsorakel in Jes 40ff nicht länger mit Joachim Begrich von einem priesterlichen Heilsorakel, sondern mit Manfred Weippert von einem altorientalischen Königsorakel abzuleiten sind (9). Spannend ist der Abschnitt über Jes 40–55 als dramatischen Text (64–73). In ihm setzt sich B. nicht nur negativ von extremen Thesen wie der von Klaus Baltzer (KAT X/2, 1999) ab, dass es sich bei Jes 40–55 um ein für eine Aufführung gedachtes Drama handele, sondern bestimmt er die Sammlung aufgrund ihres Wechsels der Stimmen/Figuren/Aktanten als eine dramatische Dichtung bzw. als ein Lesedrama (64–73).

Daraus ergibt sich ihm die folgende ansprechende Gliederung der in dem Kommentar behandelten Kapitel in die Ouvertüre Jes 40,1–31 (40,1–11: Zion-Jerusalem-Ouvertüre; 40,12–31: Jakob-Israel-Ouvertüre) und die vier Akte: I Jes 41,1–42,12 (Die Ohnmacht der Völker und ihrer Götter und Gottes erneute Zusage für Jakob/Israel; 1. Redegang: 41,1–20: Der Rechtsstreit um die Geschichtsmächtigkeit Gottes; 2. Redegang: 41,21–42,12: Erneute Gerichtsrede und Präsentation des Knechtes); II 42,13–44,23 (Die Auseinandersetzung Jahwes mit seinem blinden und tauben Knecht Jakob/Israel; 1. Redegang: 42,13–43,12: Jahwes Überzeugungsarbeit [genau wie „Trauerarbeit“ ein schrecklicher Ausdruck] am tauben und blinden Knecht; 2. Redegang: 43,14–44,8: Weitere Überzeugungsarbeit am Knecht Jakob/Israel; Tilgung seiner Schuld und Verheißung von Segen; Abschluss des 2. Aktes: 44,9–23: Kultbildpolemik, Heilswort/Mahnwort, Hymnus); III 44,24–45,25 (Der Triumph Jahwes durch Kyros und die Perser) und IV 46–48 (Die Niederlage der Götter Babels, das Ende der Weltmacht und die vollzogene Läuterung des Gottesvolkes; 46: Die Niederlage der Götter Babels; 47: Das Ende Babels und ihrer Beschwörungskünste; 48: Die vollzogene Läuterung des Gottesvolkes) (vgl. 7–8 und 72).

Die Auslegungen der Einheiten folgen dem in der Reihe üblichen Schema: Spezialliteratur, Übersetzung mit textkritischer Begründung, Analyse, Auslegung, Rezeption, Bedeutung. Abgesehen von der oben gemachten Einschränkung, dass die diachrone Einordnung der Texte nicht immer deutlich wird, ist die Auslegung in ihrer Gründlichkeit und Umsicht kaum zu überbieten. Mit besonderer Sorgfalt werden die Gesichtspunkte der Komposition der behandelten Texte und ihre biblischen Querverbindungen innerhalb und außerhalb des Jesajabuches behandelt. Ebenso umsichtig werden dem mit der altorientalischen und der biblischen Lebenswelt und Geschichte nicht Vertrauten die nötigen Kenntnisse über alle ihr entstammenden Gegenstände, sprachlichen Wendungen und Vergleiche samt den Institutionen und geschichtlichen Hintergründen vermittelt, ohne dass darüber die Herausarbeitung der Aussageabsicht und der mit ihr verbundenen theologischen Aspekte vernachlässigt werden. Daher gewinnen die in der Ursprache fast durchgehend eine ungewöhnliche poetische Kraft und Würde besitzenden Texte in ihrer hier vorgelegten sprachlich angemessenen Übersetzung für jeden neuen Leser, der den langen Atem bei der Lektüre des ganzen Kommentars oder beim Nachschlagen einzelner Texte mitbringt, mit dem B. selbst ihn verfasst hat. So gratuliert der Rez. seinem Autor in der Hoffnung, dass ihm die Kraft gegeben wird, die beiden ausstehenden Bände in nicht allzu ferner Zeit zu vollenden.

Marburg

Otto Kaiser

„Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ilona Riedel-Spangenberg / Erich Zenger. – Paderborn: Schöningh 2006. 454 S., geb. € 58,00 ISBN: 3-506-71385-X

Die (inzwischen verstorbene) Hg.in und der Hg. ehren mit dieser Festschrift eine bedeutende Theologin und Pionierin der feministischen Exegese. Helen Schüngel-Straumann promovierte 1969 in Bonn als erste Frau und erster Laie mit einer Arbeit zum Dekalog an der dortigen kath.-theol. Fak. (Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch: Unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von „töten“, Diss. masch.). Erst 1987 wurde sie Professorin für Biblische Theologie an der Univ.-Gesamthochschule Kassel. Sie ist Gründerin und Präsidentin der Helen Straumann-Stiftung für Feministische Theologie, deren Ziel die öffentliche Zugänglichmachung umfangreicher Literaturbestände im Bereich der Feministischen Theologie ist (Univ. Basel). Schüngel-Straumann ist Autorin so bekannter Werke wie „Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen“ (3. Aufl. Münster 1999) und „Denn Gott bin ich, und kein Mann: Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet“ (Mainz 1996).

Die Festschrift umfasst neben einem instruktiven Vorwort drei große Themenbereiche: *Gottesbilder und Menschenbilder*, *Bibelwissenschaftliche Perspektiven* sowie *Gesellschaftliche und kirchliche*

³ Vgl. aber Hermisson, BK XI/1, 258–259; van Oorschot, 127; 227–228 und 300–308, weist 48,20–21 der ersten Jerusalemer, VV. 12–16 der Naherwartungsschicht R¹ und 48,1–11 und 17–19 R³ zu.

Praxis. Dementsprechend spiegeln die 39 Beiträge das vielfältige Oeuvre der Jubilarin wider. Dass die Hg.in und der Hg. auch „fachfremde“ Autorinnen wie etwa die Soziologin Ute Gerhard mit einem Beitrag über „Die Menschenrechte der Frau unter religiösem Vorbehalt“ gewinnen konnten, ist positiv hervorzuheben. Warum Albert Franz in seinem Beitrag „Gottesbild und Gottesbegriff“ auf den sogenannten Bestsellerautor Dan Brown zurückgreifen muss, um demgegenüber das „ernste und berechtigte Anliegen“ der Jubilarin herauszustellen, bleibt allerdings rätselhaft (17). Bei der Vielzahl der Beiträge wäre ein Autorinnen- und Autorenverzeichnis hilfreich.

Ilona Riedel-Spangenberg und Erich Zenger ist die Herausgabe einer überaus lesenswerten und anregenden Festschrift gelungen, die hoffentlich auch weiterhin viele Leserinnen und Leser findet.

Berlin

Matthias Blum

Konrad, Matthias: *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 493 S. (WUNT, 215), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-16-149331-7

Kein Evangelist steht so deutlich in Israel wie Matthäus. Dennoch – oder: gerade deshalb – ist der theologische Ort Israels bei keinem Evangelium so umstritten. Die verschiedenen Aussagen lassen sich nicht leicht zu einem Gesamtkonzept von Judentum und Heidentum verbinden. Auf der einen Seite bezieht Jesus durch die programmatisch formulierte Aussage in Mt 15,24 sein irdisches Wirken exklusiv auf Israel. Auf der anderen Seite deutet sich bereits im Verlauf des Evangeliums eine universale Adressatenschaft an (vgl. etwa Mt 8,11; 15,28; 21,43; 24,14; 25,32), die in Spannung zur israelbezogenen Einschränkung der Verkündigung steht. Am Ende des Evangeliums durchbricht schließlich – aber eben auch erst – der Auferstandene die alleinige Israelbezogenheit des Heils und beauftragt die Jünger mit der weltweiten Mission (Mt 28,19). Der Textbefund wirft Fragen auf: „Warum beginnt die Restitution Israels vor Ostern und die Bekehrung der ‚Heiden‘ erst danach?“ (4) Resultiert die Ausweitung der Missionsperspektive aus der Ablehnung Jesu in Israel? Damit würde – in der Sicht des Matthäusevangeliums – die Kirche an die Stelle Israels treten und Israel seine heilsrelevante Bedeutung verlieren. Doch widerspricht dem der Auftrag an die Jünger zu einer bleibend gültigen Israelmission in Mt 10,23. Lassen sich die unterschiedlichen Aussagen überhaupt zu einer einheitlichen narrativen Strategie synthetisieren oder resultieren die Spannungen vielmehr aus der unverbundenen Einpassung israelkritisch eingefärbter Traditionen?

Matthias Konrad, Ordinarius für Neues Testament an der Univ. Bern, gelingt die Synthese: Die „Aufeinanderfolge“ von Israelbezogenheit und Völkermission ist „integrales Moment der narrativen Konzeption [...]“, in der Matthäus seine Christologie entfaltet“ (14). In der Offenbarung als Davidsohn bleibt das irdische Wirken Jesu auf Israel beschränkt. Mit seinem Tod vollendet Jesus seine Aufgabe in Israel, sein Volk von seinen Sünden zu retten (vgl. Mt 1,21). Zugleich bilden Jesu Tod und Auferstehung die soteriologische Grundlage für die Universalisierung des Heils. So ist die Zuwendung des Heils auch zu den Völkern an die Erfüllung der Heilsverheißungen in Israel und die Enthüllung der universalen Macht Jesu gebunden. Die Universalisierung der Verkündigung ist nicht eine Reaktion – ex negativo – auf die vermeintlich generelle Ablehnung der Jesusbotschaft in Israel und schließt nicht die radikale Abkehr der urchristlichen Gemeinde von ihrem jüdischen Ursprung ein. Vielmehr verbindet Matthäus mit der sukzessiven Enthüllung der Identität Jesu die stufenweise Erweiterung des Verkündigungsraums und verdeutlicht damit die soteriologische Heilsdimension Jesu sowohl für Israel wie auch für die Völker.

Das einleitende 1. Kap. (1–16) verdeutlicht mit dem forschungsgeschichtlichen *status quaestionis* die Fragestellung der Studie und blickt auf den Gang der Untersuchung voraus. Das 2. Kap. (17–94) beginnt mit der Untersuchung des vorösterlichen Wirkens Jesu und seiner Jünger in Israel und trägt so dem Nacheinander von Israelkonzentration und universalen Heilszuwendung Rechnung. Besonders deutlich wird das redaktionelle Bemühen des Evangelisten, die alleinige Sendung Jesu zu Israel hervorzuheben und Jesus als messianisch-davidischen Hirten erscheinen zu lassen, der die Israel gegebenen Heilsverheißungen erfüllt. Den Reaktionen auf das Wirken Jesu in Israel geht das 3. Kap. (95–180) nach. Gezielt unterscheidet Matthäus zwischen der jüdischen Volksmenge und den religiösen Führern, um zwischen positiven und negativen Reaktionen auf Jesus in Israel zu differenzieren. Auch die matthäische Darstellung der Passion spricht gegen eine generelle Ablehnung Jesu durch Israel: Als Gegnerschaft Jesu erscheint eine von den Autoritäten verführte – lokal auf Jerusalem beschränkte – Volksmenge. Im Hinblick auf die bleibende heils-

geschichtliche Bedeutung Israels untersucht das 4. Kap. (181–284) jene Texte, die gemeinhin als Belege für die Verwerfung Israels angeführt werden. Sowohl die Parabeltrilogie (Mt 21,28–22,14) wie auch die Worte gegen „dieses Geschlecht“ (Mt 11,16–19; 12,38–45; 23,34–36) sind in die Auseinandersetzung Jesu mit den religiösen Autoritäten eingebunden, deuten damit nicht auf eine generelle heilsgeschichtliche Ablösung Israels hin, sondern dienen der „Delegitimation der pharisäischen Gegner Jesu“ (257). Anspruch und Botschaft Jesu fordern den Einzelnen zur Entscheidung heraus: Annahme und Ablehnung der Verkündigung stehen sich – im Sinne des Sämangleichnisses (Mt 13,3–23) – innerhalb Israels gegenüber und verbieten eine pauschale Verwerfung des ganzen Volkes. Das 5. Kap. (285–348) untersucht all jene Textsignale im Verlauf des Evangeliums, welche die universale Sendung in Mt 28,18–20 vorbereiten: Die nichtjüdischen Frauen im Stammbaum, die Hervorhebung der Abrahamssohnschaft Jesu, die mit den Magiern zum Ausdruck gebrachte Heilshoffnung von Nichtjuden und die Erzählungen über Heilungen außerhalb Israels machen deutlich, dass die Zuwendung zu Israel und eine universale Heilshoffnung nicht in Konkurrenz zueinander stehen. Die Israelbezogenheit des Wirkens Jesu ist von Anfang an von einer universalen Dimension unterlegt, auch wenn die Zuwendung zu den Völkern an die Enthüllung der soteriologischen Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu gebunden und in der narrativen Konzeption des Evangelisten verwurzelt ist. „Korreliert die Israelkonzentration der irdischen Wirksamkeit Jesu (mit) der Hervorhebung seiner davidischen Messianität, so steht die Ausweitung des Heils auf die Völkerwelt im Zusammenhang von Heilstod, Auferstehung und Erhöhung des Gottessohns.“ (333) Das 6. Kap. (349–377) widmet sich der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. Einerseits behält Israel seine – in der Erwählung durch Gott begründete – besondere Stellung, andererseits ist „mit der Bildung der *ecclesia* eine signifikante Transformation der Rolle Israels als Gottesvolk verbunden“ (377), da „mit Tod und Auferweckung Jesu [...] das im jüdischen Selbstverständnis konstitutive Gegenüber von Gottesvolk und (übriger) Völkerwelt seine grundlegende Bedeutung verloren“ (377) hat. Das 7. Kap. (379–391) nimmt die historische Situation der matthäischen Gemeinde in den Blick: Das Matthäusevangelium reagiert auf einen weitreichenden Konflikt zwischen der christlichen Gemeinde und der von Pharisäern bestimmten Synagoge. Vor diesem Hintergrund macht Matthäus durch die Enthüllung der davidischen Messianität Jesu und die Konzentration seines irdischen Wirkens auf Israel deutlich, dass die Einbeziehung der Völker nicht die Erfüllung der Heilsverheißungen in und für Israel aufhebt, sondern diese voraussetzt. Das 8. Kap. (393–405) fasst die gewonnenen Erkenntnisse zusammen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (407–455), ein hilfreich gegliedertes Stellenregister (457–478) sowie ein Autoren- (479–483) und Sachregister (484–493) beschließen die Untersuchung.

Prägnant und verständlich geht K. einer komplexen Fragestellung und einem komplizierten Textbefund auf den Grund und findet durchwegs stringente und überzeugende Antworten. Die Studie macht die theologische Linienführung hinter den disparat wirkenden Aussagen deutlich und verortet das Zueinander von Israelbezogenheit und Völkermission in einem kohärenten System matthäischer Theologie: Der Auftrag zur universalen Verkündigung in Mt 28,19 ersetzt nicht die Israel-Sendung Jesu und seiner Jünger, sondern „ergänzt bzw. erweitert“ (94) sie.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die redaktionskritische Analyse einzelner Texte, die stets dem narrativen Zusammenhalt und inneren Spannungsbogen des Matthäusevangeliums verpflichtet bleibt (vgl. etwa 99–103; 187–189; 265–278). Durchwegs stichhaltig arbeitet K. das redaktionelle Bemühen des Evangelisten heraus, das irdische Wirken Jesu auf Israel zu konzentrieren und differenzierte Reaktionen auf die Verkündigung Jesu in Israel darzustellen: Aus der synoptischen Tradition übernommene Heilungen von Nichtjuden (vgl. Mt 8,5–13,28–34; 15,21–28) lässt Matthäus als Ausnahmen erscheinen, welche die – letztlich erst noch ausstehende – Zuwendung zu den Völkern antizipieren; in Modifikation der Adressatenschaft einzelner Q-Logien differenziert Matthäus zwischen der Volksmenge und den religiösen Autoritäten Israels (vgl. etwa 96–110; 151–180), um die beginnende christologische Erkenntnis des Volkes hervorzuheben und die jüdische Führerschaft deutlich als Gegner Jesu zu konturieren. Die detaillierte Untersuchung der vorausgesetzten Konfliktparteien bewahrt vor schnellen Generalisierungen und einer pejorativen Bezeichnung des Matthäusevangeliums als „antijüdisch“. „Sofern die Pharisäer bei Matthäus nicht das Judentum repräsentieren, kann man [...] darauf verweisen, dass es in historischer Hinsicht unpräzise wäre, die antipharisäische Stoßrichtung als Antijudaismus zu etikettieren.“ (404–405)

Die exegetische Souveränität des Autors illustriert der Gebrauch eines breiten – dem jeweiligen Einzeltext wie dem gesamten literarischen Werk verpflichteten – Methodenspektrums: Neben dem historisch-kritischen Methodenarsenal werden v. a. Elemente der Erzählanalyse zur Verdeutlichung großflächig verbundener thematischer Linien des Evangeliums eingesetzt. Deutlich tritt der matthäische Gestaltungswille hervor, alle „politischen und religiösen Autoritäten zu einer Front“ zusammenzuschließen, „so dass sie geradezu als ‚single character‘ behandelt werden können“ (109–110). Ebenso gelungen ist

die Herausarbeitung einer „theologischen Geographie“ (396), die der prophetenmordenden Stadt Jerusalem Galiläa als Horizont der universalen Heilszuwendung gegenüberstellt.

Sehr tragfähig erweist sich die Studie in der historischen Rückfrage nach der ursprünglichen Situation und Konfliktkonstellation der matthäischen Gemeinden, gerade weil das Augenmerk – nicht überbordend spekulativ – auf die zuverlässig eruierbaren Hintergründe gerichtet bleibt. Im Gegenüber zur pharisäischen Synagoge hebt Matthäus die besondere Stellung Israels hervor. So lässt sich „die Betonung der israelbezogenen Partikularität des irdischen Wirkens Jesu als Reaktion auf die kritische Anfrage lesen, ob nicht durch die Universalisierung der Heilszuwendung die erwählungsgeschichtlich begründete Sonderstellung Israels infrage gestellt bzw. letztlich aufgehoben wird“ (389).

Im Ergebnis und in der methodischen Durchführung ist die Studie ein Meilenstein und entscheidender Gewinn für die Erforschung des Matthäusevangeliums. Aktuell und relevant ist die Untersuchung gerade vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Dialogs. K. macht den sachlich versöhnlichen Ton deutlich, den Matthäus in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum gebraucht. Dieser Blick zurück zeigt – allen (forschungs-)geschichtlichen Verstimmungen zum Trotz – richtungsweisend nach vorn.

München

Hans-Georg Gradl

Kirchengeschichte

Lohse, Eduard: Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 173 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-525-53382-6

Was die Optik eines Taschenbuchs bereits signalisiert, macht Lohse in seinem Vorwort (7–10) explizit: Die vorliegende Darstellung des Urchristentums ist als „Einführung“ (9f) konzipiert; das impliziert allgemeine Verständlichkeit, aber auch eine starke Raffung des Stoffes und den Verzicht auf wissenschaftliche Diskussion. Den Gegenstand, das Urchristentum, grenzt L. durch zwei zeitliche Eckdaten ein: das Auftreten Johannes des Täufers und die Taufe Jesu einerseits, der mit den jüngsten Schriften des NT zum Abschluss gekommene Trennungsprozess zwischen Synagoge und Kirche andererseits. Neben den Schriften des NT werden auch die Apostolischen Väter als Quellen berücksichtigt.

In zwölf Kapiteln zeichnet L. wichtige Stationen bzw. Themen des Urchristentums nach. Einem großflächigen geschichtlichen Überblick über das Judentum in hellenistisch-römischer Zeit (Kap. 1: 11–30) folgt eine Skizze der Taufstätigkeit des Johannes und seiner Beziehung zu Jesus von Nazaret (Kap. 2: 31–36); die Überschriften dieser beiden Kap. „Erfüllte Zeit“ bzw. „Johannes der Täufer als Bote des Kommenden“ verraten eine eindeutig christliche Perspektive.

Ausführlich thematisiert L. die Botschaft Jesu, zuerst seine Ansage der Gottesherrschaft (37–50), dann die Barmherzigkeit Gottes als theologische Leitlinie (51–61). Charakteristisch ist dabei, dass L. die Gottesherrschaft als eine zukünftige Größe bestimmt; mit ihr verbundene Ereignisse der Gegenwart wie Jesu Heilungen seien lediglich „Zeichen“ (42f). Ein eigenes Kap. widmet sich den Passionsereignissen und der Auferstehung Jesu (62–75). Klar arbeitet L. heraus, wie die urchristliche Deutung Jesu frühjüdische Titel und Vorstellungen (z.B. Messias) aufgreift, aber angesichts von Tod und Erweckung Jesu modifiziert. Bei den Osterüberlieferungen stellt L. den theologischen Gehalt in den Vordergrund, zeigt sich aber auffällig zurückhaltend gegenüber der geläufigen Interpretation der Erscheinungen mittels der Kategorie der „Vision“.

Das 6. Kap. (76–85) profiliert die theologische Basis des Urchristentums: das Evangelium als „kirchengründende Predigt“ (79). L. versteht den Begriff „Evangelium“ ganz auf alttestamentlichem Hintergrund (Jes 52,7; 61,1f) und erarbeitet seinen christlichen Gehalt v.a. anhand der Formeltradition 1 Kor 15,3–5; die paulinische Botschaft von der Rechtfertigung sei die „sachgemäße Auslegung“ des Evangeliums (82), die Integration von Heiden in die Gemeinschaft die notwendige Folge (81,84). Im Mittelpunkt des Kap.s „Die Anfänge der Kirche“ (86–98) steht die Mission durch das hellenistische Judentum, die besonders unter gottesfürchtigen Heiden ihren Anfang nahm und auf die Befolgung der ganzen Tora verzichtete; die Trennung von Juden- und Heidenchristen setzte bereits mit frühen Zerwürfnissen ein. Mit Verfolgungen durch die römischen Behörden hätten die vom Judentum getrennten Christen zunehmend rechnen müssen.

Eigens bespricht L. zwei bedeutende Theologen des Urchristentums: Paulus (99–111) als Exponenten der Heidenmission und seine früheste Wirkungsgeschichte in der paulinischen Schule und Johannes (112–124) als Theologen mit ganz eigenem Profil, das L. durch die Zitation vieler johanneischer Texte darstellt.

Den „Alltag der Christen“ (125–141) in Politik und Gesellschaft beleuchtet L., indem er zeigt, dass sowohl in der Forderung der Unterordnung unter die

politische Obrigkeit (v.a. Röm 13,1–7) als auch in der Standesethik der Haus-tafeln (Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9) Vorgaben der hellenistischen Popularphilosophie aufgegriffen und teilweise christlich spezifiziert worden sind. Das Kap. „Die Kirche und ihre Ordnung“ (142–157) sichtet (mit durchaus kritischer Bewertung) Gemeindebilder und Strukturen von der Urgemeinde und den charismatisch orientierten Gemeinden des Paulus bis zur Ämterordnung der Pastoralbriefe und des Ignatius von Antiochien; angesprochen ist auch die Bekenntnisbildung. Das letzte Kap. („Das NT als heilige Schrift“: 158–171) thematisiert die Briefpraxis des Paulus und die literarische Tätigkeit des Markus-Evangelisten, wobei auch wichtige Stationen der Kanonbildung genannt sind; es beschreibt die neue christliche Schrift-Hermeneutik und bestimmt dabei das Evangelium von der Überwindung der Sünde und des Todes in Christus als die „Mitte der Schrift“ (171). – Die knappen Literaturhinweise am Ende des Buches (172f) konzentrieren sich auf ältere Titel.

Zwei Tendenzen schlagen immer wieder in der Darstellung durch: (1) L.s vorherrschendes Interesse gilt der urchristlichen *Theologie*. Meist dominiert die Präsentation *theologiegeschichtlicher* Grundlinien, hinter die das Interesse an Personen- und Gruppenkonstellationen, lokalen Differenzierungen und sozialgeschichtlichen Fragen zurücktritt. Eher am Rande bleibt der konkrete Situationsbezug theologischer Diskurse, auf den doch gerade die Form des Briefes nachdrücklich verweist. (2) Nach L. trennte sich das Christentum sehr früh – teilweise noch in der ersten Generation – vom Judentum. Das führt zu einer (Über-)Betonung der Abgrenzung sowohl bei Paulus als auch im Johannesevangelium, im Grunde schon bei der Tora-Auslegung Jesu (45). Vielleicht müsste man stärker berücksichtigen, dass es sich dabei um einen langwierigen und lokal ganz unterschiedlich verlaufenden Prozess handelt.

Das Genre der Einführung bringt es mit sich, dass manche interessante Frage nicht in den Blick kommt, so z.B. ob Jesus ein Schüler Johannes des Täufers war oder ob die Pastoralbriefe *weibliche* Diakone kannten. Etwas holzschnittartig scheint mir die politische Stellung der urchristlichen Gemeinden gezeichnet; waren nicht konkrete *gesellschaftliche* Konflikte mit der unmittelbaren Umwelt wesentlich bedrängender als die wenigen wirklich nachweisbaren behördlichen Verfolgungen? Damit hängt zusammen, dass das Bild des Kaisers Domitian, der Kaiserkult und Christenverfolgungen verschärft habe (96f), von der heutigen Forschung deutlich differenzierter gesehen wird. Bedauerlich ist das häufige Fehlen konkreter Quellenangaben bei Texten außerhalb des NT.

Manches müsste man diskutieren, z.B. die Ausblendung der *Gegenwart* der Basileia in Jesu Verkündigung, die Gnosis als religionsgeschichtlichen Hintergrund für das Johannesevangelium (113,115) und die Pastoralbriefe (108,149) oder den direkten Vergleich mit späteren rabbinischen Texten (26f,39,45,47,50,55,94). Die pauschale Aussage, dass für Paulus „das Gesetz als Weg zum Heil abgetan ist“ (100, vgl. 102f), scheint mir angesichts der neueren Forschung („New Perspective on Paul“) fragwürdig. Interessant wäre ein stärkerer Einbezug der hellenistisch-römischen Lebenswelt bei der Suche nach dem Hintergrund der zentralen Begriffe Ekklesia und Evangelium gewesen.

L. ist es in seiner Einführung gelungen, das Profil des neuen theologischen Denkens der ersten Christen überzeugend und in verständlicher Sprache darzustellen. Und er lässt keinen Zweifel daran, dass sich dieses Denken nur auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Frühjudentums verstehen lässt.

Münster

Stefan Schreiber

Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, hg. v. Andreas Merkt. – Darmstadt: WBG 2008. 416 S., € 79,90 ISBN: 978-3-534-16319-9

Eine der einflussreichsten Bewegungen der Alten Kirche bildet das frühe Mönchtum. Der asketisch-monastische Impuls schöpft aus den Vorgaben des Neuen Testaments ebenso wie aus der prophetischen Tradition der Frühen Kirche und der Märtyrerspiritualität. Weit über das Mönchtum hinaus haben seine Ideale und die Formen seiner Lebensgestaltung kirchliches Leben beeinflusst. Zahlreiche schriftliche Quellen und Dokumente belegen Entwicklung, Organisation, Selbstverständnis, Spiritualität und Theologie der Mönchs-bewegung.

Der Hg. – als Altertumswissenschaftler und Lehrstuhlinhaber im Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Univ. Regensburg ausgewiesener Forscher und Kenner der Thematik – legt einen sorgsam konzipierten Quellen- und Dokumentenband vor. Dabei wird nicht nur die historische und geographische Entwicklung des Mönchtums vorgestellt, soweit sie sich in den Texten widerspiegelt,

sondern den eigentlichen Schwerpunkt bilden die inhaltlichen Perspektiven des altkirchlichen Mönchtums in all seinen Facetten.

Die schriftlichen Quellen, z.B. Klosterregeln und regelähnliche Schriften ebenso wie Mönchsgeschichten und hagiographische Erzählungen, Briefe, Reiseberichte, Konzils- und Synodenbeschlüsse sind weitgehend berücksichtigt. Damit ergibt sich eine literarische Vielfalt, die die unterschiedlichen Überlieferungskanäle betont.

Aus einer fast unüberschaubaren Vielzahl von schriftlichen Dokumenten des Mönchtums wird eine reichhaltige Auswahl in mehr oder weniger langen Textabschnitten dargeboten, wobei auch skurrile Darstellungen nicht fehlen – der Hg. ordnet sie der Unterhaltsamkeit zu.

Die bei der Fülle des Materials notwendige Auswahl von Texten, Themen und Persönlichkeiten bleibt immer der subjektiven Entscheidung eines Hg.s vorbehalten. Auch für diesen Bd gilt der in der Einleitung dargelegte Verzicht auf Vollständigkeit und Repräsentanz. Bevorzugt wurden Texte, die für die Frühgeschichte des Mönchtums und seine Rezeption von besonderer Relevanz sind. Der Schwerpunkt wird auf den Zeitraum zwischen 350 und 450 gelegt, wobei jedoch die vorausgehende und die weiterführende Entwicklung textlich gut dokumentiert ist – sowohl die Zeit der Anfänge in den apostolischen und nachapostolischen Kerngemeinden wie insbesondere das 6. Jh. Die Epochenabgrenzung mit der Benediktusregel ist die richtige Entscheidung. Sie – wie in anderen Publikationen – bereits dem Frühmittelalter zuzurechnen, kann sich zwar auf ihre Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte beziehen, die Regel selber aber ist ein eindeutiges Dokument der ausgehenden Spätantike mit einer ganz genuinen und umfassenden Rezeption des vorausgehenden Mönchtums wie auch zahlreicher Schriften der Kirchenväter.

Die Quellen- und Dokumentensammlung ist einsprachig, was wohl nicht nur der Ausdünnung an Kenntnis der alten Sprachen geschuldet ist, sondern auch der Überschaubarkeit des Bdes dient, da es nicht um vergleichende Textarbeit geht. Wer die Originaltexte lesen will, wird über das Quellenverzeichnis am Schluss auf die Editionen verwiesen. Auf vorhandene Übersetzungen wurde zurückgegriffen, in vielen Fällen erstmals ins Deutsche übersetzt.

Der Hg. gliedert seine Auswahl in fünf große Abschnitte, die in einzelnen Unterkapiteln entfaltet werden. Jedem der Abschnitte ist eine Hinführung vorangestellt, die in der notwendigen Kürze ein grundlegendes Verständnis ermöglicht. Hier wäre es für den Benutzer hilfreich gewesen, wenn die bereits zu Anfang des Abschnittes gebotenen Hinführungen zu den Unterkapiteln an der jeweiligen Stelle stünden.

Der erste Abschnitt zu Vorgeschichte und Hintergründen der monastischen Entwicklung geht auf parallele Erscheinungen in der Umwelt des frühen Christentums mit Hinweisen auf Qumran, buddhistische Mönche, auf Gnosis und Manichäer ein. Die klare Zuweisung des Hg.s der Entstehung des christlichen Mönchtums aus innerchristlichen, d.h. ntl. Wurzeln, wie sie sich in den Nachfolgeworten Jesu finden, kennzeichnet den Stand der Forschung. Das gilt z.B. auch für die Verbindung, die zwischen dem pachomianischen Mönchtum und dem gnostischen Schrifttum von Nag Hammadi gezogen wurde. Auch wenn philosophisch-asketische Tendenzen in Umfeld und Umwelt des frühen Christentums ebenso wie historische Bedingungen (z.B. das Ende der Verfolgungen) die breite Entwicklung des Mönchtums begünstigt haben, bleibt der eigentliche Auslöser eine radikale Spiritualität der Nachfolge.

So setzen die Zeugnisse ein mit den Vorgaben aus den Evangelien zur Trennung von Familie und Besitz sowie zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Mönchtum ist keine spätere Entwicklung etwa ausschließlich als Reform und Absetzungsbewegung nach der sog. Konstantinischen Wende, vielmehr gibt es in den frühchristlichen Gemeinden von Beginn an Kerngruppen, die diese Signale aufnehmen und auf dem Hintergrund der Naherwartung radikal verwirklichen, wie die Texte zur Virginitätsaskese im paulinischen Schrifttum und von Justin bis hin zu Origenes ausweisen.

Die Gliederung folgt in zwei weiteren großen Abschnitten der Chronologie und Topographie der Mönchsbewegung mit den Anfängen im Osten, dann im Westen. Die Entwicklung wird knapp nachgezeichnet und ersetzt nicht die Informationen über die Geschichte des altkirchlichen Mönchtums, regt vielmehr dazu an. Für das östliche Mönchtum werden die zentralen monastischen Landschaften mit ihren bedeutenden Gestalten in den klassischen Zeugnissen vorgestellt; so z.B. Antonius in Ägypten für die Anachorese durch die Vita des Athanasius v. Alexandrien und ihre entscheidenden Themen. Die hier angeführten, kaum bekannten Briefe des Antonius geben als Selbstzeugnis Einblick in eine markante Persönlichkeit. Pachomius mit dem Beginn des Koinobiten-tums tritt durch die klar erkennbare Form des gemeinsamen Lebens unter einer Regel hervor, die durch die Übersetzung des Hieronymus v.a. im Westen idealbildend war. Basilius vertritt das kleinasiatische Mönchtum, wobei auch die Bedeutung seiner Schwester Makrina nicht vergessen wird. Die eher dem Extrem zuneigende monastische Askese in Syrien wird mit dem damaligen „global player“ Symeon dem Säulensteher ebenso wie mit der umfänglichen Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrus dokumentiert.

Für den Westen wird Gallien mit der Leitgestalt des Martin von Tours vorgestellt, Spanien nur durch die kontroverse Persönlichkeit des Priscillian, mit

Italien verbinden sich besonders die asketischen Hauskreise in Rom und die Jungfrauengemeinschaften, in Nordafrika ist Augustinus die führende Persönlichkeit eines Klerus-Mönchtums. Die v.a. im Westen eigentliche große Zeit im 5. und 6. Jh. (zeitversetzt zur Entwicklung des östlichen Mönchtums) wird durch die Virginitätsschriften des Ambrosius und durch Augustinus als Klostergründer und Regelschreiber ausgewiesen. Erwähnung findet die für die frühe westliche Entwicklung unübersehbare Bezeugung asketisch-monastischen Lebens in der gallisch-italischen Persönlichkeit des Paulinus v. Nola. Insbesondere das südgalische Mönchtum mit seinen Schwerpunkten auf Lérins und im Rhônetal hatte einen wesentlich größeren Anteil als das aquitanische Martinsmönchtum an der monastischen Entwicklung mit seiner inhaltlichen Ausstrahlung bis in die Benediktusregel hinein, seiner Auseinandersetzung mit Ansichten des Augustinus und seinen bedeutenden Mönchsbischöfen, z.B. Caesarius v. Arles und Faustus v. Riez. Hier fehlt leider jede textliche Dokumentation. Der Hauptakzent in diesem Abschnitt wird auf die Persönlichkeit des Klostergründers Benedikt von Nursia gelegt (inwieweit sein Kloster damals „ein imposanter burgartiger Bau auf dem Monte Cassino“ (196) war, sei dahingestellt!). Die *Vita Benedicti* Gregors d. Gr. gibt den Blick frei auf die geistliche Gestalt Benedikts. Der kursorische Durchgang durch seine Mönchsregel bietet wohl nur erste Hinweise auf deren spirituelle und kulturelle Prägekraft und ihre singuläre Bedeutung für die kommenden Jahrhunderte.

Das Erscheinungsbild und die Strukturen des altkirchlichen Mönchtums bilden einen vierten Abschnitt. Die Überschrift „Das äußere Leben der Mönche“ ist in diesem Zusammenhang verständlich, aber nicht ganz glücklich, wenn es um zentrale geistliche Bereiche geht wie das Stundengebet und den Psalter, um Riten, und die *Lectio divina*, die nicht dem Gebet beigeordnet, sondern im Zusammenhang mit Schlaf und Nahrung vorgestellt wird. Aber auch Schlaf, Nahrung und Kleidung bilden in der Einschätzung des Mönchtums nicht einfach einen äußeren Rahmen, sondern über diese Dinge findet das Selbstverständnis der Mönche seinen Ausdruck im eigentlichen Sinn des Wortes.

Als Mittelpunkt der Zeugnissammlung darf der fünfte Abschnitt über „Monastische Spiritualität“ angesehen werden. Die Frage nach dem Sinn monastischer Existenz erhält mit dem Leitwort der Gottesliebe und der *vita angelica* ihre eigentliche Antwort. Die Liebe Christi schon als zentrale Motivation der Verfolgungszeit trägt sich zumindest als grundlegende Intention des Mönchtums durch. Das „engelgleiche Leben“ ist parallel dazu zu verstehen, als ein Leben des Stehens vor Gott und der Anbetung. Hier wird auch der „Typenwandel“ dokumentiert, der die Mönche als Erben der (frühchristlichen) Propheten sieht, der *vita apostolica* (als Nähe zum Herrn), v.a. der Martyriumsspiritualität mit ihrer Ernsthaftigkeit und Radikalität in der Entscheidung für Christus und seine Nachfolge. Die bei der Vorstellung des östlichen Mönchtums ausgesparten Wüstenväter finden mit der inhaltlichen Darlegung ausgewählter geistlicher Themen und dem Hinweis auf den wohl bedeutendsten Wüstenmönch Evagrius Ponticus an dieser Stelle ihren Platz. Allerdings wird man als „Ziel“ dieses Lebens, das hier mit „Gelassenheit und Gleichmut“ angegeben wird, wohl anderes, nämlich die Rückkehr ins Paradies und die *homoiosis theoi* ansehen dürfen.

Die Vermittlung dieser Spiritualität in den Westen durch Johannes Cassian wird mit seiner einflussreichen Lasterlehre dokumentiert, wobei seine wichtige Gebetslehre nicht vergessen sein sollte. Ihre Zusammenfassung findet die monastische Spiritualität in einem Kap. über die *Vita Benedicti* als „Modell eines spirituellen Weges“ – des Aufstiegs zu Gott.

Ein letzter großer Abschnitt stellt das Mönchtum in den Kontext zum einen von Kirche und Theologie mit all den Fragen, die eine Laienbewegung mit sich bringt, dann von Staat und Gesellschaft, wobei u.a. das Thema von Frauen im Mönchtum zu Recht eigens aufgegriffen wird. Ein weiterer Kontext ist genannt mit Kultur und Bildung, wo Galionsfiguren wie z.B. Cassiodor Standards gesetzt haben. Diese Themen sind unentbehrlich, da sie in der Hinführung des Hg.s wie auch in den dargebotenen textlichen Zeugnissen gerade nicht Weltflucht und Abgehobenheit des Mönchtums dokumentieren, sondern seine Verwurzelung und bleibende Einbindung in den kirchlichen, gesellschaftlichen und auch politischen Kontext der jeweiligen Zeit. Damit korrigieren sich Zerrbilder von weltfernen und weltfernen Verächtern. Andererseits kommt die Kritik und Ablehnung, die das Mönchtum nicht nur in außerchristlichen und kirchenfernen Kreisen erfahren hat und die ebenso als politisches und gesellschaftliches Problem gesehen wird, zur Sprache. Mönche als Unruhestifter, Störenfriede, als Häretiker und ideologisch verblendete Gruppen wurden jedoch auch innerhalb der Kirche zum Problem.

Abschließend wird das Mönchtum im großen Horizont und Forschungsbereich von „Antike und Christentum“ gesehen. Wenn gilt: „Christentum ist auch Antike“ (J. Fontaine), stimmt das auch für das altkirchliche Mönchtum. Dabei ergibt sich vieles an positiver „Inkulturation“ aus den vorgelegten und thematisch erschlossenen Quellen, allerdings auch an Distanz. Der Hg. sieht mehr den *clash of cultures*, bedingt v.a. durch die Ehelosigkeit. Er erkennt dabei grundsätzlich im Mönchtum den „Kern der christlichen Botschaft, [...] dass, wer auf Christus vertraut und sich an ihn bindet, auch mit ihm auf-erstehen wird“ (401).

Mit sensiblen Verständnis sind die Themen des frühchristlichen Mönchtums behandelt und seine Relevanz als eine der markanten und gültigen christlichen Lebensformen sichtbar gemacht. Die Texte selber bleiben auch mit Hilfe der Hinführungen und sinnleitender Stichworte im Einzelnen auslegungsbedürftig und von unserer Zeit getrennt durch den „Graben der Geschichte“. Sie regen so möglicherweise zu tieferen Nachfragen an.

Varensell / Salzburg

Michaela Puzicha

Chazan, Robert: The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500. – Cambridge: Cambridge University Press 2006. (XV) 342 S., kt £ 18,99 ISBN: 978-0-521-61664-5

Wenn ein international anerkannter Fachmann wie Robert Chazan¹ ein Buch vorlegt, das dem eigentlichen Zentrum seiner Forschung gewidmet ist und sich an eine breite akademische Leserschaft richtet, darf man mit Recht gespannt sein, ob und wie er dieser Aufgabe gerecht wird. Robert Chazan hat ein Werk verfasst, das nicht nur überaus lesenswert, sondern auch lesefreundlich ist. Auf der Grundlage einer immensen Quellen- und Literaturkenntnis werden die Rezipienten in die Geschichte der europäischen Juden als europäische Geschichte eingeführt.

Gewiss hält Ch. an seiner Position fest, dass jüdische Existenz immer auch eine bedrohte war; er macht dafür eine christliche Sehnsucht nach einer homogenen christlichen Gesellschaft namhaft. Dennoch werden auch Formen der Konvivenz und des kulturellen Austausches stärker berücksichtigt. Zugleich betont er die innovative Kraft des europäischen Judentums, Krisensituationen zu bewältigen und sie darüber hinaus einer eigenen Identitätsbildung nutzbar zu machen. Mithin erfährt man auch viel über das kulturelle, religiöse und soziale Leben.

Die Lektüre des Buches wird durch die übersichtliche Gliederung äußerst erleichtert. Nach einer hilfreichen Einleitung folgen zwei Kap., von denen das erste sich mit den Vorbedingungen beschäftigt – hier hätte man sich ein wenig mehr zum Islam gewünscht –, das zweite mit dem Christentum als Majoritätsphänomen. Wie es dem Autor gelingt, auf engem Raum die verschiedenen für das Judentum wichtigen Elemente und Institutionen der Kirche klar darzustellen, nötigt Respekt ab, zumal er neben bekannten Quellentexten auch weniger geläufige heranzieht. Das dritte Kap. ist dem von ihm so genannten älteren Judentum des Südens, näherhin Südfrankreich, dem christlichen Spanien, Italien und Sizilien gewidmet, während die beiden folgenden Nordfrankreich, England, Deutschland und Osteuropa zum Gegenstand haben. Man findet in diesen Kap.n Angaben zur Gründung jüdischer Gemeinden in den jeweiligen Regionen, zum Zusammenleben mit der christlichen Mehrheitsbevölkerung und zur inneren Entwicklung der Gemeinden. Die zwei abschließenden Kap. erläutern u. a. das Gelingen und Misslingen der Konvivenz, die innerjüdische Auseinandersetzung mit der Mehrheitsreligion und Strategien der Selbstbehauptung. Hier informiert Ch. auch über die reiche jüdische Literatur des Mittelalters und zeigt auf, wie der interkulturelle Austausch zu einem eigenen kulturellen Wachstum und einer eigenen intellektuellen Entwicklung beitrug.

Ch. hat ein unverzichtbares Werk für alle die vorgelegt, die sich mit europäischer Geschichte des Mittelalters befassen wollen.

Berlin

Rainer Kampling

Leppin, Volker: Martin Luther. – Darmstadt: WBG 2006. 426 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-89678-576-3

Obwohl in den letzten Jahren verschiedene neuere Akzente in die Lutherforschung einfließen, wird sie immer noch beherrscht von der Diskussion, die Karl Holls Rede anlässlich des vierhundertsten Jubiläums der Ablassthesen am 31. Oktober 1917 ausgelöst hat. Je näher das Ereignis des fünfzehnhundertsten Jubiläums heranrückt, umso mehr steht die Frage im Raum, ob 2017 in vergleichbarer Weise zu einem tiefen Einschnitt für das Bild Luthers werden wird. Sieht man sich freilich in der gegenwärtigen Forschungslandschaft um, so deutet zunächst nur wenig auf eine fundamentale Veränderung hin.

Neben Karl Holl selbst verdankt die moderne Lutherforschung Gerhard Ebeling Wesentliches, nämlich die endgültige Überwindung

einer nationalhistorischen Charakterisierung Martin Luthers in Verbindung mit einer klaren theologischen Verortung seiner Person. In den Mittelpunkt rückte dabei die Theologie der Rechtfertigung. Mit ihrer Hilfe wird die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur reformatorischen Unterscheidungslehre schlechthin. Die radikale Abkopplung der von Luther inaugurierten neuen Theologie von der scholastischen Theologie des Mittelalters gehört zu ihrem entscheidenden Kennzeichen. In diesem theologischen Kontext ist Luther als Reformator der Urheber eines neuen Zeitalters, der entschiedene Bibelleser wird zum Lehrer der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Für das moderne Luther-Bild entscheidend ist die Debatte um den reformatorischen Durchbruch Luthers. Sie nimmt in der Lutherdeutung des 20. Jh.s eine Schlüsselrolle ein.

Ein psychologisch greifbarer reformatorischer Durchbruch fand nicht statt. Mit dieser Sentenz beginnt Leppins Korrektur am gängigen Lutherbild. Stattdessen gab es eine ganz allmähliche Entwicklung. Luther arbeitet sich sozusagen aus der spätmittelalterlichen Theologie heraus und entwickelt ein neues hermeneutisches Konzept für die Theologie, ein normatives Konzept mit neuer „Zentrierung“. Aber ohne den Horizont der spätmittelalterlichen Theologie, in die Luthers Reformanliegen eingebettet ist, bleibt die Entwicklung seiner Theologie unverständlich.

Wer einmal Luthers verschiedene Schriften, Briefe, Traktate, Thesen im Umfeld der Ablassthesen zusammenhängend studiert, wird mit L. die erstaunliche Entdeckung machen, wie intensiv und kenntnisreich sich Luther mit dem spätmittelalterlichen Bußverständnis abmüht. Es war das von Staupitz vermittelte Bußverständnis, das Luther in den Konflikt um den Ablass treibt. Im Mai 1518, just ein halbes Jahr nach dem Versand der Thesen an Albrecht von Brandenburg, gibt Luther Staupitz in einem Widmungsschreiben zur Herausgabe der ausführlichen Erläuterungen seiner Ablassthesen zu verstehen, dass die Liebe zu Gott nicht das Ziel, sondern der Anfang der Buße sei. Die Suche nach dem gnädigen Gott hat immer schon eine Voraussetzung, die dem Tun des Menschen vorausliegt. Hier zeigt sich die Umwendung des mittelalterlichen Christusbildes, hier beginnt ganz allmählich das theologische Umdenken. Was Luther später selbst als radikale Wende verstanden wissen will, beginnt in Stufen. Es ist Luther erstaunlicherweise immer wieder gelungen, seine im langen Ringen erworbenen Einsichten auf einen Punkt zu bringen. In dieser Weise ist ihm die moderne Lutherforschung gefolgt. Doch historisch lässt sich das nicht halten. Das zeigt ein Vergleich des Widmungsschreibens von 1518 mit Luthers Selbstdarstellung im Vorwort zu seinen lateinischen Schriften von 1545. Dieser Text wurde wie kein zweiter in der Lutherforschung hin- und hergewendet. An Luthers eigener Deutung ließ sich in seiner Person der große Durchbruch zur Reformation auf ein bestimmtes Ereignis festmachen. Beide Texte ähneln sich auf frappierende Weise, doch sie unterscheiden sich auch, zumindest in einer Sache, fundamental. Wenn Luther selbst 1545 passend zur reformatorischen Kernthese den Begriff der *iustitia* bemüht, so ist es im Widmungsschreiben an Staupitz die *poenitentia*, die Buße. Der Vergleich der Texte wirft nicht geringe Interpretationsprobleme auf. Handelt es sich um ein einziges Geschehen, entstehen zwei Fragenkomplexe: eine Frühdatierung des neuen Gerechtigkeitsverständnisses macht den Bericht an Staupitz unsinnig, eine Spätattribution der reformatorischen Entdeckung lässt den frühen Durchbruch nur psychologisch erklären, während er theologisch „richtiger“ erst später mit der Durchsetzung der Rechtfertigungslehre verknüpft worden wäre. L. plädiert für eine dritte Variante: Es handelt sich um Bekehrungsberichte, um autobiographische Texte, die die Vergangenheit immer unter der Diktion der Begründung der eigenen Gegenwart darstellen. Methodisch konsequent geht L. deshalb nicht mehr von einem Durchbruchserlebnis aus, sondern setzt in der Vorgeschichte der Reformation an. Staupitz hat die *doctrinam* angefangen, hat Luther mehrmals zum Ausdruck gebracht, zuletzt noch in einer Tischrede von 1533. Was 1520 dann schon eine reife Gestalt reformerischer Theologie angenommen hatte, entwickelte sich erst nach und nach zu einem komplexen Gesamtgefüge.

Zu welchen Erkenntnissen führt uns dieser so gewählte prozessual orientierte Interpretationsansatz? Es sind drei entscheidende Einsichten für eine Lutherbiographie neu zu gewinnen: 1. Die Reform der Kirche und die daraus hervorgehende Reformation beginnen im Hörsaal, nicht im Beichtstuhl und auch nicht in der Seelsorge. Luther ist der Reformator der Theologie, der Theologischen Fakultät, nicht in erster Linie der Kirchenpolitiker und der Kirchenreformer. Luthers Reformanliegen bezieht sich also zunächst auf eine Reform der mittelalterlichen Universität. Die 1502 von Friedrich dem Weisen gegründete Universität in Wittenberg sollte sich in diesem Zusammenhang als eine echte universitäre Neugründung erweisen. Luther trifft auf ein reformbereites Umfeld. Hier ist humanistisches Denken willkommen. Luther macht sich die neuesten Instrumente der humanistischen Philologie zunutze, ohne damit selbst als Humanist zu gelten, indem er sich nicht mehr allein auf die Vulgata verlässt, sondern den Urtext heranzieht. Hier werden die Akzente im Sinne einer die sprachlichen Wissenschaften belebenden Philologie neu gesetzt. 2. Diese Reform des akademischen Studiums verdankt sich im wei-

¹ Medieval Jewry in Northern France, Baltimore 1974; Church, State, and Jew in the Middle Ages, New York 1980; European Jewry and the First Crusade, Berkeley / Los Angeles 1987; Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response, Berkeley / Los Angeles 1989; Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath, Berkeley / Los Angeles 1992; In the Year 1096: The Jews and the First Crusade, Philadelphia 1996; Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism, Berkeley / Los Angeles 1997; God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives, Berkeley / Los Angeles 2000; Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom, Cambridge 2004.

testen Sinne genommen der Bibel. Das will heißen, dass Luther eine Art hermeneutischen Zugriff entwickelt, um die Bibelinterpretation aus dem Gefängnis der aristotelischen Systemphilosophie zu befreien. Man kann dies mit Bernd Hamm eine normative Zentrierung nennen, die eine Vereinfachung der Theologie bedeutet. Die Bibel wird von einer Schlüsselüberzeugung her erschlossen, die Luther später dann in den Grundsätzen der Rechtfertigungslehre operabel macht. Dabei greift er auf das Zeugnis der Kirchenväter zurück, namentlich auf Augustinus. 3. Aus dieser Bibelzentrierung entspringt ein theologisches Reformprogramm, das ein Freiheitsprogramm sein will. Hier beginnt sich die theologische Reform innerkirchlichen und gesellschaftlich-politischen Reformprozessen zu öffnen. Luthers theologische Hauptschriften prägen seine an der biblischen Hermeneutik gewonnenen Einsichten in ein solches theologisches Reformprogramm um, das dann schließlich die Reformation einleiten wird.

Als aus der Universitätsreform eine Sache von Kaiser und Reich geworden war, rückt Luther an den Rand des Geschehens. Das ist die wohl auffälligste Korrektur am gegenwärtigen Lutherbild, die L. durchführt. Luther geht nicht als Kirchenreformer in die Weltgeschichte ein, sondern als Professor. Nicht diese Tatsache an sich, aber die Konsequenzen, die daraus entspringen, sind überraschend. Luther ist nach der kurzen Phase von 1517–1525, so L., nicht mehr Akteur, sondern Beobachter, Berater, Kritiker, Gutachter. Nur eine kurze Zeit steht Luther im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit. Danach ist er Zuschauer. Am Ende seines Lebens hat er sogar seinen moralischen Kredit verspielt. Diese Sicht der Dinge hat zur Folge, dass Luther viel stärker als bisher in die verschiedenen historisch benennbaren Zeitabläufe integriert wird. Zuerst ist es die von ihm inaugurierte Wittenberger Reformbewegung, deren Kopf er ist; aber er ist nicht allein. Die Reform der Kirche, des sakramentalen Lebens und des kirchlichen Amtes ist ein Anliegen vieler Reformgesinnter, alt- oder neugläubig. Luther treibt die Reform der Kirche, bedingt durch die historischen Umstände, über das im Mittelalter bekannte Maß kritischer Reformen – etwa in der Mönchsbewegung – hinaus und wird dadurch zum Reformator. Das muss aber heute nicht mehr heißen, dass sein Reformanliegen ein für allemal in der Kirche diskreditiert ist.

Luther wird auch entlastet von der Verantwortung, eine ganze Epoche tragen zu müssen. Das scheint mir das weitreichendste Urteil L.s zu sein. Befreit von der fast übermenschlichen Last historischer Verantwortung taucht unversehens der schmale Luther auf, der fragend, ja fast bedächtig, überaus vorsichtig, sich korrigierend seinen Weg innerhalb der notwendig gewordenen Universitätsreform beginnt. Es ist eben nicht die Sorge um das Seelenheil allein, die Luther belastet, sondern die falsche Theologie, die er hinter so fragwürdigen kirchlichen Handlungen wie dem Ablasshandel entdeckt. Diese Erkenntnis relativiert seine Kritik am Ablass nicht, sondern schärft sie gerade. Luther greift nicht den Papst und die Bischöfe an, sondern beginnt seine Reformüberlegungen mit einer subtilen und akribischen, ja berechtigten Kritik des mittelalterlichen Bußverständnisses. Nur innerhalb der einen Kirche wirkt seine Kritik, außerhalb ist sie dann lediglich noch eine Episode.

Luther selbst und Luthers Reformanliegen drängen auf Unterscheidungen. Darin hat Ebeling zweifellos recht. Ob allerdings die von Luther ausgehende Unterscheidungslinie die ist, die zu einer neuen Kirche führen muss, daran sind nach der Lektüre Zweifel angebracht. Nicht dass L. selbst Zweifel an der Rolle und der Person des Reformators hätte (dann würde er nicht so konsequent zwischen Luder und Luther unterscheiden) ist strittig, sondern die markante Zäsur, die L. Luther nach 1525 widerfahren lässt. Denn auch innerhalb der Wittenberger Reformbewegung bleibt Luther der entscheidende Kopf, auch für die Großen hinter ihm, neben ihm oder auch nach ihm.

Lutherbiographien haben ihre eigene Geschichte. Diese hier könnte dazu Anlass bieten, hinter den Reformator zurückzublicken auf seine Wurzeln, auf seine frühen und späten Gefährten. Gewiss lassen sich die historischen Voraussetzungen und Ursachen der Reformation nicht mehr beseitigen oder im Nachhinein korrigieren. Aber Verantwortung dafür zu tragen, ist nicht nur Sache derer, die aus dieser Reformation hervorgegangen sind, sondern auch derer, die an der Last der von ihr ausgehenden Spaltung zu tragen haben. Hier setzt das ökumenische Anliegen an. Wenn L., was dem aufmerksamen Leser nicht entgeht, Erwin Iserloh Reverenz erweist, dann schwenkt er damit keineswegs auf die katholische Linie ein, die es – im Übrigen gesagt – so längst nicht mehr gibt. Nein, er lädt ein zur längst fälligen Diskussion über die überanstrengend wirkende Dik-

tion, Luther sei der Begründer einer historischen Neubestimmung des Christentums, die sich radikal von der älteren Gestalt des Christentums unterscheide oder sie gar überwinde. Es ist nicht das geringste Verdienst der ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s, die Christenheit an ihre entschiedenste Einsicht erinnert zu haben, dass die Verkündigung des Evangeliums immer zugleich das Zeugnis der unter Jesus Christus gemeinschaftlich Versammelten ist. Luther in dieser ökumenischen Absicht neu fruchtbar zu machen, dürfte keine vergebliche Aufgabe sein. Wenn sich diese Lutherdeutung allmählich durchzusetzen begäbe, wäre das für 2017 ein echter Gewinn.

Paderborn

Wolfgang Thönissen

Hamm, Berndt / Welker, Michael: **Die Reformation. Potentiale der Freiheit.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (IV) 133 S., pb. € 17,00 ISBN: 978-3-16-149782-7

Das Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematik wird wohl nicht nur in der evangelischen Theologie zu wenig gepflegt. So ist es bemerkenswert, dass hier ein schmales Bändchen vorliegt, in dem ein Kirchenhistoriker – Berndt Hamm aus Erlangen – und ein Systematiker – Michael Welker aus Heidelberg – jeweils Beiträge zu einem gemeinsamen Rahmenthema, einem heute theoretisch und theologisch verworteten Verständnis der Reformation und ihres Erbes, vorlegen.

Jeder der Aufsätze hat weiterführendes Potenzial: In einer eindringlichen Deutung der Thesen Luthers gegen den Ablass macht H. deutlich, wie sie letztlich als Ruf zur evangelischen Freiheit zu verstehen sind, der seinerseits eine Vielstimmigkeit reformatorischer Theologien angestoßen hat. W. erinnert an die reformatorischen Ausschließlichkeitsformeln und konzentriert sich in seinem zweiten Beitrag besonders auf das *Sola Scriptura*. Er plädiert darin für eine Biblische Theologie jenseits des Biblizismus. Hiernach kann eine Biblische Theologie gerade nicht darin bestehen, biblische Inhalte und außerbiblische Realität durch plane Entsprechungen aufeinander zu beziehen, sondern ihre eigentliche Aufgabe ist es, Differenzen in ihrer Sinnhaftigkeit zu verstehen: Die innerbiblische Pluralität wird damit in einer pluralen Welt zum Ausgangspunkt biblischer Deutungen genommen. Das gibt seinem Ansatz einen dialogischen Charakter, innerhalb dessen W. dezidiert sagen kann: „So ist es [...] sinnlos, eine dogmengeschichtliche Differenz oder eine gegenwärtige theologische Fragestellung im Blick auf einen bestimmten biblischen Überlieferungsbestand ‚entscheiden‘ zu wollen.“ (119) Vielmehr geht es darum, durch Wägung unterschiedlicher innerbiblischer Zugänge Kontexte miteinander ins Gespräch zu bringen: Die Bibel als Ermöglichung von Sprachfähigkeit – das kann in der Tat eine reformatorische Botschaft im beginnenden 3. Jahrtausend sein. Sie klingt angenehm anders und offener als so mancher konfessionalistische Wunsch nach festen evangelischen Normierungen vor 2017.

In besonderer Weise lädt der Eröffnungsaufsatz von H. zur Diskussion ein. Dieser Beitrag ist so stark in Auseinandersetzung mit meiner eigenen Theoriebildung geschrieben, dass die Rezension hier die ideale Möglichkeit gibt, einen konstruktiv eingefädelten Gesprächsfaden aufzugreifen und weiterzuführen. H., der durch zahlreiche innovative Beiträge immer wieder zur theoretischen Selbstverständigung des Faches Kirchengeschichte beigetragen hat, bereichert nun die historiographische Debatte, indem er in sie den Emergenzbegriff einführt, den sein Koautor W. aus der allgemeinen Wissenschaftstheorie in die theologische Debatte eingebracht hat und mit dessen Hilfe H. dem Ineinander von Kontinuität und Neuanfang gerecht werden will.

In diesem theoretischen Rahmen ordnet er das von mir vorgelegte Konzept eines Verständnisses der Reformation als Transformation kultureller Polaritäten in institutionelle Polaritäten als einfaches Emergenzmodell ein, mit dem ein allmähliches Auftreten beschrieben wird, das Neuerungen als Sichtbarwerden länger schon latenter Entwicklungen beschreibt. Gegenüber diesem Ansatz plädiert H. mit W. für ein erneuertes, komplexes Emergenzmodell, das Änderungen auch ganze Systeme „in spontanen, ereignishaften und ‚chaotischen‘ Sprüngen“ beschreibt (16) und entsprechend diese Entwicklungen als „weder planbar oder vorhersehbar noch nachträglich herleitbar, also irreduzibel“ (ebd.) versteht. Als Beispiel für einen solchen Sprung beschreibt H. Luthers Reaktion auf die Bannandrohungsbulle „mit einem gesteigerten Freiheitsbewusstsein“ und mit einer „besonderen Kombination von Freiheit und Unterwürfigkeit im Papstbrief und im Freiheitstraktat“ im Jahr 1520 (22).

Mit diesen Ausführungen verweist H. mit großem Recht auf die Bedeutung von Singularitäten im Rahmen historischer Deutungen – und kann in diesem Sinne nur volle Zustimmung erhalten, so wie auch der Hinweis darauf, dass historische Entwicklungen nicht prognostizierbar sind, nur unterstrichen werden kann. Selbst Hegels Eule der Minerva flog nur in der Dämmerung, und so kann jedes historische Verstehensmodell sich nur als nachholend-rekonstruierend verstehen, wird aber nie beanspruchen, dass das historisch Eingordnete jemals voraussagbar gewesen wäre.

Wo also setzen in diesem weitreichenden Konsens die feinen Differenzen ein? Letztlich wird man fragen müssen, ob die Übertragung des Emergenzbegriffs auf die Beschreibung historischer Sachverhalte hilfreich ist. Und wenn ich demgegenüber skeptisch bin, so liegt der entscheidende Grund für meine Zurückhaltung in der Frage, ob nicht die von H. zu Recht eingeklagte Singularität schlicht die selbstver-

ständige Vorgabe historischen Denkens ist und dieses zur Deutung und Identifikation solcher Singularitäten gar nicht des Emergenzbegriffs bedarf bzw. durch diesen sogar eine wissenschaftstheoretisch unangemessene Engführung erfährt.

Dass jeder historische Vorgang in sich singular und unprognostizierbar ist, dürfte unter Historikern unumstritten sein und muss nicht durch die Emergenztheorie erklärt werden. Das heißt aber auch, das Gegenbild, zu dem sich innernaturwissenschaftlich Emergenztheorien entwickelt haben, gibt es so in der Geschichtswissenschaft gar nicht: Neben dem Vitalismus wandte sich die Emergenztheorie v. a. gegen einen simplen Mechanismus, der in der Tat Prognostizierbarkeit mit sich bringt, weil er mit einfachen Kausalitäten arbeitet. Eben dies kann aber historiographisch von vornherein nicht angemessen sein. Die Differenz zeigt sich m. E. bei H. an einem entscheidenden Punkt: Er parallelisiert, darin den emergenztheoretischen Ansätzen folgend, Prognostizierbarkeit und retrospektive Erklärbarkeit. Beides zu verbinden, ist im Rahmen der Naturwissenschaften und allenfalls der ja gleichfalls eng mit naturwissenschaftlichen Theoriebildungen verzahnten Systemtheorie plausibel – löst hier aber ein Problem, das sich so für eine hermeneutisch orientierte Geschichtswissenschaft gar nicht stellt. Diese will nicht erklären, sondern verstehen: Die Kategorie der „Unerklärbarkeit“ liegt entweder in einem anderen Koordinatenbereich als dem ihr zugänglichen oder sie gilt für alle historischen Vorgänge, insofern diese eben versteh-, nicht aber im naturwissenschaftlichen Sinne erklärbar sind. Deswegen aber will und kann sie auch nicht prognostizieren: Das nachholende Verstehen betrifft immer nur den einmaligen Vorgang, suggeriert aber keine experimentelle Wiederholbarkeit, wie sie bei einer kausalen Erklärung gegeben ist.

Mit dieser grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Übertragbarkeit des Emergenzmodells verbindet sich eine weitere Frage: Wenn denn jedes historische Geschehen grundsätzlich singular ist – wie unterscheide ich den mit Luther erfolgenden qualitativen Sprung von dem mit Franz von Assisi oder anderen erfolgenden? So wie Luthers Freiheitsbewusstsein zu einem bestimmten Maße unableitbar ist, ist auch die Bewegung des Franz und sein Charisma unableitbar. Redet man von Transformationen, so ist der Unterschied hingegen rasch deutlich zu machen: Die Reformation transformierte mehr Lebensbereiche als die Bewegung des Franz von Assisi. Dies spiegelt sich auch bei H. wider, der die Besonderheit der Reformation mit einer „emergente(n) Gesamtlage“ (24) beschreibt – dies provoziert aber die Frage, ob nicht diese Gesamtlage erst vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Polaritäten recht verstehbar ist. Je stärker die Komplexität des Gefüges nicht als Folge der Emergenz, sondern als ihre Entstehungsbedingung thematisiert wird, desto mehr ist nach solchen Voraussetzungen zu fragen, desto mehr wird die Singularität in einen übergreifenden Kontext eingeordnet – und damit ohne jede Prognostizierbarkeit retrospektiv verstehbar.

Auch wenn ich also meine, dass mehr Gründe gegen als für die Aufnahme der Emergenztheorie in die geschichtswissenschaftliche Erklärung der Reformation sprechen: Bei W. hat sie einen starken pneumatologischen Akzent, und dies wirft die wichtige Frage auf, in welcher Weise man das Handeln von Gottes Geist auch im Rahmen historischer Verstehensprozesse benennen kann – in diesem Sinne unterstreichen die vorliegenden inspirierenden Beiträge, dass es gerade im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 unverzichtbar ist, historische Deutungen systematisch zu durchdenken.

Jena

Volker Leppin

Religionsgeschichte

The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: Late Roman-Rabbinic Period, hg. v. Steven T. Katz. – Cambridge: Cambridge University Press 2006. (XXVII) 1135 S. (The Cambridge History of Judaism), geb. £ 137,00 ISBN: 0-521-77248-6

Um es gleich zu Beginn zu sagen: Steven T. Katz hat unter namhafter Mithilfe der hier versammelten Autoren und Autorinnen ein Standardwerk vorgelegt, das für jede Beschäftigung mit der Spätantike unverzichtbar ist. Es dokumentiert gegenüber älteren vergleichbaren Werken einen bedeutenden Fortschritt in der Erforschung des Judentums der Spätantike und zur Revision mancher als sicher geglaubter Positionen.

Introduction – Steven T. Katz; 1. Social, political and economic life in the land of Israel, 70–c.235 – Seth Schwartz; 2. The Diaspora from 66–c.235: (a) The

Jews in Egypt and Cyrenaica, 66–c.235 – Allen Kerkeslager; (b) Jews in Carthage and western north Africa, 70–c.235 – Claudia Setzer; (c) The Jews in Asia Minor, 70–c.235 – Paul Trebilco; (d) The Jews in Babylonia, 70–c.235 – David Goldblatt; 3. The uprising in the Jewish Diaspora, 115–117 – Miriam Pucci Ben Zeev; 4. The Bar Kochba Revolt, 132–135 – Hanan Eshel; 5. The legal status of Jews in the Roman empire – Amnon Linder; 6. Jewish art and architecture in the land of Israel, 70–c.235 – Eric M. Meyers; 7. The destruction of the Jerusalem temple: its meaning and its consequences – Robert Goldenberg; 8. The origins and development of the rabbinic movement in the land of Israel – Hayim Lapin; 9. The canonical process – James A. Sanders; 10. The beginnings of Christian anti-Judaism, 70–c.235 – Peter Richardson; 11. The rabbinic response to Christianity – Steven T. Katz; 12. The Mishnah – David Kraemer; 13. The Tosefta – Paul Mandel; 14. Midrash Halachah – Jay M. Harris; 15. Mishnaic Hebrew – Moshe Bar-Asher; 16. The political and social history of the Jewish community in the land of Israel, c.235–638 – David Goldblatt; 17. The material realities of Jewish life in the land of Israel, 235–c.638 – Joshua J. Schwartz; 18. Aramaic in late antiquity – Yochanan Breuer; 19. The Diaspora c.235–638: (a) The Jews of Italy, c.235–638 – Leonard Victor Rutgers; (b) The Jews of Spain, c.235–638 – Scott Bradbury; 20. Jewish archaeology in late antiquity: art, architecture and inscriptions – Lee Levine; 21. Jewish festivals in late antiquity – Joseph Tabory; 22. Rabbinic prayer in late antiquity – Reuven Kimelman; 23. Rabbinic views on marriage, sexuality and the family – Michael L. Satlow; 24. Women in Jewish life and law – Tal Ilan; 25. Gentiles in rabbinic thought – David Novak; 26. The formation and character of the Jerusalem Talmud – Leib Moscovitz; 27. Late Midrashic Paytanic and Targumic literature – Avigdor Shinan; 28. Jewish magic in late antiquity – Michael D. Swartz; 29. Jewish folk literature in late antiquity – Eli Yassif; 30. Early forms of Jewish mysticism – Rachel Elijor; 31. The political, social and economic history of Babylonian Jewry, c.235–638 – Isaiah M. Gafni; 32. The history of Babylonian academics – David Goldblatt; 33. The formation and character of the Babylonian Talmud – Richard Kalmin; 34. Talmudic law: a jurisprudential perspective – Hanina Ben Menahem; 35. Torah in rabbinic thought: the theology of learning – Marc Hirshman; 36. Man, sin and redemption in rabbinic thought – Steven T. Katz; 37. The rabbinic theology of the physical: blessings, body and soul, resurrection, covenant and election – Reuven Kimelman; 38. Christian anti-Judaism: polemics and politics – Paula Fredriksen and Oded Irshai; 39. Jews in Byzantium – Steven Bowman; Appendix A: Justinian and the revision of Jewish legal status – Alfredo Mordechai Rabello; 40. Messianism and apocalypticism in rabbinic texts – Lawrence H. Schiffman.

Dass eine Vorstellung ausgewählter Beiträge dem Reichtum und der Vielfalt dieses Werks nicht gerecht werden kann, versteht sich von selbst.

Seth Schwartz behandelt die Situation im Kernland selber. Er zeigt, wie die römische Besatzungsmacht die Provinz immer mehr auch gegen heftigen Widerstand in eine typische Verwaltungseinheit der östlichen Reichshälfte verwandelte. Schwartz vertritt die Position, dass die ältere Forschung den rabbinischen Einfluss in Israel viel zu hoch eingeschätzt hat. Er kommt nach Auswertung der Quellen zu der Aussage, dass es sich um eine Minorität gehandelt habe.

Die Beiträge zur Diaspora zeigen die Diversität jüdischen Lebens, das von sozio-ökonomischen und politischen Konstanten abhängig war. Während die Situation in Ägypten und Kyrenaika nach 70 für die Juden äußerst schwierig war, so dass es Anfang des 2. Jh.s zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam, welche zu einem fast völligen Verschwinden jüdischer Gemeinden in den Regionen führten, war die Lage in Nordafrika, wo Juden wahrscheinlich ab dem Ende des 1. Jh.s lebten, fast problemlos.

Nach Paul Trebilco war das Zusammenleben von Juden und Nicht-Juden in Asia Minor fast als harmonisch zu bezeichnen. Als Grund vermutet er, dass die kleinasiatischen jüdischen Gemeinden sich weder direkt noch indirekt an Aufständen beteiligten. Wieder anders gestaltete sich die Situation der Juden in Babylon, wobei man zur Kenntnis nehmen muss, dass erstaunlich wenige literarische oder archäologische Quellen vorliegen.

Amnon Linder untersucht sorgfältig den rechtlichen Status des Judentums im Römischen Imperium und zeichnet die nachhaltigen Veränderungen auf Grund der Christianisierung nach.

Der Beitrag von Eric M. Meyers zur Kunst und Architektur im Land Israel führt zu einem grundsätzlichen Verstehen der Aneignung der griechisch-römischen Kultur durch die jüdische Gesellschaft. „In summary [...] the material culture of the Jewish people in the Land of Israel demonstrates that neither the rabbinic leadership nor the masses of Jews living in Galilee and other locations saw any inherent conflict between the dominant Graeco-Roman culture of the day and their own Jewish way of life.“ (188)

Eine ähnliche Kritik traditioneller Positionen ist mit dem Beitrag von Hayim Lapin zur Entwicklung des Rabbinismus gegeben. Er geht davon aus, dass es sich um eine relativ kleine Gruppe ohne große Breitenwirkung gehandelt hat. Diese minimalistische Deutung verweist freilich auf das methodische Problem, dass es dann immer fraglicher wird, inwieweit rabbinische Texte zur Rekonstruktion historischer Gegebenheiten heranziehbar sind.

Mit besonderem Interesse nimmt man die Ergebnisse des Beitrags von Peter Richardson zu den Anfängen des christlichen Antijudaismus zur Kenntnis. Für die Entstehung dieses Phänomens benennt er eine Vielzahl von Faktoren. Der urbane Faktor ist dahingehend ausschlaggebend, dass die Konkurrenz zwischen christlichen und jüdischen Gemeinden sich in den Städten stärker entfalten konnte. Häretische Gruppen neigten nach seiner Meinung weniger zum Antijudaismus. Besonders bemerkenswert erscheint seine These, dass eine

christliche Gruppe immer dann, wenn sie von ihrer Herkunft her jüdisch sozialisiert war und sich aus dem Verband des Judentums gelöst hatte, zum Antijudaismus tendierte.

Der Beitrag des Hg.s zur rabbinischen Reaktion auf das Christentum ist von einer wissenschaftlich begründeten Zurückhaltung geprägt. Er geht davon aus, dass die Quellenlage so spärlich ist, dass man kaum zu gesicherten Ergebnissen kommen kann. Es sei zwar zu einer gegenseitigen Kenntnisnahme, aber nicht nachweislich zu einer wie auch immer gearteten aktiven Verdrängung der Judenchristen gekommen. Vielmehr handelte es sich um einen Prozess der allmählichen Separation.

Nach ausführlichen Darstellungen zur religiösen Literatur legen David Goldblatt und Joshua Schwartz Untersuchungen zur politischen Situation und zum Alltagsleben in Israel vor, und zwar für den Zeitraum von 235 bis 638, dem Jahr der Eroberung Jerusalems durch Omar I. Goldblatt zeichnet die Entwicklung der Führungsrolle der Rabbinen nach, wobei er darauf insistiert, dass es eine institutionelle Ausgestaltung des Rabbinats erst im vierten Jh. gegeben habe. Den Beitrag von Joshua Schwartz, dem wohl weltweit bedeutendsten Kenner der *material culture* der jüdischen Gesellschaft im Mutterland, zu lesen, bereitet – fast möchte man sagen – intellektuelles Vergnügen. Er vermag eine Realität aufzuzeigen, die dazu verhilft, das Leben in dieser Epoche und seine Bedingungen besser zu verstehen.

Für die Diaspora dieses Zeitraums behandelt Leonard Victor Rutgers Italien, während Scott Bradbury Spanien untersucht, wozu freilich keine jüdischen Quellen existieren, sodass man weitgehend auf Fremdbeschreibungen angewiesen ist. Rutgers beschreibt die jüdischen Gemeinden Italiens, wobei noch einmal zwischen denen Süd- und Norditaliens zu unterscheiden wäre, als eine Gruppe, die ihren religiösen Überlieferungen treu war und sich zugleich in das gesellschaftliche und politische Leben integrierte. In der *questio disputanda*, ob und welchen Einfluss Rabbinen auf die jüdischen Gemeinden Italiens gehabt haben, legt er sich Zurückhaltung auf. Er geht von Kontakten aus, gesteht aber zu, dass die Quellenlage fraglich ist.

Um die Frage von innerer Entwicklung und Außenwahrnehmung ist es auch Lee Levine zu tun. Er vertritt die These, dass das Erblühen jüdischer Kunst und Architektur nicht nur auf eine kunstfreundliche Stimmung innerhalb des Judentums zurückzuführen ist, sondern auch eine Antwort auf das Erstarken des Christentums, mit dem gleichsam ein theologischer Bilderstreit geführt wurde, darstellt.

Abschließend sei noch der Beitrag von Paula Fredriksen und Oded Irshai erwähnt, die sich mit dem christlichen Antijudaismus beschäftigen. Dieser Beitrag zeichnet die Entwicklung von symbolischer zu realer Gewalt im Kontext des Antijudaismus unter Herbeiziehung zahlreicher Quellentexte und Sekundärliteratur nach.

Der vorliegende Bd., der mit einem überaus hilfreichen Index abgeschlossen wird, ist gewiss für einen breiten Leserkreis zu teuer, gehört aber eben daher auch in jede Bibliothek.

Berlin

Rainer Kampling

Krief, Hervé: Les grands courants de la spiritualité juive. – Bern: Peter Lang 2008. 277 S., kt € 45,60 ISBN: 978-3-03911-588-4

Der Autor des vorliegenden Werkes, Hervé Krief, ist eine vielseitige Persönlichkeit: Ordiniert Rabbiner mit einer Zusatzausbildung in rabbinischem Recht, aber ursprünglich als Mathematiker ausgebildet, qualifiziert durch eine Promotion – und zwar im Fach Kommunikationswissenschaft. Von Jerusalem über Paris, von New York nach Perpignan und wieder zurück nach Lausanne führte ihn sein Lebensweg. Ähnlich vielseitig und universal orientiert ist auch das Buch, welches er im Jahr 2008 zum Thema „Die großen Strömungen der jüdischen Spiritualität“ (so der Titel) vorgelegt hat. Oder geht es doch eher um „Die großen Strömungen des jüdischen Denkens“ (nach Auskunft der Kopfzeile, welche das gesamte Buch über mitläuft – vielleicht der ursprüngliche Arbeitstitel)? Dieser kleine *fauxpas* macht deutlich, worin eine gewisse Schwäche dieser Abhandlung besteht: Die Tendenz zur Oberflächlichkeit (welche zugleich die fast unvermeidliche Kehrseite der angestrebten Weitläufigkeit ist). Jedenfalls drückt die Kopfzeile weitaus präziser als der Titel aus, worin es in diesem Werk tatsächlich geht, denn es umfasst keineswegs „nur“ den gesamten Bereich jüdischer Spiritualität, sondern behandelt tatsächlich fast alle Bereiche des jüdischen Denkens, wobei der Aspekt der gelebten Frömmigkeit dabei nur eine untergeordnete Rolle spielt. Der Ansatz der Darstellung besteht in der Methode der *historischen* Analyse, weshalb die einzelnen Kap. auch in etwa chronologisch angeordnet sind.

Nach Auskunft auf dem hinteren Buchumschlag beansprucht der Autor, „keine der wesentlichen Ideen, die sich innerhalb oder im Umkreis des Judentums entwickelt haben, wissentlich ausgelassen zu haben“. Dies ist natürlich ein gewaltiges Unterfangen, und so versteht es sich, dass dieses Buch den Charakter einer Einführung, eines Lehrbuches oder auch eines Nachschlagewerkes trägt. Es ist weniger ein eigenständiger Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung, als vielmehr eine überblickshafte Zusammenfassung des derzeitigen

Forschungsstandes. Dabei geht es über das populärwissenschaftliche Niveau hinaus und wendet sich vorzugsweise an Studierende, denen es eine erste Information und Orientierung bieten will. Dabei verdient es Beachtung, dass als Zielgruppe nicht eine christliche Leserschaft, sondern „unsere jüdische Jugend“ angesprochen wird (3).

Im Rahmen der gegebenen Zielsetzung handelt es sich um eine durchaus nützliche Publikation. So bietet der Anhang beispielsweise Auskunft über „Das moderne jüdische Leben an den verschiedenen Wohnorten“. Zwar ist hier die Anordnung etwas unübersichtlich, da sie nicht alphabetisch gegliedert, sondern geographisch unterteilt ist. Gleichwohl finden sich hier trotz aller gebotenen Kürze interessante Informationen über die Situation der verschiedensten jüdischen Gemeinden weltweit, wobei nicht statistische Fakten aneinandergereiht werden, sondern die geschichtliche Entwicklung der letzten hundert Jahre im Mittelpunkt steht. Hilfreich wäre es gewesen, hätte man den Anhang um ein Register ergänzt. Auch ist die Bibliographie, die nur eine einzige Seite umfasst, für ein derartiges Buch auffallend kurz. Überhaupt verzichtet der Autor im gesamten Werk auf Quellenhinweise und Fußnoten, was den wissenschaftlichen Wert seiner Abhandlung schmälert.

Im Hauptteil des Buches werden zahlreiche Aspekte des jüdischen Lebens behandelt, beginnend mit der Zeit des Esra (Kap. 2) bis hin zum Zionismus (Kap. 36). Neben historisch umgrenzten Themen (wie den Kapiteln über die Samaritaner, das hellenistische Judentum oder Philo von Alexandria) finden sich Abhandlungen von grundsätzlicher Art (etwa über jüdische Theologie, Philosophie oder Musik). Die Gliederung ist insgesamt einfach und übersichtlich; es ist jedoch kritisch anzumerken, dass die Reihenfolge nicht immer einsichtig wird. Vielleicht wäre es ratsam gewesen, die Darstellung in verschiedene Teile zu untergliedern (zum Beispiel in Geschichte des Judentums, Charakter des Judentums u. a.) – oder ist das zu wenig organisch, gar „unjüdisch“ gedacht?

Was die Darstellung im Einzelnen betrifft, so orientiert sie sich im Wesentlichen an der *opinio communis* zu den jeweiligen Themen. An manchen Punkten wird die Vielfalt der vertretenen Meinungen nicht ausreichend zur Sprache gebracht – etwa wenn im Kap. über das Judenchristentum Jesus in die Tradition der Essener eingeordnet wird, ohne sich mit hiervon abweichenden Positionen auseinanderzusetzen oder diese auch nur zu erwähnen (44f). Im Allgemeinen jedoch kann der Text als ausgewogener Einblick zu den behandelten Fragen gelten. Im französischsprachigen Bereich mag eine derartige Abhandlung eine Bereicherung sein, gar eine Lücke schließen (vgl. 3), insbesondere, da sie eine jüdische Selbstdarstellung bietet. Dem häufig anzutreffenden Problem, dass judaistische Fachliteratur von christlichen Forschern verfasst wird und somit nur eine Fremdperspektive zum Ausdruck bringen kann, wird damit entgegengetreten. Für deutschsprachige Leserinnen und Leser stehen hierfür jedoch geeignetere Werke in ihrer eigenen Sprache bereit (wie etwa die „Einführung in die Rabbinische Theologie“ der jüdischen Autorin Pnina Nave Levinson, welche 1993 in dritter Auflage in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt erschienen ist).

Geldern

Jutta Koslowski

Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, hg. v. Gregor Maria Hoff / Hans Waldenfels. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 222 S. (ReligionsKulturen, 5), kt € 32,00 ISBN: 978-3-17-020161-3

Das Buch eröffnet eine Reihe, die der „Schnittstelle interdisziplinärer Theoriebildung“ (9) von Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Ethnologie gewidmet sein soll. Ein wesentlicher Teil der hier veröffentlichten Beiträge wurde 2005 und 2006 auf zwei zu dieser Thematik ausgerichteten Tagungen der Görres-Gesellschaft getragen und diskutiert. Dementsprechend trägt die Zusammenstellung der Aufsätze einen anregenden Werkstattcharakter. Von unterschiedlichen Ansätzen her, unter wechselnden Aspekten und in verschiedener Weise bemühen sich die Autoren, die gemeinsam anvisierte Sache in den Blick zu bekommen: das Christentum, insofern es sich angesichts Anderer konstituiert, von ihnen abgegrenzt und ihnen vermittelt hat, insofern es dabei seinerseits fremden Perspektiven ausgesetzt ist, sich wandelt und sich zur Verhandlung der eigenen Identität gedrängt sehen kann, darüber hinaus aber auch in sich selbst Fremdes entdeckt und Entfremdungen erfährt. Damit ist das thematische Spektrum des Buches weit und sein Gehalt nicht gleichermaßen homogen, wie das eine leitmotivisch wiederkehrende Stichwort „fremd“ dies nahelegt.

Den motivierenden Hintergrund des Projekts bildet zum einen die heutige gesellschaftliche Lage, in der das Christentum zunehmend als partikulare, wenn nicht gar marginale Größe erfahren wird, zum anderen aber auch die hochschulpolitische Umbruchsituation, in der sich die beteiligten Disziplinen mit ihren wissenschaftlichen Überschneidungen und Konkurrenzen als je eigens relevant zu erweisen haben. Dass dies Letzte nicht nur ein unter Gruppeninteressen verständlicher Anlass ist, sondern eine problemhaltige, ergiebige und gesellschaftlich bedeutsame Sachlage, erweist deren gründliche Erörterung durch Helmut Zander (23–43: „Geschichtswissenschaften und Religionsgeschichte. Systematische Überlegungen zur Deutungskonkurrenz zwischen allgemeiner Geschichte, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft“). – In Anbetracht des Selbstbewusstseins „einer säkularistischen religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise“ (46) und deren oft scharfer Abgrenzung von theologischen oder theologieaffinen Disziplinen, die sich für Identifikation und Teilnahme als Erkenntnisvoraussetzungen aussprechen, erörtert Wolfgang Gantke die Möglichkeit, zwischen den unterschiedlichen Standorten und Methoden zu vermitteln und durch Perspektivenwechsel die jeweiligen Einsichten zu bereichern (44–63: „Mit fremden Augen. Außenansichten des Christentums in religionswissenschaftlicher Perspektive“).

Insgesamt sind unter den Autoren die Theologen in deutlicher Überzahl (auch wenn im Einzelnen die Zuschreibungen an die verschiedenen Disziplinen unscharf sind). Alle Beteiligten aber beziehen sich auf den übergeordneten, als ethnologisch bezeichneten Blickpunkt. Dabei bietet jedoch nicht jeder Beitrag gleicherweise, wie man nach der Einleitung vielleicht erwarten könnte, eine „unselbstverständliche Wahrnehmung des Christentums“ (7); einiges entspricht eher kirchengeschichtlich Vertrautem, anderes sucht den innovativen Charakter vornehmlich über Vokabular und Formulierungen.

Einen unmittelbar ethnologischen Beitrag liefert Karl-Heinz Kohl (11–43: „Das unbekannte Christentum. Indigene Perspektiven“) in der Wahrnehmung der visuellen, gegenständlichen und rituellen Vielfalt des Christentums, der missionarischen Bedeutung seiner sakralen und dogmatischen Ausdrucksformen sowie seiner Fähigkeit zum Synkretismus. – Mit der Ambivalenz der missionarischen Ausbreitung des Christentums, den Gegensätzen von Eurozentrismus und Inkulturation, von Annahme, Ablehnung und Umformung christlicher Gehalte, Lebensweisen und Institutionen befasst sich Claude Ozankom (136–148: „Im Spannungsfeld von Ablehnung und schöpferischer Aneignung. Facettenreicher Blick auf das Christentum aus schwarzafrikanischer Perspektive“). – Politisch brisante Seiten des US-amerikanischen Christentums behandelt Joachim Valentin (115–135: „Ein fremder Blick von innen – christlich-apokalyptische Religionspolitiken“) und erhebt dabei über die Beschreibung der sozialen Phänomene hinaus die kulturtheoretisch wichtige Polarität von religiöser Phantasie und Vernunft, von mythischen Sehnsüchten und kritischem Denken. – Einer „religionsästhetischen“ Interpretation des Taufbeckens der St. Bartholomäus-Kirche in Lüttich, eines kunstgeschichtlich bedeutenden Zeugnisses des 12. Jh.s, widmet sich Jürgen Mohn. Dabei sieht er den kultischen Gegenstand als bildkräftiges Symbol der Taufe und diese als lebensgeschichtlich-individuelle Heilzusage und Durchgang zum Heil der Menschheit, dargeboten im sakramentalen Akt der Kirche (84–114: „Die Taufe der Welt“. Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als *rite de passage* der Heilsgeschichte). – Wie sich das Christentum von Anfang an in Inkulturationen und Akkulturationen, transkulturellen Universalisierungen, aber auch religiös-kulturellen Abgrenzungen durchsetzte, legt im geschichtlichen Überblick Mariano Delgado dar (64–83: „Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität“).

Ein eigenes Gewicht haben in diesem Buch die systematisch-theologischen Beiträge von Hans Waldenfels (149–166: „Unterwegs zu einer Ethnologie des Christentums“), Lothar Bily (167–189: „Sich seiner selbst nicht sicher sein“. Das Christentum als fremde Religion neu entdecken?), Franz Gmainer-Pranzl (190–211: „responsio ex auditu“. Glaube als Fremdperspektive“) und Gregor-Maria Hoff (212–220: „Fremdheit. Eine theologische Konstitutionsgröße“). Mit ihren Erörterungen des Aufbaus und der Wahrung religiöser Identität, der Erfahrung von Differenzen, Pluralität und Plausibilitätsverlust, der Bedeutsamkeit von sozialer Teilnahme und kulturellem Austausch tragen sie beachtlich zu der interdisziplinären Verhandlung bei. Aus den als Aufgaben wahrgenommenen, aber nicht ausgeführten Themen seien drei hervorgehoben: 1. die Bedeutung des Judentums als besonderer „Fremdheitseintrag im Christentum“ (214), 2. das Verhältnis von geschichtlicher Erfahrung und Vernunft, von theologischer Argumentation und lebensweltlicher Realität, 3. das Verhältnis von religiöser Identität und Gewalt. Auf den Fortgang des Projekts kann man gespannt sein.

Als amüsantes Detail sei angemerkt, dass die im Inhaltsverzeichnis angezeigte und im Anhang beigefügte Liste der „Autorinnen und Autoren“ (221f) keine Frau notiert.

Kaarst

Hans Zirker

Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, hg. v. Rupert Klieber / Martin Stowasser. – Münster: LIT 2006. 281 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 10), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–8080–X

Neun katholische und zwei evangelische Theologen unterschiedlicher Disziplinen der Univ. Wien gehen in den hier veröffentlichten Beiträgen der „bleibend aktuellen Problematik des steten Transformationsprozesses christlicher Inhalte in je veränderte kulturelle Umfelder hinein“ nach (5). Sie loten aus, was der zeitweilig inflationär – so die Hg. – gebrauchte Begriff Inkulturation leistet, wenn das Christliche zwischen Momenten der (kulturellen) Flexibilität und der Widerständigkeit untersucht wird. Der Begriff Inkulturation wird in dieser Spannung bis an seine Grenzen gedehnt, was an einigen Beiträgen erläutert werden soll.

So liest Michael Weigl das Buch Tobit als Ausdruck einer Inkulturationsanstrengung in einer komplexen nicht-jüdischen und teilweise antijüdisch eingestellten Umwelt (39–62). Hans Gerald Hödl untersucht afroamerikanische Religionen als „Inkulturation von unten“ und bringt diesen Begriff mit dem des Synkretismus ins Gespräch. Er findet den ersteren geeigneter, um rituelle und diskursive Strategien einer Interpretationsgemeinschaft zu beschreiben (108–128). Rupert Klieber untersucht die Zeit der Kreuzzüge als Ausdruck einer Veränderung der mittelalterlichen Kirche, die kriegerische Kasten als Träger gewonnen hat, deren Ethos die christliche Ethik neu bestimmt. Kreuzzüge sind für ihn Ausdruck einer Kreuzestheologie, in deren Mitte das Entstehen für den Nächsten mit den Mitteln des Ritters steht (87–107).

Klieber betont also den inhaltlichen Bezug auf das Christliche, das historisch einen Transformationsprozess zwischen zwei ungleichgewichtigen kulturellen Systemen durchlaufen hat (105). Hödl untersucht dagegen mit dem Buch Tobit eine außerchristliche Inkulturation, und die kulturwissenschaftliche Verwendung hebt die theologische Präzisierung des Begriffs auf. Im Fall der afroamerikanischen Religionen geht die inkulturierende Bewegung von den Angehörigen nicht-christlicher religiöser Vorstellungswelten aus, was wiederum die Kriterien für die Angemessenheit der inkulturierenden Leistung vom Christlichen abkoppelt. Andere Beiträge untersuchen Inkulturationsphänomene als bewusste Anstrengung von Einzelnen oder Institutionen, eine christliche Gemeinschaft in ihrem Sinne zu beeinflussen; so etwa Hermann Hold über Päpstliche Arengen und deren Rhetorik zur Avignonenser Zeit (129–139) oder Gunter Prüller-Jagenteufel über Bonhoeffers Widerstand gegen die Inkulturation des Evangeliums durch die Deutschen Christen im Dritten Reich (228–248).

Ein Gewinn ist sicherlich, dass in mehreren Beiträgen deutlich wird, wie in einem „Christentum im Fluss“ (Roland Faber) einst inkulturierte Wertvorstellungen in späteren Epochen anders bewertet werden. In seiner transkulturellen Bewegung in verschiedenen Kulturen und durch Epochen hindurch „wird das jeweils gewordene Ganze des Christlichen in seiner konkreten Gestalt kritisch erinnert und kreativ erneuert“ (Faber, 169). Zu dieser Bewegung zählt Robert Schelander auch historische Versuche, das „Wesen des Christentums“ dogmatisch zu bestimmen, sowie eine davon inspirierte Religionspädagogik, die reflektiert, wie Heranwachsende christlich inkulturiert werden können (Schelander, 188–203).

Martin Stowasser folgt in seinem Rückblick über die Beiträge: „Im Unterschied zur kulturwissenschaftlichen neutralen Akkulturation ist Inkulturation rückgebunden an eine bewertende Interpretationsgemeinschaft.“ (276) Das hilft der Präzisierung des Begriffs. Bei einzelnen Beiträgen bleibt fraglich, was der Begriff Inkulturation zur Deutung der untersuchten Phänomene wirklich beiträgt. Sie tragen allerdings umgekehrt zur Konturierung des Begriffs Inkulturation bei, denn sie belegen, dass die in ihm mitreflektierte Bindung an die christliche Interpretationsgemeinschaft und der Bezug auf die Gestalt Jesu von Nazareth den Begriff der Inkulturation präzisieren und so aus einem kulturwissenschaftlichen einen theologischen Begriff machen. Sie präzisieren ebenso, dass auch das, was dann als „Kern“ beschrieben werden könnte, in einem „Christentum im Fluss“ selbst dem transkulturellen Wandel unterliegt.

Hamburg

Michael Biehl

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884–1945. Bd 1 + 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. (XVII: Bd 1 / XV: Bd 2) 1884 S., geb. € 246,00 ISBN: 978–3–525–55452–4

Das monumentale Werk Zanders (1884 Seiten) ist ein Meilenstein nicht nur in der Geschichtsschreibung der europäischen Moderne vor und nach der „Pluralisierung“ um 1900, die Intellektualgeschichte

aus den Prozessen der gesellschaftlichen Entwicklungen und ihren höchst vernetzten Diskursen rekonstruiert, sondern auch für die Religionswissenschaft, deren Methodenspektrum in eindrucksvoller Weise bestätigt, dass Religionsgeschichte nicht die Selbstentfaltung einer Idee, sondern der Diskurs ganz unterschiedlicher Strömungen, Impulse, Gruppen und Interessengemeinschaften ist, die in höchst kreativer Weise einander durchkreuzen. Religion ist nicht und tritt dann in ein Gespräch mit „der Gesellschaft“ ein, sondern Religion entsteht in Diskursen, immer neu und prozessual. Dass sich die europäische Religionsgeschichte nicht auf die Darstellung konfessionell organisierter Kirchenchristentümer beschränkt, ist bekannt. Wie komplex aber die Verbindungen und Querverbindungen unterschiedlichster „Strömungen“ sind, hat noch niemand so eindrucksvoll gezeigt wie Z. Die von Weber und Troeltsch etablierten und in der modernen Religionssoziologie weiter entwickelten Kategorien von „Kirche“, „Sekte“, „Strömung“, „Bewegung“ usw. bleiben notwendig, um die Dinge ordnen zu können, aber sie geraten ins Wanken. Es entstehen zeitvariant immer neue Organisations- und Diskurs-„plateaus“; aber alles bleibt im Fluss. Z.s Werk belegt eindrucksvoll, dass die Trennung von Forschung über die durch Kirchen und akademische Institutionen institutionalisierten Strömungen und „Esoterikforschung“ haltlos ist, sie reflektiert allerdings ideologische Vorurteile.

Es ist unmöglich, dieses vielschichtige Werk so zu rezensieren, dass die Inhalte auch nur annähernd gewürdigt würden. Z.s stupende Quellenarbeiten führen in ein Labyrinth, in dem er den Leser allerdings klug an die Hand nimmt; man ist nie im Detail „verloren“. Dass die Verwurzelung der Anthroposophie in den weit verzweigten Entwicklungen der Theosophie plausibel gemacht wird, deren Ursprünge bis auf die Renaissance, ja die Antike zurückgehen, ist nicht überraschend. Aber wie dies geschieht, erweckt größte Lust auf eigenes Quellenstudium, das durch einen vorzüglich präsentierten Apparat leicht gemacht wird.

Z. erzählt zunächst die Geschichte der theosophischen Bewegung und der Theosophischen Gesellschaften, weltweit und dann mit Fokus auf den deutschsprachigen Raum. Sodann wird die Genese von Steiners Denken aus seiner Zeit und in seiner Personentwicklung vor 1900 dargelegt. Steiners Theosophie (Theosophie, Christologie, Wissenschaft) bildet in der Tat ein eigenes Buch im Buche (545–957). Sodann werden im 2. Bd Ästhetik, Praxis und Neuer Kult (Christengemeinschaft) behandelt. Hier erfährt man, warum und wie Denken und Praxis der Anthroposophie so wirkmächtig (gewesen) sind, und zwar in Bezug auf Ästhetik (Freimaurei, Mysterientheater, Architektur und Eurythmie) ebenso wie in Bezug auf „Praxis“ (Politik, Pädagogik, Medizin, Landwirtschaft). Ein Abschlusskapitel (Pluralisierung und Minderheitenkultur (1679–1716) fasst nicht nur die Ergebnisse zusammen, sondern präsentiert neben wirkungsgeschichtlichen Perspektiven (die zwar nicht Thema der Arbeit, wohl aber ein „Lackmustest ihrer Relevanz“ (1697) seien) auch grundsätzliche Reflexionen über Minderheitenkultur, Devianz und Normalität sowie die Bedeutung intellektualgeschichtlicher Geschichtsschreibung für den aktuellen Gesellschaftsdiskurs, die eine dringend notwendige Debatte offen halten.

Z. betreibt historische Kontextualisierung der anthroposophischen Entwicklungslinien, und das liest sich teilweise dekonstruktiv. Die Rezeption seines Werkes hat darum bei Anthroposophen nicht eitel Freude ausgelöst, ganz ähnlich wie schon die christlichen Kirchen die Kränkung der historischen Kritik hinnehmen mussten, was nach wie vor zu erbitterten Kontroversen führt, letztlich aber zur Stärkung der geistigen Argumentationskraft in den Debatten um Religion geführt hat. Und auch Z. will historisch-kritische Forschung nicht gegen „spirituelle Weisheit“ (1719) ausspielen, im Gegenteil. In der diesbezüglichen intellektuellen Verweigerung sieht er einen Grund „für die sich beträchtlich spreizende Schere zwischen praktischer Akzeptanz und intellektueller Marginalisierung der Anthroposophie“ (1719). Das ist eine bemerkenswerte These. Es ist nicht zu fassen, dass der Vf. noch nicht einen der bedeutenden Lehrstühle für sein Fach in Deutschland angeboten bekommen hat!

München

Michael von Brück

Philosophie

Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise. – Darmstadt: WBG 2008. 182 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–20011–5

Nachdem Reinhard Hiltscher 2006 mit seinem Buch „Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat“¹ ein ausgereiftes Werk zum ontologischen Gottesbeweis vorgelegt hat, ist in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft nun eine Einführung in die Gottesbeweise erschienen. Um es gleich vorwegzunehmen: Der Ein-

führungsband „Gottesbeweise“ rekonstruiert die Gottesbeweise präzise und auf hohem philosophischen Niveau, stellt sie in einen systematischen Zusammenhang und ordnet sie auch in die gegenwärtige Debatte ein – ein umfassender Bd also, der allerdings eines nicht ist: ein Einführungsband.

Im Zentrum des Buches steht der ontologische Gottesbeweis, den H. als gnoseologischen Gottesbeweis interpretiert. Im Gegensatz zum kosmologischen, teleologischen und moralischen Gottesbeweis, die alle von der Welt – sei es in dem, wie sie ist, oder wie sie sein soll – auf Gott als deren letzten Grund zurückschließen, gehe der sogenannte ontologische Gottesbeweis nämlich gerade nicht von der Welt, sondern von der menschlichen Erkenntnis aus. So gehe es beim ontologischen Gottesbeweis eigentlich „um den letzten Grund der Möglichkeit, dass wir Menschen uns gültig erkennend auf die Welt beziehen können“ (16). Indem sich die Interpreten von Anselms Gottesbeweis in ontologisierender Weise so sehr auf den Schluss vom Begriff auf die Realität dessen, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“², konzentriert hätten, hätten sie dieses letztlich missverstanden und ihm den Vorwurf des Taschenspielertricks eingebracht. Um nun aber H.s Alternative, die erkenntnistheoretische Lesart von Anselms Gottesbeweis, verstehen zu können, genügt die Lektüre des Einführungsbandes nicht, sondern dazu bedarf es einer vertieften Auseinandersetzung mit dem erstgenannten Werk von H. oder eben mit Anselm selbst.

H.s gnoseologische Interpretation von Anselms Gottesbeweis lässt sich folgendermaßen zusammenfassen³: Das Thema des 2. und 3. Kap.s des Proslogions ist für ihn die Frage nach dem Grund der Seinsreferenz des Denkens, die Frage also, wie es möglich sei, dass der Mensch die Wirklichkeit tatsächlich erkennen könne. Nach Anselm sei Denken die Fähigkeit, „Sein im Verstande vom ‚Sein im Verstande und in Wirklichkeit‘ unterscheiden zu können“ (30). Der Grund für diese Unterscheidung dürfe aber seinerseits dieser Alternative nicht unterliegen, was nur dann der Fall sei, wenn er – jenseits der kontingenten Alternative – notwendigerweise ein „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“ sei. Mit anderen Worten: Der Grund für unsere Fähigkeit, bloße Gedanken und Realität unterscheiden zu können, muss die Übereinstimmung von Denken und Sein schlechthin sein. Die absolute Identität von Denken und Sein kann allein möglich machen, dass irgendeiner unserer Gedanken sich überhaupt gültig erkennend auf Wirklichkeit beziehen kann. Nach H. ist es also der letzte Grund menschlicher Erkenntnis, wonach Anselm im 2. Kap. des Proslogions fragt.

Der Vorwurf an Anselm, er schließe vom Begriff auf die Realität und überschreite somit die Kompetenz des Denkens, ist nach H. insofern unberechtigt, als Anselms Argument zwar ein elenktisches Moment beinhalte, aber eben nicht nur. Elenktisch sei die Argumentation insofern, als Anselm dem, der den Grund der Seinsreferenz des Denkens bestreite, einen Selbstwiderspruch nachweise. Wer mit den Mitteln des Denkens den Grund dafür, dass wir uns denkend auf die Wirklichkeit beziehen können, bestreite, leugne den Worten nach, was er dem Tun nach voraussetze, nämlich gültig erkennen zu können. Der Mensch müsse das notwendige „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“ – eben das „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ – als Grund der Intentionalität seines Denkens voraussetzen. Diesen Grund müsse er zumindest als Gedanken voraussetzen.

Wie dieser letzte Grund nun in sich gedacht werden müsse, nämlich als notwendig existierend und damit zeitlos, zeige Anselm nun nicht mehr elenktisch, sondern im Rahmen einer regressiven Argumentation: Die beste, weil einzig mögliche, Erklärung für die Seinsreferenz des Denkens sei das höchste Sein, dem ontologische und gnoseologische Aseität gleichermaßen zukomme. Nach H. ist es also keineswegs so, dass Anselm die Mittel der Elenktik überspannt, denn dort, wo Anselm ontologische Aussagen mache, argumentiere er nicht mehr elenktisch, sondern regressiv, d. h. rückschließend auf die beste Erklärung. Dass Anselm sehr wohl zwischen einer gnoseologischen und einer ontologischen Ebene unterscheide, werde insbesondere an Kap. XV des Proslogions deutlich, wo Anselm Gott nicht nur als das bezeichnet, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, sondern von ihm sagt, er sei „größer noch, als man je denken könnte“⁴. H. weist zu Recht darauf hin, dass Anselm damit den höchsten Gedanken einerseits vom höchsten Sein andererseits unterscheidet – ein starkes Argument für die Unterscheidung einer elenktischen und einer regressiven Argumentation (34).

Warum aber kann der menschliche Geist nicht selbst Grund der Möglichkeit von Erkenntnis sein, wie dies einige Jahrhunderte später Kant behaupten wird? H. beantwortet diese Frage mit Anselms Lehre von der „imago dei“: Für Anselm ist der menschliche Geist, insofern er „seiner selbst eingedenk sein,

¹ Hiltscher, Reinhard: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat. Acht Vorlesungen mit Anhang zu einem systematischen Problem der Philosophie. – Hildesheim: Georg Olms 2006.

² Anselm von Canterbury: Proslogion, hg. v. Lambert Schneider u. Peter Bachem. – Köln: Hegner 1966, 205.

³ Vgl. im Folgenden: Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise, 21–34; sowie Hiltscher, Reinhard: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat, 22–58.

⁴ Anselm von Canterbury: Proslogion, 225.

sich erkennen und sich lieben kann“⁵, Spiegel und Bild des höchsten Wesens. Der menschliche Geist als Erkenntnis- und Selbsterkenntnisfähigkeit habe zwar einen Zugang zum Gedanken vom höchsten Sein, sei aufgrund seiner Kontingenz selbst aber stets der Alternative von „Sein im Verstande“ und „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“ unterstellt und von daher „zwar notwendiger, aber nicht hinreichender Grund des Wissens“ (25). Hinreichender Grund unserer Erkenntnis könne demzufolge nur das absolute „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“ sein, das nicht durch die Zeit an Wirklichkeit verlieren und zu einem bloßen Gedankending werden könne.⁶

H.s Interpretation des ontologischen Arguments fasziniert und vermag dieses mit der Unterscheidung der genannten zwei Argumentationsformen für die heutige Zeit plausibel zu machen: Es leuchtet ein, dass wir in unserem Denken einen Grund für die Seinsreferenz des Denkens annehmen müssen, und dass wir nicht die Erkenntnis von Wirklichkeit vorgeben können, wenn wir die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit leugnen. Es leuchtet ebenso ein, dass dieser letzte Grund gültigen Erkennens über die Differenz von Denken und Wirklichkeit erhaben sein muss – und wer könnte dieser letzte Grund sein, wenn nicht Gott?

Dennoch bleibt die Frage: War es das, wofür Anselm im 2. Kap. des Proslogions argumentieren wollte? Ging es ihm um eine Begründung der Intentionalität des Denkens? Dieses Kap. beginnt folgendermaßen: „So gib mir nun, o Herr, der Du dem Glauben auch die Einsicht verleihst, gib mir, so weit Du es als zuträglich weißt, die Erkenntnis des Verstandes, daß du bist, wie wir glauben, und daß Du das bist, was wir glauben. Wir glauben aber von Dir, daß über Dich hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.“⁷ So groß Anselms Bewusstsein für die Problematik der Seinsreferenz des Denkens ist, und so sehr diese Problematik ohne Frage mit dem ontologischen Gottesbeweis zu tun hat, die Fragestellung von Proslogion II ist für mich eine andere, weil umfassendere. Anselm fragt nicht nach den Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Erkenntnis; er fragt nach Gott – nach dessen Existenz und Wesen. Gott ist für Anselm nicht nur Grund der Seinsreferenz des Denkens; er ist für ihn das, „wo- durch alles seinen Wert erhält“⁸, und das, „durch das alles ist, was ist“⁹. Alles Gute ist gut durch das höchste Gut; alles Seiende hat sein Sein von Gott.

Das, „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, ausschließlich als notwendiges „Sein im Verstande und in Wirklichkeit“, als Bedingung der Möglichkeit von Intentionalität zu interpretieren, erscheint mir verkürzt. Der höchste Gedanke kann auch als Bedingung der Möglichkeit guten Handelns gedacht werden: als Inbegriff des Guten und als letzter Grund alles Guten. Der höchste Gedanke kann gedacht werden als Bedingung der Möglichkeit, dass etwas ist und nicht nichts: als Sein schlechthin und als Grund alles Seienden. Das Prinzip des zureichenden Grundes kann nicht nur gnoseologisch, sondern auch moralisch oder ontologisch geltend gemacht werden. Anselms Gottesbeweis lässt nicht nur eine gnoseologische, sondern auch eine moralische oder ontologische im Sinne einer kosmologischen Lesart zu. Aber in sämtlichen Bereichen kann man – und darin stimme ich H. zu – von einer Existenzbehauptung abstrahieren.

Der Einführungsband erschließt im Fahrwasser der dargestellten Grundinterpretation von Anselms Argument in einem ersten Abschnitt bedeutende Formen des ontologischen Gottesbeweises in der Philosophiegeschichte, angefangen bei Descartes, für den Gott nicht mehr der letzte Grund intentionalen Denkens, sondern nur noch der letzte Grund faktisch wahren Wissens war, über Spinoza und Leibniz bis zu Kant, der den ontologischen Gottesbeweis widerlegt, und schließlich Hegel, dessen Reflexionen „im Grunde nicht mehr in den Weg der ontotheologischen Positionen von Anselm bis Kant passen“ (74).

In einem zweiten Abschnitt stellt H. die Diskussion um Anselms Argument in der analytischen Religionsphilosophie dar, im Einzelnen die Ansätze von Findlay, Malcolm, Hartshorne, Lewis, Plantinga und Gombocz. H. macht keinen Hehl daraus, dass er den Beiträgen aus der analytischen Philosophie nicht viel abgewinnen kann: Die Diskussion beschränke sich auf Proslogion II und III und kreise um die Behauptung, dass Gottes Nicht-Existenz nicht gedacht werden könne. Dieser Fokus auf die notwendige Existenz Gottes verleite dazu, Anselms Argument von vornherein als ontologisches Problem zu verhandeln, dem man mit den Mitteln der Logik beizukommen versuche. Damit jedoch werde die gnoseologische Funktion von Anselms Gottesbeweis verkannt, wel-

cher – neuzeitliches Denken zum Teil vorwegnehmend – nur über die gnoseologische Notwendigkeit zur ontologischen Notwendigkeit gelange (114).

Im dritten Abschnitt gibt H. einen Überblick über die anderen Gottesbeweise und erläutert deren Verhältnis zueinander. Während es einen engen systematischen Zusammenhang zwischen dem kosmologischen, teleologischen, moralischen und noologischen Gottesbeweis einerseits gebe, komme dem ontologischen – richtiger: gnoseologischen – Gottesbeweis eine Sonderrolle zu. Der teleologische Gottesbeweis, der eine sinnvoll geordnete Welt annehme, müsse den allwissenden und allweisen Schöpfer auch als allmächtig denken. Da allmächtig nur der Weltgrund des kosmologischen Gottesbeweises sei, setze der teleologische Gottesbeweis den kosmologischen Gottesbeweis voraus. Auch der moralische Gottesbeweis setze den kosmologischen Gottesbeweis voraus, da nur ein allmächtiger Gott die Übereinstimmung von Glückseligkeit und Glückseligkeit garantieren könne. Der noologische Gottesbeweis – von Rahner als transzendentaler Gottesbeweis formuliert – ähnele zwar dem gnoseologischen Gottesbeweis, insofern er die Bedingungen der Möglichkeit thematisiere, was die Person als Person konstituiere. Im Gegensatz zum gnoseologischen Gottesbeweis sei er jedoch praktischer Natur, insofern er dem Interesse des Menschen entgegenkomme, „sinnvolle rationale und personale Vollzüge tätigen zu können“ (154).

All diesen Gottesbeweisen attestiert H., dass sie naiv realistisch auf eine ontologische Daseinsnotwendigkeit schließen. Der gnoseologische Gottesbeweis – für H. der einzige theoretische Gottesbeweis – komme demgegenüber *denkintern* zu einem letzten Grund, wenn Anselm auch in einem zweiten Schritt auf ein höchstes Sein zurückschließe. Insofern der gnoseologische Gottesbeweis die Grenzen der Erkenntnis nicht überschreite, sei er der einzige heute noch mögliche.

Fazit: So recht H. darin hat, dass wir nicht hinter Kant zurückkönnen, so wenig lässt sich Anselms Argument ausschließlich gnoseologisch lesen, und so wenig lassen sich die anderen Gottesbeweise als ontologisierend und einem Bedürfnis des Menschen entsprechend einfachhin aussondern. Die Grundintuition des kosmologischen Gottesbeweises etwa, dass es für alles einen zureichenden Grund geben müsse, findet sich in Anselms Werk sehr wohl wieder – gerade auch im Gottesbeweis des Proslogions.

Münster

Margit Wasmaier-Sailer

Richter, Paul: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin. – Wien: Lit 2008. 234 S. (Studien der Moraltheologie, 38), kt € 29,90 ISBN: 978-3-8258-1116-7

Mit der Frage nach dem Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin setzt sich Paul Richter in seiner Diss. mit zwei aktuellen Fragestellungen auseinander: Zum einen ist dies die Statusfrage der menschlichen Leibesfrucht, zum anderen die Frage, wie und ob eine Auseinandersetzung mit einer klassischen Position mittelalterlichen Denkens sinnvoll in den gegenwärtigen Diskurs einzubringen ist. Die Dringlichkeit der ersteren Thematik sieht R. dabei insbesondere im noch ausstehenden ethischen Konsens. Hierbei falle auf, dass sich die unterschiedlichsten Anschauungen auf den Aquinaten berufen würden. Dies wohl deshalb, weil derselbe implizit nach wie vor als eine bedeutende Auctoritas abendländischen Denkens angesehen werden darf. Denn gerade Thomas hat – seinen geistigen ‚Großvater‘ (den Stagiriten) ausgenommen – wie kein zweiter die Tradition des Abendlandes geprägt. Mit Recht macht R. in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass es deshalb erstaunt, dass dessen „Gedanken zum Beginn des Menschenlebens [...] bisher noch nicht systematisch und monographisch aufgearbeitet wurden“ (10). Diesem Versäumnis leistet seine Diss. auf hervorragende Weise Abhilfe. Auf die zweite Fragestellung wird im Schlussabschnitt Bezug genommen.

In formeller Hinsicht folgt auf das Vorwort (9–10) die Einleitung (11–20). Daran schließen sich folgende Teile an: Teil 1: Grundlagen (21–96); Teil 2: Die Position des Thomas (97–171). Eine Zusammenfassung und Interpretation (173–191), sowie ein kurzer Überblick der thomanischen Position in der neueren Literatur (209–217) und ein Ausblick (219–224) runden die Arbeit ab. Inhaltlich bringt der erste Teil nichts Neues. Die vier Kap. „Die Entwicklung vor der Geburt“ (21–36), „Beseelungstheorien bis zum Mittelalter“ (37–47), „Thomas von Aquin“ (49–75) und „Grundzüge des Denkens des Thomas von Aquin“ (77–96) sind ja auch lediglich als prägnanter Überblick gedacht. Selbst wenn der Leser hier mit der Lektüre einer Einleitung jeweils besser beraten ist, so darf R. nicht abgesprochen werden, dass gerade der mit der Materie nicht Vertraute in seiner Darstellung einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis des historischen Kontextes findet. Sowohl mit dem zweiten Kap. als auch dem der Arbeit vorangestellten Motto (aus In I De Anima lect. 2) bringt R. deutlich zum Ausdruck, dass er in der Position des Aquinaten nicht eine antiquierte, sondern eine durchaus legitime Meinung sieht, deren Stimme zu hören sich auch heute noch lohnt. Das Kernstück der Arbeit bildet aber unbestritten der zweite Teil. Auf knapp 100 Seiten wird die Lehre des Aquinaten zur Frage nach dem Beginn des Menschenlebens dargestellt. Gekonnt gliedert R. diesen Teil nach den einzelnen Schriften des Thomas, wobei in knapper Form jede Schrift erläutert wird, bevor er auf die einzelnen Textstellen eingeht. Dieses Vorgehen erweist sich als höchst sinnvoll und ermöglicht es auch dem Leser

⁵ Anselm von Canterbury: Monologion, hg. v. Lambert Schneider u. Peter Bachem. – Köln: Hegner 1966, 171.

⁶ Vgl. auch Hiltcher, Reinhard: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat, 54.

⁷ Anselm von Canterbury: Proslogion, 204.

⁸ Anselm von Canterbury: Monologion, 22.

⁹ Ebd., 24.

ohne Vorkenntnisse, in das Denken des *Doctor angelicus* einzudringen. Dabei wird deutlich, dass dessen Lehre „insgesamt als in sich konsistent und einheitlich angesehen werden kann“ (173). Dass die daran anschließende Zusammenfassung und Interpretation etwas gar dürftig ausgefallen ist, lässt sich damit erklären, dass es dem Autor mehr um die Sammlung der Äußerungen des Aquinaten als um deren Rezeptionsgeschichte und Bewertung in der Sekundärliteratur geht.

Bei der Lektüre sticht insbesondere die tabellarische Übersicht positiv hervor (192–207). Auf dieselbe werden Ethiker und Philosophiehistoriker sicherlich gerne zurückgreifen. Für R. ist es aber unbestritten, dass die Position des Thomas „aus heutiger Sicht an vielen Stellen als überholt angesehen werden“ muss (188). Wenn man in terminologischer Hinsicht zwischen thomasisch (verstanden als Lehrmeinung des Thomas selbst), thomistisch (wirkungsgeschichtlich) und thomanisch (worunter ich die vorsichtige Anpassung thomasischen Denkens an die heutigen Voraussetzungen verstehen möchte) unterscheidet, so fällt auf, dass sich die gegenwärtige Forschung – zumindest nach R. – unter thomanischem Blickwinkel von der Sukzessivbeseelung verabschieden möchte. Somit wäre dieselbe zeitlich und nicht systematisch bedingt zu verstehen. Gerade aber was die Rezeptionsgeschichte betrifft, fällt auf, dass R. mit derselben nicht vertraut ist, denn in der Forschung wird nicht nur die These vertreten, dass Thomas heute wohl eine Simultanbeseelung vertreten würde. Bernath (1967), an dessen Thomasinterpretation aber doch erhebliche Bedenken zu stellen sind, ging sogar noch einen Schritt weiter und behauptete, dass Thomas selbst eine Simultanbeseelung gelehrt habe. Hier schließt R. an, denn für ihn ist die Lehre des Aquinaten mit dem Mainstream der gegenwärtigen Debatte, wonach sich die simultane Beseelungstheorie immer mehr durchsetzt, durchaus kommensurabel. Doch dieses Kap. bildet nicht das Glanzstück der Arbeit; dasselbe ist sicherlich in der gelungenen Übersicht über die einzelnen Textstellen zu suchen. Und hier findet sich als erste Orientierung bisher nichts Vergleichbares!

Luzern

Matthias Vonarburg

Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 342 S. (Religion in Philosophy and Theology, 31), brosch. € 64,00 ISBN: 978-3-16-149533-5

Im Kontext aktueller Aufregungen um die Gottesfrage, wie etwa um den aggressiven „Neuen Atheismus“ eines Richard Dawkins einerseits und um die kaum weniger polemische Verteidigung Gottes durch Manfred Lütz andererseits, um nur zwei Antagonisten im neu entfachten „Streit um Gott“ (K. Müller) zu benennen, tut es gut, unangeregter und der Komplexität der Gottesfrage nicht ausweichender systematisch-theologischer Sacharbeit zu begegnen. M. Krügers in Heidelberg bei E. Jüngel eingereichte theologische Diss. zu Schellings Spätphilosophie, näherhin zur Trinitätslehre S.s als Freiheitstheorie, gehört in diese Kategorie. So wenig wie sie vordergründig aktuell ist, ist sie im Theorienhimmel realitätsferner Spekulation angesiedelt, auch wenn ein oberflächlicher Einblick zu einem solchen Schluss (ver-)führen könnte. Gegenstand der Untersuchung ist die Trinitätslehre in S.s Spätphilosophie, und zwar als Freiheitstheorie, denn „was die Welt im Innersten zusammenhält, ist Freiheit“, konstatiert der Vf. programmatisch in seinem Vorwort. Dementsprechend scheut er sich nicht, Freiheit als den „absoluten Grund, nach dem der Mensch strebt“, zu bezeichnen und im Horizont eines solchen Verständnisses von Freiheit Gott und Mensch, Offenbarung und Religion aufeinander zu beziehen: „In der Freiheit wird Gott dem Menschen offenbar. So ist Religion das Bewusstsein menschlicher Freiheit und darin zugleich das Bewusstsein der Freiheit Gottes“ (Vorwort). Wer nicht vorschnell bereit ist, die Freiheitsfrage etwa den Neurowissenschaftlern zu überlassen, dürfte sich von dieser Programmatik angezogen fühlen.

Leicht ist die Kost nicht, die dem geboten wird, der sich hinein vertieft. Aber es lohnt sich, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Es lohnt sich, die Arbeit zu lesen, um zuverlässig und auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes in S.s Spätphilosophie eingeführt zu werden; es lohnt sich, um paradigmatisch einer spekulativen, aber nicht rückwärtsgewandten, sondern mit den Mitteln neuzeitlich-kritischer Vernunft arbeitenden Trinitätslehre und Christologie zu begegnen; und schließlich lohnt sich die Lektüre, weil sie zu einer vertieft kritischen Auseinandersetzung mit dieser Art theologischen und philosophischen Denkens anleitet und es unumgänglich macht, sich der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung im Kontext neuzeitlicher Vernunft und heutigen Freiheitsbewusstseins neu zu vergewissern, was nicht zuletzt auch heißt, die hiermit vorliegende

Schellingrezeption ihrerseits noch einmal kritisch auf die Probe zu stellen.

Die Arbeit ist in vier Teile mit jeweils mehreren Kapiteln gegliedert.

Im ersten Teil, den „Prolegomena“ (3–98), werden *lege artis* Inhalt, Methode und formaler Aufbau der Untersuchung vorgestellt (Kap. 1), wird S.s Spätphilosophie nach Inhalt und Umfang umrissen (Kap. 2) und werden Geschichte und Gegenwart der Schellingforschung, näherhin der Erforschung der Spätphilosophie, kenntnisreich dargestellt (Kap. 3). Besonderes Augenmerk richtet der Vf. dabei auf die erst 1992 von Walter E. Ehrhardt publizierte, bis dahin unbekannt gebliebene „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ als Schlüsseltext zum Verständnis S.s.

Der daran anschließende zweite und der dann folgende dritte Teil bilden das Kernstück der Arbeit, wobei in Teil 2 (Kap. 5–7, 101–154) die „negative Philosophie“ und in Teil 3 (Kap. 8–11, 157–272) die „positive Philosophie“ S.s zur Darstellung kommen. Voraussetzung hierfür ist die Überzeugung des Vf.s, die dieser mit der weit überwiegenden Mehrzahl der Schellinginterpreten teilt, „dass die Spätphilosophie von der Unterscheidung der sogenannten negativen und positiven Philosophie strukturiert wird“ (10). Dabei legt er S.s „Darstellung der reinrationalen Philosophie“, die in der Sohnesausgabe zugleich als „philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ bezeichnet wird, als Grundtext für die „negative Philosophie“ und die „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“, die Abschrift einer von S. selbst diktierten Vorlesungsreihe, die dieser, so Ehrhardt, 1831/32 zum ersten Mal vorgetragen hat, als authentischen Text der „positiven Philosophie“ zugrunde. Gegenstand von Teil 2 ist somit die „negative Philosophie“, deren Aufbau, geschichtlicher Ort und systematische Durchführung in drei Kap.n umfassend dargestellt werden. Gegenstand von Teil 3 ist dementsprechend die „positive Philosophie“, wie sie in Gestalt der „Urfassung“ vorliegt. Auch deren Aufbau stellt der Vf. zunächst (Kap. 8) allgemein dar, um dann zur eigentlich angezielten Sachproblematik zu kommen, nämlich zur „Durchführung der Trinitätslehre in der positiven Philosophie Schellings“. In Kap. 9 geht es um eine „schöpfungstheologische Hinführung“, d. h. um S.s Versuch, vor dem Hintergrund der „negativen Philosophie“, an deren Ende „Gott zwar in der reinen Vernunft als Möglichkeit, nicht aber als Wirklichkeit [erscheint]“ (163), nun „zu einem Gottesbegriff zu gelangen, der Gottes Wirklichkeit entspricht“ (ebd.), also ein philosophisches System zu errichten, das es nicht dabei belässt, „die Konstruktion einer abstrakten Begriffswelt“ zu sein, sondern „der Wirklichkeit des Lebens gerecht wird“ (ebd.). Dies führt zu Gott, der Gott ist, „insofern er schlechthin frei und so um seiner selbst willen ist“ (182), der als solcher aber zugleich der Freiheit ermöglichende Schöpfer der Welt sein kann und somit der Welt frei gegenübersteht, diese also in Freiheit sein lässt: „Die Welt selbst ist das von Gott frei gegebene Sein, nicht aber sein Wesen.“ (181) Dieser (antispinozistische und antihegelianische, A. F.) Kerngedanke S.s wird im 10. Kap. entfaltet, nämlich als „trinitätstheologische Durchführung“ der Schöpfung, aus der sich nach S. ergibt, dass die christliche Trinitätslehre als philosophisch verantwortbare Freiheitslehre zu verstehen ist, die als solche mit der göttlichen Freiheit auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit des Menschen, des Menschen als des Ortes der Freiheit in der Schöpfung, eröffnet und thematisiert. Diese anthropologischen Implikationen der Freiheit, insbesondere die damit verbundenen Fragen nach dem Sündenfall als der menschlichen Freiheit mitgegebener Möglichkeit und schließlich als realer „Urtatsache der Geschichte“ (232) werden im anschließenden 11. Kap. unter der Überschrift: „Die christologische Ausföhrung“ behandelt. Hier wird die S.sche Philosophie der Mythologie und schließlich der Offenbarung thematisch, die letztlich beide auf die umfassende Versöhnung der Welt und des Menschen mit sich selbst und mit Gott zielen, auf die „Übereinstimmung der Freiheit Gottes als der uneinholbaren Wirklichkeit der Offenbarung und der Freiheit des Menschen als dem vollkommenen Begreifen der Möglichkeit dieser Wirklichkeit“ (264), eine Übereinstimmung, eine „Ganzheit“, die S. in der Gestalt der „johanneischen Kirche“ (ebd.) noch als innerweltliche Realität erhofft.

Abgesehen davon, dass es dem Vf. durchgehend gelungen ist, die nicht immer leicht verständlichen, manchmal beinahe kryptischen Ausführungen S.s präzise und zugleich in wohlthuend verständlicher Sprache darzustellen, ist auf eine bemerkenswerte Besonderheit hinzuweisen, die v.a. für an S. speziell interessierte Leser eine Attraktivität darstellt: Den sachlichen Ausführungen in den zentralen Kap.n 6 und 7 sowie 9–11 ist jeweils am Ende jedes Kap.s „Ein vorläufiges Resümee: Das Gespräch mit der Forschung“ angefügt, wo der Vf. kurz auf die unterschiedlichsten Autoren verweist, die sich zur je behandelten Fragestellung geäußert haben, und wo er sich nicht scheut, deren Position pointiert und kritisch darzustellen. Diese Anknüpfung an die Forschung scheint dem Vf. ein zentrales Anliegen zu sein.

Bereits im ersten Teil, den Prolegomena, näherhin im eigens der Schellingforschung gewidmeten Kap. 3, versucht der Vf., den „undurchdringlichen Komplex“ (9) der Schellingforschung zugänglich zu machen, indem er, ausgehend von „der klassischen Kontroverse zwischen Horst Fuhrmans und Walter Schulz“, sechs weitere „Interpretationstypen“ unterscheidet, „die systematisch alternativlos sein dürften“ (ebd.). Es sind dies die „religiös-theistische“, die „idealistische“, die „marxistische“, die „existentialistische“, die „entwicklungsgeschichtliche“ und die „kantianisierende“ Interpretation S.s (vgl. Inhaltsverzeichnis). Im Anschluss daran thematisiert der Vf., immer noch in diesem Kap., die Lage der Schellingforschung „seit der publizierten

Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ (ebd.) und unterscheidet zwischen „Studien ohne Bezug zur Urfassung“, und „Studien zur Urfassung“ sowie „Studien unter Einbeziehung der Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ (vgl. Inhaltsangabe). Eben diese sehr präzise und differenzierende Darstellung der Forschungslage führt der Vf. fort mit den erwähnten „Gesprächen mit der Forschung“ am jeweiligen Kapitelende.

Wer sich über den aktuellen Stand der Schellingforschung einigermaßen umfassend und zugleich präzise informieren will, hat somit hier eine echte Fundgrube, die informiert und zugleich zur kritischen Auseinandersetzung mit S. und dessen Rezeption anleitet. Dass es in einer solchen Arbeit nicht möglich ist, die Unterschiede ebenso wie die Zusammenhänge des eigenen Gedankengangs mit der jeweils einschlägigen Forschungsliteratur, die hier angeführt wird, *en détail*, gar kritisch zu erörtern, liegt wohl auf der Hand. Immerhin werden damit aber Anstöße zur kritischen Weiterarbeit gegeben und wichtige Forschungsperspektiven eröffnet, und zwar nicht nur hinsichtlich S. in sich, sondern insbesondere auch hinsichtlich der spezifisch theologischen Rezeption und Auseinandersetzung mit dessen Denken sowie mit den Systemansätzen und Sachansprüchen des Deutschen Idealismus insgesamt, einschließlich seiner höchst komplexen Wirkungsgeschichte bis heute, die sich in den hier angeführten Arbeiten niederschlägt.

Die Erträge seiner eigenen Auseinandersetzung mit S. und der Schellingrezeption fasst der Vf. zusammen in den „Epilegomena“, einem drei Kap. (Kap. 12–14) umfassenden Teil 4 (273–312), der mit den einleitenden „Prolegomena“ den Rahmen für die beiden Kernteile 2 und 3 abgibt und die Ergebnisse der Untersuchung zuspitzend zusammenfasst.

Im 12. Kap. (275–286) verknüpft der Vf. die S.sche Trinitätslehre mit der klassischen Trinitätstheologie, die er u. a. mit den Namen K. Rahner, E. Salmann, J. Moltmann, E. Jüngel, W. Pannenberg und G. Greshake verbindet. Nicht ganz glücklich, vielleicht allzu bescheiden, spricht er vom „exegetischen Ertrag“ seiner „Untersuchung der Schellingschen Trinitätslehre“, wo es doch eher um den sachlichen Ertrag für die Dogmatik der Trinität geht. Diesen sieht der Vf. in zwei in der Tat für die Dogmatik zentralen Punkten. Mit Entschiedenheit hält S. nach Auffassung des Vf.s zum einen daran fest, „dass allein ein personales Gottesverständnis einen schlüssigen Gedanken des Absoluten darstellt“ (276), ein personales Gottesverständnis freilich, das gerade als solches nicht beim Absoluten als einer abstrakten Einzelheit stehen bleibt, sondern zu einem Gottesverständnis gelangt, nach dem Gott als „Struktur der Selbstunterscheidung“ in sich „personale Freiheit“ ist und das als solches dem Gottesbild des biblischen Monotheismus entspricht (278). In der Sache geht es hier somit um den klassischen Topos der immanenten Trinität. Der zweite zentrale Punkt bezieht sich dann folgerichtig auf den klassischen Topos der ökonomischen Trinität, insofern es hier um die „Funktion“, um die „Praxisrelevanz“ (283) der Trinitätslehre geht. Der Vf. betont mit deutlicher Entschiedenheit, dass S.s Trinitätslehre „weder in einem dezisionistischen Rückgriff auf christliches Traditionsgut noch in einer logischen Beweisführung im Sinn des Rationalismus eingeführt“ wird, vielmehr „im Rahmen einer diagnostischen Rationalität“ Antwort gibt auf „die Frage des Menschen, warum überhaupt etwas ist“ (283). So aber steht S. nach Auffassung des Vf.s dafür, dass der Sinn der christlichen Trinitätslehre darin besteht, „in einer praktischen Diagnose die Implikationen der Welt des Menschen zu explizieren“ (286).

Im 13. Kap. (287–299) will der Vf. dieses philosophisch wie theologisch höchst differenzierte trinitarische Gottesverständnis S.s noch einmal einerseits theologisch und andererseits philosophisch „kontextualisieren“ (287), um es so geschichtlich plausibel zu machen und abzusichern. Er kommt dabei in theologischer Hinsicht zu dem Ergebnis, S. führe „auf dem Boden der absolutheitstheoretischen Spekulation des Deutschen Idealismus eine Trinitätslehre aus, die in ihrer materialen Gestalt zentrale Einsichten der orthodoxen Patrozentrik erneuert und dabei auch Überlegungen der vornizänischen Patrozentrik aufnehmen kann“ (295f). So gesehen steht S. in der langen Tradition klassischer Dogmatik, die er im neuzeitlichen Kontext kritisch fruchtbar zu machen versucht. In philosophischer Hinsicht ordnet der Vf. S.s Spätphilosophie ein in die Position eines „internen Realismus bzw. Realidealismus“ (298), den er unterscheidet vom „metaphysischen Realismus“ (296), vom „Antirealismus bzw. Idealismus“ (297) sowie vom „Relativismus“ (ebd.). Der Kerngedanke dieses „Realidealismus“ besagt nach dem Vf.: „Die Aussage über Wirkliches bezieht sich auf Wirkliches, das von dieser Aussage unterschieden ist. Doch unabhängig von seiner Aussage ist Wirkliches nicht zu erfassen. Daher ist innerhalb der Aussage zwischen der ausgesagten Wirklichkeit und der Aussage von Wirklichem zu differenzieren.“ (298) Nach Auffassung des Vf.s bringt S. „genau diese Einsicht [...] zur Sprache“ (ebd.). Der Schluss, den der Vf. daraus zieht, ist: „Die Vernunft gerät hier theoretisch offenkundig an ihre Grenze. Soll ein Weg weiterführen, kann er nur praktischer Art sein.“ (299)

Der Vf. schließt seine Überlegungen insgesamt ab, indem er im 14. Kap. (300–312) die Frage nach der „systematischen Triftigkeit der Trinitätslehre des späten S.“, nach deren „Stichhaltigkeit“ (300) stellt. Er versucht, dies zu beantworten, indem er „die Stringenz des Gedankengangs“ (ebd.) in der negativen wie in der positiven Philosophie skizziert, um dann, ganz zum Schluss, in der „diagnostischen Rationalität“ den entscheidenden Punkt für „die Plausibilität der spekulativen Grundfigur“ (307) zu benennen. Die Stringenz des Gedankengangs sieht der Vf. bei S. insofern gegeben, als es ihm gelingt, „die Schaffung

der Welt als unableitbaren Freiheitsakt verständlich“ zu machen, „der seinerseits den Sündenfall des Menschen und den Gehorsam Christi als Möglichkeiten plausibel macht“ (306). S. weist so nach Auffassung des Vf.s überzeugend nach, dass in der „christlichen Trinitätslehre“ seine eigene „spekulative Grundfigur“, nämlich dass die Vernunft „auf die (freie, weil nicht von der Vernunft erzwingbare) Manifestation von Wirklichem angewiesen ist“, ihrerseits „vollkommen erfasst“ und „begriffen“ ist (306f). Umgekehrt heißt dies, dass in S.s Spätphilosophie die klassische Trinitätslehre stringent reformuliert ist. Plausibel ist diese spekulative Grundfigur S.s nach Auffassung des Vf.s, weil und insofern S. damit bewusst „verstößt gegen das Programm einer Metaphysik des Abschlusses“ (310) und eine „sich auf die theoretische Vernunft stützende Letztbegründung“ (311) zurückweist. Plausibel ist aber gerade dies, weil und insofern damit weder S. noch die klassische Trinitätslehre in einem „Irrationalismus, welcher hinter der rationalen Sicherheit zurückbleibt, wie sie eine Metaphysik des Abschlusses verspricht“, enden. Vielmehr wird gerade „die grundlegende Aporie einer Metaphysik des Abschlusses zur systematischen Pointe“, indem sie „einer Antwort zugeführt (wird), welche die Revision der in dieser Frage implizierten Einsichten nach sich zieht“ (ebd.). Diese Revision, die sich nicht von der Vernunft verabschiedet, vielmehr ein grundlegend neues Vernunftverständnis beinhaltet, besteht darin, dass „an die Stelle der sich auf die theoretische Vernunft stützenden Letztbegründung die an die faktische Praxis verwiesene Diagnose [tritt]“ (ebd.). Das aber ist nach Auffassung des Vf.s „kein Defizit an Rationalität“, insofern durch den damit gegebenen „Wirklichkeitsbezug der Vernunft“ diese „praktisch gerechtfertigt“ ist, nämlich als „Vernunft von und für jemanden“, also nicht als abstrakt „reine Vernunft“, sondern als Vernunft, die sich als solche „nicht vom Lebensvollzug aktueller Vernunftwesen trennen“ lässt (311f).

Versucht man, über den Horizont eines spezifisch an S. bzw. am Deutschen Idealismus interessierten und orientierten Denkens hinaus einen Sachverhalt dieser ungemein dichten und differenzierten und nicht zuletzt zugleich außerordentlich informativen Schellingarbeit für heutige Theologie allgemein zu identifizieren, legt es sich nahe, zu unterscheiden zwischen dem Sachverhalt für eine heute mögliche Trinitätslehre einerseits und, darüber hinaus, damit aber zusammenhängend und dem noch einmal zugrunde liegend, dem Sachverhalt für ein heute verantwortetes Selbstverständnis von Theologie überhaupt andererseits.

Ein Hauptverdienst der Arbeit besteht zweifellos darin, anhand von S. zu zeigen, dass die theologische Rede von Gott als dreifaltigem keineswegs nur im Horizont vorneuzeitlicher Rationalität plausibel ist. Jedenfalls wird hier mit Hilfe von S. nachvollziehbar der Versuch unternommen, gerade im Kontext neuzeitlich-kritischen Denkens Gott als trinitarischen zu fassen, und zwar so, dass die klassischen Topoi der Gotteslehre, der Lehre von der Schöpfung und der Christologie gerade nicht diesem Denken lediglich angepasst werden, sondern dass sie reformuliert werden, also reformulierbar sind als unverzichtbare Elemente, als Bausteine eines in sich schlüssigen, kritischer Vernunft gegenüber legitimierten Freiheitsbewusstseins, das als solches eine ebenfalls kritisch reflektierte Theorie des Absoluten, also ein heute mögliches Gottesverständnis mit beinhaltet. Letzten Endes ist damit gesagt, und dies ist im Sinne S.s, dass der christliche Glaube als „Religion der Freiheit“ nicht nur mit heutigem Denken und Empfinden kompatibel ist, sondern dass ein heutiges Freiheitsbewusstsein sich ohne den Hintergrund eines trinitarischen Gottesverständnisses nicht wirklich verstehen, ja sich faktisch und prinzipiell verfehlen würde. Dass und in welchem Sinn S.s Spätphilosophie ein solches, im Horizont des christlichen Denkens stehendes und gewachsenes Freiheitsbewusstsein enthält, wird in vorliegender Arbeit auf beeindruckende Weise dargestellt.

Damit ist bereits gesagt: Der Sachgehalt der Arbeit geht über die spezielle Frage eines heute möglichen Trinitätsverständnisses hinaus. Es geht um das grundlegende Verständnis von Theologie als „Theorie des Absoluten“ (4 u. a.), um die Möglichkeit der Gottrede im Kontext neuzeitlich-kritischer Rationalität überhaupt. Mit Recht betont der Vf., dass S.s Spätphilosophie letztlich dafür steht, dass das Geschäft wirklich kritischer Theologie darin zu sehen ist, die theologische Rede von Gott als dem Absoluten nicht zu verwechseln mit dem theoretischer Vernunft unverzichtbar bzw. unvermeidbar erscheinenden Letztbegründungstheorem. Dies ist in der Tat gerade von S. her plausibel. Der Vf. zieht daraus den Schluss, dass an die Stelle vernünftiger Letztbegründung vernünftigerweise „die an die faktische Praxis verwiesene Diagnose“ tritt (311). Es wird weiterer theologischer Forschung und systematischer Anstrengung bedürfen, damit diese in ihrem prinzipiellen Recht kaum bestreitbare kritische Distanz zum Letztbegründungsdenken nicht auf eine Reduktion der Theologie auf bloße Daseinshermeneutik hinausläuft. S. selbst belässt es jedenfalls in seiner Spätphilosophie nicht bei der Destruktion absolutistischer Vernunft, sondern entwickelt gerade auf dieser Grundlage, in diesem Sinn also „dekonstruktiv“, seine „philosophi-

sche Religion“. Er erweist sich so als ein in der Sache wesentliche Momente „postmodernen“ Selbstverständnisses vorwegnehmender und zugleich kritisierender Denker. Als nicht das geringste Verdienst vorliegender Arbeit darf wohl gelten, solche weiteren Perspektiven theologischer Schellingforschung zumindest implizit zu eröffnen und so S. für die Theologie heute fruchtbar zu machen.

Dresden

Albert Franz

Müller, Wolfgang Erich: **Hans Jonas**. Philosoph der Verantwortung. – Darmstadt: WBG 2008. 256 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–89678–632–6

Am 5. Februar 1993 starb mit Hans Jonas einer der renommiertesten Philosophen des 20. Jh.s. Die Aufarbeitung seines umfangreichen deutsch- und englischsprachigen Œuvres erfährt spätestens durch die globalen ökonomischen Entwicklungen der letzten Jahre – und erst recht durch die gegenwärtige Finanzkrise – neuen Auftrieb, gilt doch J. mit seinem auch einem breiteren Publikum bekannten Hauptwerk „Das Prinzip Verantwortung“ als engagierter Kritiker eines hemmungslos auf Gewinnmaximierung fixierten Expansions- und Renditedenkens. Mit Wolfgang Erich Müllers Untersuchung: „Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung“ wird nun eine Gesamtdarstellung des Lebenswerkes von J. vorgelegt, deren Vf. aufgrund seiner bisherigen Veröffentlichungen zweifelsohne zu den profilierten Kennern von J. gezählt werden darf.

Die tiefe Vertrautheit mit den Schriften J.s schlägt sich bereits im Aufbau der Studie nieder. Der Autor verbindet sachlogisch Lebensweg mit Lebenswerk, da J. paradigmatisch für eine ganze Reihe von Denkern steht, deren Ansatz und Methode durch die zivilisatorische Katastrophe der Shoah geprägt ist. In diesem Sinne beginnt die Studie nach einer kurzen biographischen Skizze (9–16) mit einem detaillierten Blick in die erste umfangreiche Schaffensperiode von J., die hauptsächlich mit den Namen Martin Heidegger und Rudolf Bultmann einerseits sowie mit dem Begriff der Gnosisforschung andererseits verbunden ist (17–58). Die frühe Beschäftigung mit der antiken Gnosis kann dabei als einer von mehreren Ariadnefäden bezeichnet werden, der sich in verschiedenen Modifikationen und Brechungen in anderen Publikationen und Themenfeldern von J. finden lässt, insofern die Gnosis „nicht nur ein religionsgeschichtliches Phänomen [ist], sondern aufgrund des impliziten Nihilismus eines, das bis in die Gegenwart reicht“ (17). In diesem Sinne arbeitet M. die systematische Relevanz der frühen Schriften von J. heraus, auch wenn diese zum Teil erst später publiziert wurden, indes für die Gesamtschließung von großem Wert sind. Dies trifft insbesondere auf die in mehreren Editionen erschienene Augustinusstudie zu, die die Freiheitsproblematik des Menschen auf der Basis des Römerbriefes zum Gegenstand hat. In dieser frühen Untersuchung adaptiert J. über seinen Marburger Lehrer Bultmann erstmals die phänomenologische Methode der Existenzanalyse Heideggers hinsichtlich der Grunderfahrung menschlicher Insuffizienz (vgl. 23). Die Vorstellung, dass Dogmen diese Erfahrungen in hypostasierender Form zum Ausdruck bringen und dahingehend ein „entmythologisiertes Bewusstsein“ voraussetzen, um in ihrem Gehalt verstanden zu werden, atmet unverkennbar den Geist Bultmannscher Provenienz, in dem auch das fundamentale Erstwerk von J.: „Gnosis und spätantiker Geist“ verfasst ist, das von M. ausführlich vorgestellt und diskutiert wird. In dieser als Diss. bei Bultmann eingereichten Untersuchung sucht J. „hinter den verschiedenen Richtungen des antiken Gnostizismus einen einheitlichen Menschen- und Weltentwurf, das ‚Zeugnis einer Daseinshaltung‘, die er mit Hilfe von Heideggers Existentialien bestimmt“ (26). Dergestalt kann „das gnostische Denken als eine radikale Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses erfasst werden“ (45). Das für den heutigen Leser nicht unmittelbar eingängige Deutsch der Gelehrtensprache des frühen 20. Jh.s erfährt von M. eine gelungene „Übersetzung“, indem hier – wie auch in anderen Kontexten – die wesentlichen inhaltlichen Aspekte und Gedanken in kurzen Thesen schlagwortartig zusammengefasst werden (vgl. 27, 30 u. ö.), ohne dabei die Kompliziertheit der Materie zu unterlaufen. Die Genialität von J. besteht darin, seinen Gnosisbegriff – bei aller gebotenen Differenzierung – im Umkehrschluss auf die Existenzphilosophie Heideggers zu applizieren, insofern „Jonas zwei weit auseinander liegende historische Bewegungen reziprok erklären will, so dass die Existentialien Heideggers die gnostische Situation und die gnostischen Mythologeme den Existenzialismus erklären“ (53).

Der nächste umfangreiche Abschnitt (59–118) markiert eine Zäsur im Denken von J., das wesentlich durch seine Flucht aus Deutschland und die persönlichen Schicksalsschläge im Zweiten Weltkrieg geprägt ist. Mit der Aufsatzsammlung „Organismus und Freiheit“ vertieft J. den Diskurs zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Sein Ziel besteht darin, den neuzeitlichen Graben zwischen rein deskriptiven Naturwissenschaften und erfahrungsunabhängiger Metaphysik, der sich mit dem Descartes'schen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* im abendländischen Denken fest etabliert hat, zu überwinden (vgl. 59). Vielmehr sucht er mithilfe des Phänomens des Stoffwechsels jenen Konvergenzpunkt zu finden, wo Materie und Geist zusammenfallen bzw. der Geist als Produkt natürlicher Selbstentfaltung monistisch erklärt werden kann (vgl. 67). Der Stoffwechsel fungiert somit „als Ausdruck der Freiheit“ (77). Freiheit wiederum „kennzeichnet den Übergang von lebloser zu lebendiger Materie“ (80), die sich v. a. in der schöpferischen Tätigkeit des Menschen, seiner Weltoffenheit und Fähigkeit zur Kunst niederschlägt. Damit inhäriert der Natur ein Telos zum Leben, dessen Selbstentfaltung in der geistigen

Verfasstheit des Menschen kulminiert. Besonderen Wert erhält diese differenzierte Darstellung der J.schen Gedankengänge durch eine kritische Sichtung der wichtigsten Sekundärliteratur. So erfährt der Leser den aktuellen Diskussionsstand und wird zur weiteren Lektüre geradezu aufgefordert.

Dieses Verfahren – Darstellung und anschließende Diskussion – wird ebenso im darauf aufbauenden Kap. (119–161) vorbildlich zum Einsatz gebracht, das sich mit dem Spätwerk „Das Prinzip Verantwortung“ auseinandersetzt. Die heute bereits Realität gewordenen Bedrohungsszenarien einer globalisierten Welt sowie die ökonomischen und ökologischen Folgen der Überbevölkerung wurden von J. bereits in den siebziger Jahren erkannt. Auf die Herausforderungen einer entfesselten Technologie „antwortet Jonas mit einer metaphysisch begründeten Ethik“ (119). Die fundamentalen Probleme der Menschheit, die von den (vordergründigen) Errungenschaften der Technologie letztlich beschleunigt werden, können nur durch selbst auferlegte Beschränkungen nach dem metaphysisch legitimateden Prinzip einer „Heuristik der Furcht“ gelöst werden: „Daraus leitet sich die Pflicht zu größter Vorsicht ab, also den Unheilssprognosen den Vorrang zu geben, um das Erbe der Evolution zu erhalten“ (137). Die Bewahrung des Lebens als eine ontologisch begründete Pflicht, die es zu verantworten gilt, führt J. zwangsläufig u. a. in die Diskussion mit der Transzendentalpragmatik von Karl-Otto Apel und dem ethischen Ansatz von Dietrich Böhrer, die vom Autor zum Schluss des Kap.s rekonstruiert werden.

Der letzte große Abschnitt (162–185) geht auf die Gottesfrage ein, die zwar in den vorherigen Kapiteln bereits angedeutet wurde, systematisch gesehen aber dem späten Denken von J. zuzuordnen ist. M. fasst prägnant zusammen: „Jonas versucht mit seinen religionsphilosophischen Reflexionen, die Sachverhalte der Schöpfung, der Heiligkeit des Lebens und des Transzendenzbezugs zu vermitteln, damit es nicht zu den von ihm befürchteten Depotenzierungen des Menschen kommt.“ (163) Der Kern der Überlegungen besteht in der – in anderen Kontexten immer wieder artikulierten – Preisgabe der Allmachtsprädikation Gottes, die J. unter Rückgriff auf die luranische Kabbalah formuliert: „Gott ist damit als ein transzendenter Gott vorgestellt, der zwar, wie das Böse in der Welt belegt, keine Allmacht hat, aber doch den Willen und die Macht, durch die Menschen in der Welt zu handeln.“ (166) Das hartnäckige Problem der Theodizee „wird damit nicht, wie bei Hiob, mit dem Hinweis auf die Machtfülle des Schöpfergottes beantwortet, sondern mit seiner Machtentsagung“ (174). Dergestalt lässt sich die Gottesfrage sowohl im Anschluss an das „Prinzip Verantwortung“ als auch an eine mögliche „Theologie nach Auschwitz“ verorten. Wie auch in den vorherigen Abschnitten belässt es M. mitnichten bei einer reinen Rekonstruktion der J.schen Philosophie, sondern eruiert aktuelle Beiträge, besonders auch die kritischen Einwände, die sich hauptsächlich seitens der christlichen Dogmatik herausgebildet haben.

Nach der Diskussion der letzten großen Sammelpublikationen (186–202), die aber „nichts wesentlich Neues gegenüber dem bislang Dargestellten bieten“ (186), fasst das Resümee am Ende (203–214) auf wenigen Seiten die Ausführungen in klarer Sprache für den dafür dankbaren Leser zusammen und kann daher nicht nur als Ergebnissicherung des Buches, sondern ebenso als philosophisches „Abstract“ von Leben und Werk des Philosophen J. gelten.

Insgesamt hat M. eine sowohl umfassende wie kenntnisreiche Darstellung vorgelegt, die zukünftig ohne Zweifel zu den Standardwerken zu zählen ist. Im Vergleich zu bereits vorhandener Einführungsliteratur ist es dem Autor hervorragend gelungen, komplizierte Sachverhalte in gegenwärtige Sprachkontexte und Diskursorte zu übertragen, was insbesondere die Einarbeitung der aktuellen Publikationslage zu J. belegt und gerade darin den außerordentlichen Wert dieser Studie bezeugt.

Dresden

Wolfgang Baum

Fundamentaltheologie

Werbick, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 670 S., geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–29379–5

Der Titel der Untersuchung mag auf den ersten Blick befremdlich oder sogar provozierend wirken. Angesichts der heute zur Verfügung stehenden bunten Auswahl an Sinnangeboten erscheint vielen Zeitgenossen die christliche Rede von Gott als eine mögliche persönliche Überzeugung neben etlichen anderen. Eine theologisch formulierte Gotteslehre, die als solche den Anspruch der *Verbindlichkeit* erhebt, erweckt dann den Verdacht der restriktiven Normierung individueller Erfahrungen. Weil die Gottesfrage aber von unüberbietbarem Ernst für den Menschen ist, kann Werbick es bei einer letztlich beliebigen *Selbstgewissheit* nicht belassen. Vielmehr muss es seiner Überzeugung nach darum gehen, zu einer *Gottesgewissheit* zu gelangen, die „uns von sich aus und durch sich selbst vergewissern“ (11) kann. Dazu aber bedarf es der Kriterien und Argumente, die geeignet sind, den Glauben an den Gott der Bibel als rational verantwortbar auszuweisen. Damit sieht der Vf. sich vor eine doppelte Begründungsaufgabe gestellt: Zum einen gilt es, der *fundamentaltheologischen* Frage nachzugehen, warum und in welchem Sinne Gott die Menschen unbedingt angeht. Damit aber ergibt sich zugleich die *dogmatische* Aufgabe, „die Kern-Semantik biblisch-christlichen und – des-

halb – vernünftigen Redens von Gott zu begründen“ (135). Dieser Herausforderung sucht W. gerecht zu werden, indem er sein Gottesverständnis an der traditionellen Rede von den *Eigenschaften* Gottes entlang entfaltet. Mit diesen Prädikationen nämlich stehen seiner Überzeugung nach sprachliche Mittel zur Verfügung, die geeignet sind, den Gottesbegriff näher zu bestimmen, ohne ihn definitorisch zu verengen oder gar intellektuell zu vereinnahmen. Worum es dem Vf. in diesem Sinne geht, ist die Entwicklung einer „systematisch-theologische(n) Gotteslehre [...], deren Spannweite unvermeidlich von der Religionsphilosophie über die Fundamentalthologie zur Dogmatik reicht“ (15). Dazu unternimmt er in immer wieder neuer Auseinandersetzung mit Infragestellungen v. a. von philosophischer Seite (als größte Herausforderung gilt W. offensichtlich nach wie vor das Denken Nietzsches) in sieben Kapiteln einen „Durchgang durch die verschiedenen Themen und Dimensionen der Gotteslehre“ (640). Ausgehend von sprach- und erkenntnistheoretischen (Vor-)Überlegungen folgt er mit großer Konsequenz den jeweils neuen Fragen, die mit jedem weiteren Gedanken aufbrechen, und dringt so Schritt für Schritt zur Mitte theologischer Gottesrede vor. Die Grundthese, die W. mit jeder seiner Argumentationsstufen weiter erhärten will, besagt im Kern, dass das Sein Gottes als *kommunikative* und *interaktive Wirklichkeit* verstanden werden kann. In seinem achten Kap. schließt der Vf. mit einem Ausblick, der zunehmend meditative Gestalt annimmt, um in einem Gebet seinen Endpunkt zu finden und so den Bogen zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu schlagen.

Im 1. Kap. nämlich stellt W. seine Untersuchung unter das Vorzeichen der Einsicht in die tiefe Verwurzelung jeder Theologie im Gebet, d. h. in der lebendigen, personalen Beziehung eines Menschen zu Gott. Damit aber sieht der Vf. sich unweigerlich vor das Problem der Vermittlung zwischen der existentiellen Erfahrung der alle kreatürlichen Dimensionen überschreitenden Unbegreiflichkeit Gottes und weltlichen Logiken, wie sie jeder Reflexion notwendig zugrunde liegen, gestellt. Einen geeigneten methodischen Weg erkennt er in der Verwendung sog. *Grenzbegriffe*, die durch Rückbindung an Metaphern „bededt“ – also mit sprachlicher Bestimmtheit – auf das Terrain jenseits des durch diese Logiken bestimmten Sprechens hinweisen“ (50). Was er neuzeitlicher Logik gegenüber dergestalt zum Ausdruck bringen will, ist v. a. die *Über-Nützlichkeit* Gottes. Die Stoßrichtung ist eindeutig: W. erteilt allen Versuchen, Gott von den Bedürfnissen des Menschen her zu denken, eine deutliche Absage. In der Theologie kann und darf es seiner Überzeugung nach nicht darum gehen, „vor dem Forum (autonom; S. H.) menschlicher Vernunft herauszuarbeiten und nachzuweisen, warum Gott für den Menschen unüberbietbar nützlich, ja in gewisser Hinsicht unersetzlich ist“ (41). Was es vielmehr bedingungslos anzuerkennen und nachfolgend dann auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen gilt, ist die unverweckbare *Autonomie* und *Souveränität* Gottes in ihrer unbedingten Bedeutsamkeit für den Menschen.

Im 2. Kap. buchstabiert W. dieses Anliegen im Hinblick auf die *Wahrheitsfrage* durch. Dabei greift er einerseits auf sein theologisches Konzept der *Würdigung* zurück und nimmt andererseits ausdrücklich auf die metaphysisch-scholastische Gotteslehre Bezug, deren bleibendes Verdienst er darin erkennt, das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, noch einmal von dem, was größer als dieses Größte ist, unterschieden zu haben. Indem Gott seine Schöpfung als gut und schön würdigt, spricht er ihr, so der Vf., ihre Wahrheit zu und eröffnet ihr zugleich den Raum, in Anteilnahme an der Perspektive des Schöpfers zu dieser ihrer Wahrheit zu finden. „Wahrheit geschieht in der Würdigung: durch das Hervorkommenlassen des Erkannten in seiner Eigen-Bedeutung.“ (130) In diesem Sinne versteht W. Gott als die Möglichkeit von Wahrheit verbürgenden Urgrund. Indem dieser Grund sich dem Menschen ohne jedes Warum schenkt, erweist er sich als absolut grundlose Liebe. „Es gibt keinen menschlich zu ermittelnden Grund mehr dafür, warum Würdigung und nicht Verdrängung, warum Wahrheit und nicht Unwahrheit sein soll.“ (131) Diese Grundlosigkeit des Grundes aller Wahrheit wäre nach W. als Legitimation von Beliebigkeit nun aber völlig missverstanden. Vielmehr geschieht seiner Überzeugung nach Wahrheit ganz verlässlich immer dort, wo der Mensch sich von Gott in den Prozess liebender Würdigung einbeziehen lässt. Mit diesen Überlegungen sieht der Vf. auch die grundsätzliche Vernunftmäßigkeit der christlichen Glaubensüberzeugung begründet. „Sie setzt ja auf die Möglichkeit von Wahrheit. Sie setzt auf die Möglichkeit einer *Adequatio*, die möglich ist und bleibt“ (139), sich jedoch, weil sie in der Liebe gründet, immer nur in der Teilnehmerperspektive erschließt. Das Sein Gottes geht nun jedoch keineswegs in seiner Funktion der Wahrheitsverbürgung für den Menschen auf; der alle Wahrheit begründende Grund ist dem Zugriff des menschlichen Denkens vielmehr grundsätzlich entzogen und somit völlig selbstzwecklich. Mit diesem Gottesverständnis stellt der Vf. sich ausdrücklich in das Erbe Anselms von Canterbury. „Das um seiner selbst willen Daseiende, das von sich aus für ein anderes, für das menschliche Denken, den denkenden und sein Leben durch begründbare Optionen gestaltenden Menschen da sein will: das ist offenkundig der vom ontologischen Argument angezielte Begriff des Höchsten, über dem nichts Höheres gedacht werden kann.“ (113) Diesen abstrakten Begriff durch die Reflexion auf konkrete Eigenschaften dieses Höchsten in seiner Rückbindung an die Erfahrung der personalen Gegenwart und Nähe Gottes zu explizieren, macht der Vf. sich folgend zur Aufgabe.

Als Ausgangspunkt gilt ihm dabei im 3. Kap. die im Verständnis Gottes als des grundlosen Grundes „über den hinaus und neben dem nichts Größeres und nichts ihm Vergleichbares gegeben sein kann“ (139) bereits ausgesagte *Einheit Gottes*. Eine erste Implikation dieses Einheitsgedankens entfaltet W. im Hinblick auf sein Konzept von Wahrheit. Mit seiner liebenden Zuwendung und Würdigung stiftet Gott der Welt unbedingte Wahrheit ein, die darum nur eine sein kann. „Insofern erscheint Wahrheit [...], unheilbar monotheistisch.“ (164; vgl. auch 170) In der erkennenden Anteilnahme an der Wahrheit des einen Gottes ist der Christ auf eben diese Wahrheit verpflichtet, und damit zur Unterscheidung zwischen dem weltlich Faktischen und dem nach dem Willen Gottes Sein-Sollenden herausgefordert. Verstanden als Eröffnung eines Raumes des Wahrwerdens (vgl. 130), wohnt Wahrheit in diesem Sinne ein *kritisches Potential* gegen jede Reduktion auf das Kriterium der Nützlichkeit inne. W. kann daher auch von „Widerstands-Wahrheit“ (170) sprechen. Vor diesem Hintergrund bemüht er sich zunächst, in Auseinandersetzung mit der modernen Monotheismuskritik polytheistischer Couleur (exemplarisch besprochen werden die Ansätze Walsers, Marquards, Assmanns und Hornungs), monotheistische Religionen im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen als „*Gegen-Religion*“ (170) auszuweisen. Den Gegenpol zu ihrem unbedingten Verpflichtungscharakter erkennt W. in einer bleibenden Unverfügbarkeit von Wahrheit; sie ist „uneinholbar die Wahrheit vor uns“ (171). Gleichwohl aber wird sie auf dem Weg der Begegnung mit konkreten Erfahrungen Anderer zugänglich. Die damit bereits implizit angesprochene Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes bearbeitet der Vf. noch einmal eigens in einer Diskussion mit den gleichsam gegenläufigen Positionen eines (mystischen) Monismus (Jäger, Erbe Spinozas) und eines theistischen Dualismus (Jacobi), in deren Verlauf er aufzeigt, wie das biblisch-christliche Bekenntnis zu Gott, der seinem Wesen nach Liebe ist, die Gleichzeitigkeit von Ein-und-Alles-Sein Gottes und seinem bleibenden Gegenüber zur Schöpfung zu denken vermag: Die Liebe Gottes gibt dem Menschen Anteil am göttlichen Liebesgeschehen, indem sie ihn gleichermaßen anspricht wie dazu herausfordert und befähigt, seinerseits liebend zu antworten. „Das Zugleich von Erwidern und Einbezogensein [...] begründet das Zugleich von ‚In-Eins und Gegenüber‘.“ (201) Damit aber sieht der Vf. sich weiterhin vor die Aufgabe gestellt, das „Verhältnis von natürlichen Abläufen und dem übernatürlichen (?) Handeln Gottes in der Geschichte“ (226) zu bedenken.

In diesem Sinne widmet das 4. Kap. sich zunächst der Frage, wie „man sich den Raum- und Zeitlosen als Raum und Zeit durchdringend und durchwaltend vorstellen“ (238) kann, mithin dem Problem der *Allgegenwart* Gottes. W.s grundlegender Gedanke besteht darin, die Vollkommenheit Gottes von seinem trinitarischen Wesen her als Vollkommenheit seiner Beziehungsmächtigkeit und -willigkeit zu verstehen. „Das vollkommene Sein dieses Gottes ‚in sich selbst‘ ist nichts anderes als sein vollkommenes Dasein für die, denen er gegenwärtig wird.“ (253) Dieses Ganz-und-gar-da-Sein bezeichnet W. ausgehend von der Erfahrung gelingender zwischenmenschlicher Kommunikation und in Anlehnung an E. Jüngel (vgl. 254f) metaphorisch als Höchstform der *Konzentration* und *Intensität*. „Der höchsten Lebens-Intensität und Lebens-Konzentration, die das vollkommene Sein Gottes ausmacht, ist – nach biblischer Überlieferung – koexistent bzw. ihr ist zutiefst innerlich der Wille, sich zu ‚äußern‘, um Mit-Liebende und ‚Mit-Wollende‘ zu finden.“ (256) Mit diesem Aufweis der Übereinstimmung von Sein und Wollen Gottes sieht der Vf. die Möglichkeit eröffnet, Gott als personale Wirklichkeit zu verstehen. Worauf dieser Ansatz im Kern hinzielt, ist die Überwindung räumlich-zeitlicher Vorstellungen der Gegenwart Gottes, deren innere Logik von einer Innen-Außen-Differenzierung dominiert ist (vgl. 252), zugunsten einer Rede von der *kommunikativen Präsenz* Gottes in der Geschichte. Der transzendente Gott ist W.s Verständnis zufolge dort präsent, wo Menschen in liebendem Einsatz füreinander da sind; „Gott handelt, wo sein guter Wille geschieht.“ (323. 325) Damit nun ist ein *Handlungszusammenhang* zwischen Gott und Menschen behauptet, den zu explizieren der logisch nächste Schritt ist: Eine „Handlungsbehauptung identifiziert [...] in den kausal bestimmten Abläufen die Realisierung einer Intention, das Geschehen eines Willens“ (320), und ist als solche immer strittig. Dies gilt insbesondere für die Zuschreibung einer Handlung zu Gott, wie der Vf. sofort einräumt. Worum es ihm aber geht, ist der Nachweis, dass auch und gerade die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte in keiner Weise in Konkurrenz oder gar Widerspruch zu kausalen Erklärungen etwa der Naturwissenschaften steht. Er will diese theologische Bestimmung vielmehr im Sinne einer „Überdeterminierung“ (320) verstanden wissen, die Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge als solche nicht nur anerkennt, sondern sogar voraussetzt, ihnen aber gleichsam eine „höhere ‚Notwendigkeit‘“ (320) zuspricht. Der Sinngehalt dieser Zuschreibung erschließt sich nach W. mit Blick auf die unzähligen Katastrophen in der Geschichte der Menschheit, die seinem Verständnis nach nicht zuletzt als Folgen hybrider menschlicher Anmaßung von Letztverantwortung zu begreifen sind. „Man wird an der Radikalität der Forderung nach Gerechtigkeit, Freiheit und menschlicher Würde nur festhalten können, wenn man auch an die Erfüllung dieser Forderungen glauben kann.“ (324)

Die beiden nächsten Kap. setzen sich mit den der Rede vom Handeln Gottes innewohnenden Folgefragen nach der Allmacht und Freiheit Gottes auseinander. Das 5. Kap. gilt näherhin dem Bemühen, in logischer Fortführung des Ansatzes, die Vollkommenheit Gottes als Beziehungswirklichkeit zu denken und, abermals in ausdrücklichem Anschluss an Jüngel, einen Begriff der „*Allmacht der Liebe*“ (399) zu entwickeln. Mit dieser Interpretation will der Vf. jene Aporien überwinden, in die das klassische Verständnis, wonach Allmacht primär die uneingeschränkte Fähigkeit Gottes zur Selbstdurchsetzung meint, angesichts der Theodizeeproblematik unweigerlich führen muss. Im Gefolge

Kierkegaards erkennt er seinerseits die Allmacht Gottes darin, dass er „des Anderen Seiner Selbst fähig – mächtig – ist und dass diese ‚Mächtigkeit‘ sich gerade darin erweist, dass Er das Andere Seiner Selbst sein lässt“ (365). W. ist sich durchaus bewusst, dass auch sein Konzept in der Theodizeeproblematik letztlich nicht weiterzuhelfen vermag, glaubt aber dennoch nachweisen zu können, dass der Begriff der Allmacht der Liebe ein geeigneter Ansatzpunkt ist, die Theodizeefrage „argumentativ offen zu halten, also hinreichend gute Gründe dafür ins Feld zu führen, dass die Argumente gegen die Vereinbarkeit von Gottesglauben und geschichtlicher Leiderfahrung nicht zwingend sind“ (418). Seine diesbezüglichen Ausführungen allerdings können wenig überzeugen. Gott verzichtet, so der Grundgedanke, in liebender Würdigung menschlicher Freiheit darauf, seinen guten Willen alleine durchzusetzen. Aus Liebe lässt er vielmehr „die Vollendung seiner Herrschaft von einer tief zwiespältigen Geschichte mit den Menschen mitbedingt sein“ (425). Menschliches Unheil und Leid erscheinen damit als Momente eines Risikos, das Gott mit der Freisetzung seines Geschöpfes eingeht. Damit aber rückt die Argumentation zumindest in empfindliche Nähe zu Versuchen einer Theodizee, die Leid einen positiven Sinn beimesen und die W. selbst, m. E. völlig zu Recht, als zynisch zurückweist. Darüber hinaus setzt der Vf. sich unweigerlich dem Verdacht aus, eine Immunisierungsstrategie zu verfolgen, wenn er die Frage, ob bzw. wie es denkbar sei, dass der göttliche Heilsplan am Ende der Geschichte zu seinem Ziel komme, ohne dass Gott die menschliche Mitwirkung übergehen und seine Würdigung zurücknehmen müsse, mit dem Hinweis letztlich mundtot macht, es dürfe „nicht unterstellt werden, was auf Grund der Begrenztheit geschichtlicher Erfahrung nicht hinreichend konkret gedacht werden kann, sei schon logisch widersprüchlich und bewiese darin die Inkonsistenz des hier ‚An-Gedachten‘“ (425). Eine solche Aussage steht nach meinem Verständnis in deutlichem Widerspruch zu W.s Einsicht in die unabdingbare Notwendigkeit der Verantwortung von Glaubensaussagen vor der Vernunft.

Analog zur Frage der Allmacht denkt W. in seinem 6. Kap. auch den Willen Gottes als relationale Wirklichkeit und weist ihn als *freien Willen zur Selbstmitteilung*, mithin als Liebe, und ergo als in völliger Entsprechung zum göttlichen Wesen stehend aus. Inbegriff des Willens Gottes ist der Wunsch, das Andere-Seiner-Selbst zu würdigen, indem er sich mit ihm *identifiziert*. Der Mensch erfährt diese Würdigung nicht zuletzt als ein Sollen, das jedoch, weil es der Liebe entspringt, keinen Zwang darstellt, sondern den Menschen zu sich selbst befreit. „Im Geschehen des guten Gotteswillens schenkt Gott sich den Menschen so, dass sie darin ihre Freiheit finden – Schicksals-Freiheit, die Freiheit zu einem Guten, über dem Besseres weder gedacht, noch gesollt, noch gewollt werden kann.“ (446) Der Explikation dieser These dient im Wesentlichen das gesamte Kap., wobei W. einmal mehr die Christentumskritik Nietzsches als Prüfstein an seine eigenen Überlegungen anlegt. Gegen Nietzsche, der Freiheit einzig in der Zustimmung zum Müssen erkennen kann, weist er Freiheit als Geschehen aus, in dem Würdigen nicht ohne Gewürdigt-Werden denkbar ist.

In seinem 7. Kap. macht der Vf. die in seinen bisherigen Bestimmungen des Handelns und Seins Gottes als relationales Gefüge immer schon mehr oder minder ausdrücklich vorausgesetzte Grundlage zum Gegenstand und handelt vom *trinitarischen Wesen* Gottes. Damit ist er nun zum Kern der Gotteslehre vorgedrungen. In Auseinandersetzung mit kritischen Positionen von Feuerbach bis Horkheimer/Adorno formuliert W. seinen eigenen Ansatz zu einer Lehre von der *ökonomischen Trinität* und beschreibt die Relation zwischen Gott und Mensch als Geschehen in den Dimensionen der *christologischen ‚Exposition‘*, i. e. „unendliche(r) Intensivierung der Gottespräsenz in einem geschichtlich Begegnenden“ (594) und der *pneumatologischen ‚Inklusion‘*, i. e. des Hineingeholtwerdens des Menschen in das göttliche Liebesgeschehen, auf das die christologische Exposition im Letzten zielt. Wichtig ist dem Vf. die Betonung der bleibenden Rückbindung solcher wie anderer trinitätstheologischer Aussagen an die personale Erfahrung der Gottesnähe. „Die Trinitätslehre expliziert die Christus-Erfahrung und die Pneuma-Erfahrung der Christen.“ (562) Zu diesem Zweck aber muss sie den Überschritt von der bildlich-metaphorischen Rede zur Begriffssprache leisten. Die damit einhergehenden Problematiken macht der Vf. exemplarisch an der trinitätstheologischen Entwicklung des Personbegriffs anschaulich. Die anschließende Verwendung des Begriffs der Person als Beispiel dafür, dass theologisches Denken nie vollständig aus der Teilnehmer- in die Beobachterperspektive übergeht, weil er einen Ansatzpunkt liefere, „die Dreiheit der göttlich-vollkommenen Präsenz zu den mitmenschlichen Erfahrungen personaler Präsenz in Beziehung zu setzen“ (610), indem er nicht als ein Allgemeinbegriff gebraucht werde, „sondern als Metapher, die gleichsam auf eine *Familienähnlichkeit* anspielt“ (610), scheint mir dann aber nicht ganz treffend. Die vorausgegangenen Ausführungen W.s zeigen doch gerade, dass ‚Person‘ ursprünglich keine dem zwischenmenschlichen Kontext entstammende Bezeichnung war, dass dieser Begriff vielmehr umgekehrt im philosophisch-theologischen Kontext entwickelt und erst nachträglich auch auf den Menschen übertragen wurde. Dessen ungeachtet ist W.s grundsätzlicher Einschätzung zuzustimmen, wonach die Rede von der *immanenten Trinität* als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der kommunikativen Beziehung zwischen Gott und Mensch unverzichtbar ist. Wenn er allerdings (in Modifikation des Konzeptes, das er im ‚Handbuch der Dogmatik‘ [hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992] entfaltet) „ein mono-subjektives, aber interpersonales Verständnis der Trinität“ (631) vorschlägt, wonach „der Sohn-Logos und der Geist am Subjektsein des Vaters vollkommen teilhaben“ (631), so ist dies mit seinem Personbegriff schwerlich zu vereinbaren. Mit Blick auf den Menschen begreift W. Personsein als antwortende Entsprechung auf ein würdigendes Wort, d. h. auf ein Wort, das die Person herausfordert, zu ihrer Wahrheit

zu finden, indem sie sich ihrerseits auf ihre Bezogenheit auf eben dieses Wort bezieht. Der menschliche „reflexiv-reflektierende Selbstbezug, der um diese bezogene Selbst-Entzogenheit mehr oder weniger ausdrücklich weiß und die darin möglich gewordene Selbst-Entsprechung [...] vollzieht, macht menschliche *Subjektivität* aus“ (587). Die göttliche Subjektivität will W. dagegen als reinen Selbstbezug, d. h. ohne jeden Bezug auf ein Anderes, verstanden wissen (vgl. 621); nur so sieht er die göttliche Freiheit gewahrt. Ohne den Gedanken eines Bezugs auf ein je Anderes ist aber die Rede von den Personen in Gott nicht mehr plausibel zu machen. Dennoch versucht der Vf. drei göttliche Personen als „dreidimensionale(s) Bezogensein auf die göttliche Beziehungsmacht und Beziehungswilligkeit“ (606) zu denken. Wären dazu nicht aber zumindest auch drei Dimensionen göttlicher Subjektivität im Sinne eines in sich differenzierten Bezuges auf die drei unterschiedlichen Weisen des Bezogenseins auf den Beziehungswillen Gottes anzunehmen? Mehr noch: Worauf überhaupt soll sich die Beziehungswilligkeit und -macht innerhalb eines so gedachten trinitarischen Seins beziehen? Kann man reinen Selbstbezug wirklich ‚Beziehung‘ nennen? Pointiert gefragt: Ist das Liebe-Sein Gottes mit diesem Modell gedanklich angemessen einzuholen? W. weiß um Unstimmigkeiten innerhalb seines Entwurfs und räumt ein, es sei im Bereich menschlicher Erfahrung „unmöglich, ein konkretes, personal Existierendes ohne eigene Subjektivität zu denken“ (623); der Personbegriff könne daher lediglich als ‚Grenzbegriff‘ im o. g. Sinn Verwendung finden. Gleichwohl erkennt er in der menschlichen Erfahrung mit kollektiven Handlungssubjekten einen Ansatzpunkt zum Verständnis des mit der Rede von der Dreieinigkeit Gemeinten. Konsistenz wie Reichweite dieses Konzepts erscheinen mir dennoch insgesamt fragwürdig.

Mit seinem Ausblick im 8. Kap. bekennt W. sich abschließend noch einmal ausdrücklich zu seiner Teilnehmerperspektive auf die Gottesfrage, indem er vom Sprechen über Gott zu der unmittelbaren Anrede Gottes zurückkehrt. In all seinem Nachdenken und Ringen um eine theologisch verantwortete Gotteslehre weiß er sich von der absolut unverfügbaren Wahrheit der göttlichen Liebe „unendlich wohlthuend relativiert“ (644).

Der bis hierher grob nachgezeichnete Argumentationsgang der umfangreichen Untersuchung W.s, ausgehend von Prolegomena, entlang an einer Reihe immer neu auseinander folgender Fragen und Probleme, bis hinein in die Mitte der Gotteslehre, macht es dem Leser zweifellos leicht, den Überlegungen Schritt für Schritt zu folgen. Das Vorgehen hat aber gleichzeitig den nicht zu unterschätzenden Nachteil, dass der Entwurf in seiner Gesamtanlage sich nur schwer erschließt. Die explizite Formulierung eines Leitgedankens oder einer Grundthese etwa bleibt zu vermissen; zentrale Aussagen fallen z. T. gleichsam an passant, ohne in ihrer Bedeutung für den übergeordneten Gedankengang eigens markiert zu sein. Zusätzlich erschwert wird der Überblick durch die Vielzahl von Auseinandersetzungen und Gesprächen, in die W. sich begibt; der sprichwörtliche ‚rote Faden‘ geht darüber leicht verloren. Systematisierende Zusammenfassungen wesentlicher Thesen, Argumente und Implikationen wären hier sicherlich hilfreich gewesen. Von der Frage der Übersichtlichkeit der Ausführungen einmal abgesehen ist der große Umfang, in dem der Vf. Herausforderungen und Infragestellungen insbesondere durch die neuzeitliche Philosophie annimmt, aber ohne jede Frage als Bemühen zu würdigen, die Anschlussfähigkeit theologischer Rede von Gott an den Gegenwartsdiskurs zu erweisen. Umso verwunderlicher ist es, dass W. sein Verständnis von Gott als „in sich vollkommene Wirklichkeit der Kommunikation“ (627) zwar von zwischenmenschlichen Kommunikationserfahrungen her zu plausibilisieren versucht, nicht aber kommunikationstheoretisch durchdringt. Aufs Ganze gesehen kommt W. zweifellos das große Verdienst zu, unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens eine Gotteslehre entwickelt zu haben, die weiter zu verfolgen äußerst lohnenswert erscheint.

Bochum

Susanne Hegger

Thiede, Werner: Theologie und Esoterik. Eine gegenseitige Herausforderung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 104 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 20), pb. € 16,80 ISBN: 978-3-374-02481-0

Das dem Gedächtnis Reinhart Hummels (1930–2007) gewidmete Heft enthält drei Essays. Im ersten wird der Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Esoterik unternommen (9–42), im zweiten die Thematik von Heilungswundern (43–74), im dritten schließlich die Alternative von Reinkarnation und leiblicher Auferstehung (75–98) erörtert. Eine Liste ausgewählter Literatur ist beigegeben (99–101).

Die Idee der Reinkarnation geht von der Möglichkeit und Tatsache der sukzessiver Neukörperungen immortaler Seelen aus, die nach dem Absterben ihrer einstigen Leibgestalt erneut Fleisch annehmen. Ihrer formalen Struktur nach liegt der Vorstellung der sog. Seelenwanderung die Annahme einer zeitinvarianten und daher prä- und postexistenten psychischen Substanz zugrunde, welche unter der Voraussetzung ihrer – freilich keineswegs durchweg

gegebenen – individuellen Fassung Selbstidentität eines sich wissenden oder auch nur sich fühlenden Wesens über den Wechsel der Zeiten und über den zeitlichen Tod seiner spezifisch körperlichen Erscheinungsform hinaus gestaltet gewährleistet, dass mit seelischer Selbstigkeit auch unter den Bedingungen unterschiedlicher und gegebenenfalls völlig differenter Körpergestalten gerechnet werden kann. Als „klassisches Land“ (vgl. TRE III, 1–6, hier: 2) des Reinkarnations- und Seelenwanderungsglaubens gilt Indien; er hat aber in unterschiedlichen Formen auch in der okzidentalen Esoterik des 19. und 20. Jh.s eine beachtliche Anhängerschaft gefunden. Forciert wurde dieser Prozess nach Urteil von Thiede durch das Vordringen der sog. Ganztod-Theorie innerhalb der christlichen Theologie. Diese habe „ein spirituelles Vakuum geschaffen, in das die Esoterik problemlos vorstoßen konnte, ja geradezu hineingesaugt wurde“ (81). Wirkungsvoll begegnet werden könne dem mit der christlichen Erwartung leiblicher Auferstehung inkompatiblen Glauben an Reinkarnation und Seelenwanderung daher nur, wenn die Ganztodtheorie theologisch überwunden und „gegenüber der Esoterik die biblisch legitime und noch kurz vor der Reformation dogmatisierte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer personalen Kontinuität über den Tod hinaus“ (75) neu zur Geltung gebracht werde. Wie das seiner Meinung nach zu geschehen habe, deutet T. im gegebenen Zusammenhang nur an. Entsprechend verfährt er in Bezug auf die Problematik sog. Heilungswunder. Geboten wird ein kurzer, an den drei Artikeln des Credo orientierter Überblick über einschlägige „Ausführungen der wichtigsten deutschsprachigen Dogmatiken aus dem letzten halben Jh. [...], also aus jenem Zeitraum, in dem die esoterischen und charismatischen Heilungsbewegungen hierzulande große Aufbrüche zu verzeichnen haben“ (47). Christliche Theologie und kirchliche Praxis müssen, wie T. thetisch vermerkt, das esoterische Bedürfnis ganzheitlicher Heilerfahrung ernst nehmen, ohne einem magischen Wunderverständnis Vorschub zu leisten.

Esoterisch ist der Ursprungsbedeutung des dem Griechischen entlehnten Wortes zufolge dasjenige, was nur wenigen Eingeweihten bekannt oder zugänglich ist. Unter heutiger Esoterik versteht T. eine Form postchristlicher Spiritualität, die eine eigentümliche, nicht selten okkulte Mischung von Säkularität und Religiosität kennzeichne. Gemeinsam sei allen esoterischen Bewegungen ein spiritueller Monismus, dem zufolge die in der Welt zu beobachtende Vielfalt als Explikation eines universalen Geistprinzips zu gelten habe. In der Konsequenz dieser Begriffsbestimmung kann T. spirituelle Alleinvertretungslehren unterschiedlichster Art mit Esoterik in Verbindung bringen. „So kommt“, wie es heißt, „spiritueller Monismus beispielsweise in den großen Systemen des klassischen Idealismus zum Ausdruck, dessen Hauptvertreter Schelling und Hegel nicht nur zum Neuplatonismus, sondern ebenso zum Strang esoterischer Tradition erkennbare Bezüge aufweisen.“ (23) Diese Beobachtung ist nicht völlig falsch. Dennoch sind erhebliche Zweifel angebracht, ob Generalperspektiven dieser Art der Präzisierung des Esoterikbegriffs und der konturierten Erfassung aktueller esoterischer Bewegungen dienen.

Theologisch erfolgversprechend zu begegnen ist dem spirituellen Monismus der Esoterik nach T. nur durch ein konsequent trinitarisches Gottesverständnis. Als Funktion der Kirche habe Theologie den christlichen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit so zu interpretieren, dass die esoterischen Lehren geistiger Alleinheit in ihm aufgehoben, will heißen: bestimmt negiert, bewahrt und zu ihrer eigentlichen Erfüllung gebracht werden können. Was T. als kirchlich-theologische Esoterik empfiehlt, ist damit programmatisch umschrieben. Doch wird die Durchführung des Programms im vorliegenden Heft allenfalls ansatzweise und in skizzenhafter Form geleistet. Wer Genaueres erfahren will, muss T.s Monographien zu Rate ziehen.

München

Gunther Wenz

Hercsik, Donath: Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes. – Würzburg: Echter 2007. 360 S., kt € 24,80 ISBN: 978-3-429-02884-8

Der an der Gregoriana lehrende Jesuit Donath Hercsik beansprucht, mit dem vorliegenden Buch eine wichtige Lücke in der deutschsprachigen theologischen Fachliteratur zu schließen. Während in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe von Werken über den Glaubensinhalt erschienen seien, gebe es – so die Beobachtung des Vf.s – „kein einziges [...], das den Glaubensakt ausführlich darstellen und erläutern will“ (11). Eben diese fehlende Analyse möchte der Autor durchführen. Es geht ihm also um die Frage, was Glaube in katholischer Sicht eigentlich meint und wie er entsteht. Etwas im Dunklen bleibt, welche systematischen Gründe oder welche theologischen Fragen den Vf. zum Abfassen des Buches gebracht haben. Hilfreich wäre es jedenfalls, wenn der Vf. noch deutlicher herausarbeiten würde, welchen systematischen Wert es haben könnte, ein eigenes Buch über den Glaubensakt zu schreiben, der ja in den deutschsprachigen Veröffentlichungen der letzten Jahre keineswegs ignoriert, nur eben nicht losgelöst vom Glaubensinhalt diskutiert wird.

Das Werk gliedert sich in einen recht ausführlichen historischen und einen eher knappen systematischen Teil. Im historischen Teil bietet der Vf. entsprechend der traditionellen katholischen Schulbuchdogmatik eine theologiegeschichtliche Darlegung des Stoffs, indem er das biblische Zeugnis auswertet (15–36), die Entwicklungen in Patristik und Mittelalter (37–79) und der Neuzeit (81–118) schildert, sich mit den Entwicklungen zwischen dem I. und dem II. Vatikanischen Konzil auseinandersetzt (119–190) und einige nachkonziliare Entwicklungen skizziert (191–231). Die dabei entstehende Übersicht ist durchaus brauchbar und basiert auf profunden Kenntnissen des Stoffs, sie ist aber – angesichts des knappen Raums notwendigerweise – wenig originell. Für den in der Sache noch Unkundigen enthält sie allerdings eine hilfreiche Zusammenstellung, die auch als Nachschlagewerk von Wert ist.

Im systematischen Teil entwickelt er vier vom II. Vatikanischen Konzil (Dei Verbum 5) übernommene Begriffe, um den Glaubensakt näher zu charakterisieren. Glaube sei zu beschreiben als „willige Annahme eines Angebots, das Gott selbst ist; als vertrauensvolles Sich-Überantworten an Gottes Heilswillen; als gehorsames Anhängen an seine souveräne Herrlichkeit und als intellektuelle Zustimmung zu seinem offenbaren Wort“ (236). Die aus diesen Begriffen resultierenden drei Aspekte der Zustimmung, des Vertrauens und des Gehorsams sind es, die der Vf. im Folgenden weiter expliziert, die aber auch schon in den historischen Teilen immer wieder im Blick waren – etwa wenn im biblischen Teil genau diese Aspekte besonders betont werden (34), ohne dass man behaupten könnte, dass sich diese Systematisierung durch irgendwelche induktiven Argumente nahelegen würde. In seiner näheren Bestimmung des Glaubens arbeitet der Vf. eine ganze Reihe von Merkmalen des Glaubens heraus, die untereinander verknüpft und plausibel erläutert werden: Geschenkscharakter des Glaubens, Glaube als freie, vernünftige und erfahrungsbezogene Tat, Gewissheit, Dunkelheit, Heilsnotwendigkeit und Lebendigkeit des Glaubens (259–345).

Die Überlegungen bleiben durchweg in den Bahnen traditioneller katholischer Theologie und bieten in diesem Rahmen eine gute Übersicht. Die damit in Kauf genommene Beschränktheit des Blickwinkels ist ausdrücklich Programm des Buches: „Die Absicht dieses Buches beschränkt sich darauf, eine katholische Theologie des Glaubensaktes vorzulegen; darum wird auch der eine oder andere nicht-katholische Philosoph und Theologe nur insofern angesprochen und zitiert, als seine Ansichten zum besseren Verständnis der katholischen Position hilfreich erscheinen.“ (12) „Katholisch“ meint für den Vf. also offenkundig eine konfessionelle Position, die nachzuskizzieren einen eigenen Wert hat. Alles Nichtkatholische taucht nur auf, um das Katholische besser zu verstehen. Der Gedanke, dass auch nichtkatholische Positionen Wahrheiten enthalten könnten, die den katholischen Glauben weiterführen und ihn in seinem allumfassenden Charakter allererst verständlich machen, ist dem Vf. scheinbar fremd. Damit entsteht allerdings ein Buch, das nicht so recht in die Gesprächslage der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie passen will. Während es in der deutschsprachigen katholischen Theologie Standard geworden ist, den eigenen katholischen Ansatz im Gespräch mit anderen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zu profilieren und das Nichtkatholische dabei nicht nur als fremdes Gegenüber, sondern als Erkenntnisquelle zur Erweiterung des Katholischen zu verstehen, betreibt der Vf. noch eine Form der katholischen Theologie, die diese in starker Abgrenzung zum nichtkatholischen Denken profiliert. Zu dieser Beobachtung passt, dass der Vf. kaum auf zeitgenössische Ansätze katholischer deutschsprachiger Theologie eingeht. Seit von Balthasar, Rahner und Metz scheint sich in den Augen des Vf.s nicht viel getan zu haben. Auf diese Weise wird es allerdings fraglich, ob der Vf. sein Ziel erreicht hat, einen Entwurf zu einer Theologie des Glaubensaktes für den deutschen Sprachraum geschrieben zu haben. Denn wenn man die zeitgenössische katholische deutschsprachige Theologie ohnehin nicht für diskussionswürdig hält, hätte man sich auch mit einer Übersetzung eines der fremdsprachigen Fachbücher zum Thema zufriedengeben können.

Paderborn

Klaus von Stosch

Praktische Theologie

Schmälzle, Udo F: Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum. – Berlin: LIT 2008. 546 S. (Diakonie, 6), pb. € 39,90 ISBN: 978-3-8258-1530-1

Zu den Kennzeichen der Gesellschaft in Deutschland im frühen 21. Jh. gehört, dass sich die alltäglichen sozialen Beziehungen und Funktionen vieler Menschen – ihre persönliche „Lebenswelt“ – aufgrund hoher Mobilität und elektronischer Kommunikation keineswegs mit ihrem nächsten Wohnumfeld decken. Wer hingegen nur

eingeschränkt mobil ist oder kaum Einkommen hat – also insbesondere wer materiell arm ist oder durch Alter, Behinderung, Krankheit und die Pflege Angehöriger merklich eingeschränkt ist, dessen Leben spielt sich überwiegend in einem auch geographisch verstandenen sozialen Nahraum ab, dessen Infrastruktur aufgrund der Mobilitäts-Entwicklungen und sozio-ökonomischen Strukturveränderungen häufig vielfältige Lücken für die Alltagsbedarfe dieser Menschen aufweist. Sozialraumorientierte soziale Arbeit greift deren Interessen und Bedürfnisse auf und zielt mit ihnen auf Problemlösungen in ihrem territorialen Umfeld, indem sie Beziehungen des Austauschs, der Kooperation und des Vertrauens zwischen Nachbarn, Bewohnern, Gewerbebesitzern, Vereinen und Betroffenen herstellen. Diese können als Ressourcen dieses Sozialraumes solidarisch helfend wirken wie auch solidarisch *bemächtigend* („Empowerment“): die Menschen entdecken ihre eigenen Stärken und gestalten als „Experten in eigener Sache“ zunehmend ihre Lebenswege, Lebensumstände und Lebensräume (wieder) selbst. Dafür können gerade die Kirchengemeinden in ganz besonderer Weise Ressourcen darstellen.

Zur Signatur der katholischen Kirche in Deutschland im frühen 21. Jh. gehört allerdings die bisweilen mühsame Veränderung pastoralen Strukturen in Folge gesellschaftlicher und (untrennbar damit verbunden) religionssoziologisch-kirchlicher Veränderungen, deren augenfälliges Merkmal ein weiter zunehmender Priestermangel ist. Diese innerdiözesanen Strukturveränderungen schaffen territorial neu umschriebene Verwaltungseinheiten und „pastorale Räume“, mit denen oft eine spürbare „Ausdünnung“ des konventionellen kirchlichen Lebens im sozialen Nahraum einhergeht – mit der Konsequenz, dass gerade die wenig mobilen Gläubigen der Teilhabe am Pfarreileben verlustig zu gehen drohen. Damit scheint die Einführung neuer pastoraler Räume auf den ersten Blick dem gesellschaftlichen Trend zu folgen und die psychosoziale und spirituelle Not der Menschen zu verschärfen, die sich ohnehin schon am Rande der Gesellschaft und des (oft am gesunden Mittelstand orientierten) Pfarreilebens befinden.

Umgekehrt kann aus beiden Beobachtungen jedoch ein Schuh werden: Dort nämlich, wo die Kirchengemeinden sich als Ressourcen im Sozialraum entdecken (lassen), sich dabei der selbstschädigenden Caritas-Vergessenheit ihres konventionellen Pfarreilebens bewusst werden und auch nicht mehr zulassen, dass sie ihre diakonische Sendung als an die verbandliche Caritas mit ihren Experten und professionellen Diensten und Einrichtungen delegiert betrachten. Die Enzyklika „*Deus caritas est*“ (2005) überführt(e) all jenes kirchliche Führungspersonal des groben theologischen Irrtums, welches die Caritas mit ihrer sozialen Arbeit nicht zum „Kerngeschäft“ der Kirche zählt(e). Dem entsprechen zwei strategische Ziele des Deutschen Caritasverbandes (DCV), nämlich sowohl seine sozialräumliche Arbeit auszubauen als auch die Zusammenarbeit zwischen verbandlichen Diensten und Einrichtungen und Kirchengemeinden bzw. neuen pastoralen Räumen zu verbessern. Allerdings sind mit den Zielen die Konturen und Verwirklichungsgestalten eines neuen Miteinanders von diözesanen Pastoralplänen, Kirchengemeinden und verbandlichen Caritasdiensten und -einrichtungen noch keineswegs klar. Einen wichtigen, anschaulichen Beitrag hierzu liefert jedoch der vorliegende zu besprechende Bd.

Er berichtet über Durchführung und Ergebnisse eines angesichts der grob skizzierten Entwicklungen verbands- und pastoralstrategisch hoch angesiedelten Forschungsprojekts, für das Udo Schmälzle an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster im Mai 2005 durch Vorstandsbeschluss des DCV und Empfehlung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) beauftragt wurde und dessen Durchführungsschritte durch das Referat Gemeindcaritas und Engagementförderung des DCV und den Bereich Pastoral im Sekretariat der DBK über eine „Projektbegleitgruppe“ – z. B. Zielvorgaben und die engere Projektauswahl – mitbestimmt wurden. Grundlage für den Forschungsauftrag bildete eine Projektskizze der damals noch bestehenden „Konferenz der Kooperationspartner im diakonischen Feld“ (Fachreferent/inn/en für Gemeindcaritas in Diözesancaritasverbänden und Referent/inn/en für diakonische Pastoral in diözesanen Seelsorgeämtern), welche auf eine Bestandsaufnahme lebensräumlicher Projekte in Trägerschaft von verbandlicher Caritas und kirchengemeindlicher Pastoral zum einen und eine qualitative Beforschung ausgewählter Projekte zum anderen zielte (vgl. 540f).

Der Bd gliedert sich in vier ungleiche Teile: U. Schmälzle widmet sich einleitend als I. Teil (11–37) dem neuen Interesse in Staat und Kirche an Räumen, in denen Menschen leben. Er weist auf Ambivalenzen des aktivierenden Sozialstaates und auf Herausforderungen für die (kirchlichen) Wohlfahrtsverbände hin und stellt die Frage: „Caritas und Pastoral: Wie wächst zusam-

men, was zusammen gehört?“ Die Teile II und III stellen den eigentlichen Bericht über das Forschungsprojekt dar: Das Forschungskonzept, dessen Vorgeschichte, Ziele und Methodik (II; 39–54) und als Ergebnisse (III) eine ausführliche Dokumentation der ausgewählten Lebensraumprojekte (55–422) und ihre vergleichende Auswertung (423–510) sowie ein tabellarischer Vergleich der untersuchten Projekte (511–528). Das Fazit (IV; 529–537) wendet sich mit fundamentalen Fragen einer diakonischen Pastoral gegen die Caritas- oder Diakonievergessenheit (konventionellen) kirchlichen Lebens und sieht eine neue, postsäkulare „Kultur des Helfens“ in einer offenen Zivilgesellschaft als besondere Chance und Herausforderung für die Kirche mit ihrer in verschiedenen Formen organisierten Caritas. Gerahmt wird der Forschungsbericht von einem Vor- und Nachwort von Seiten der Auftraggeber des Projektes.

Zur Durchführung des Projektes: Anstelle einer repräsentativen Bestandsaufnahme wurden die Referenten für Gemeindcaritas bei den Diözesancaritasverbänden und Ordinariaten aufgefordert, „relevante Lebensraumprojekte in ihren Bereichen zu benennen“ (45), deren Leitung das jeweilige Projekt mit Hilfe eines Fragebogens vorstellen sollte. Aus dem unerwartet hohen Rücklauf von 353 Projekten aus 19 Diözesen mit allerdings sehr ungleicher Verteilung – so kamen alleine aus den Diözesen Münster 77, Aachen 61, Köln 41, Hildesheim 37 und Essen 28 Rückläufe, aber nur je 3 aus Limburg oder Rottenburg-Stuttgart (vgl. 49) – wählte die Begleitgruppe 22 Projekte für eine qualitative Untersuchung aus, für welche anhand von Leitfragen Interviews „mit Haupt- und Ehrenamtlichen, mit BewohnerInnen [sic] oder Angehörigen sonstiger Zielgruppen sowie mit Vertretern von Institutionen“ geführt und ausgewertet wurden (45; Schwerpunkte der Interviews 45f).

Die qualitative Untersuchung ging in Umformulierung ihrer Forschungsziele (vgl. 44) folgenden Forschungsfragen nach:

- (Wie) werden die Lebensbedingungen für die Menschen im Lebensraum im Zusammenhang mit der umfassenden Beteiligung der Betroffenen vor Ort verbessert (Empowerment)?
- (Wie) werden die Kirchengemeinden mit ihrem Prozess der Veränderung und Entwicklung (stärker) einbezogen?
- (Wie) kooperieren die Akteure untereinander, d.h. die Haupt- und Ehrenamtlichen und die Betroffenen?
- Unter welchen Voraussetzungen und wie gelingt die Vernetzung von gemeindlicher Caritas in pastoralen Strukturen mit der verbandlichen Caritas?
- Welche Ressourcen sind vorhanden oder nötig, um lebensräumliche Projekte erfolgreich durchzuführen, insbesondere jene der neuen pastoralen Räume?
- (Wie) wirkt das Projekt in den Stadtteilen / in der Region?

Insgesamt wurden 180 Interviews durchgeführt, davon eine Hälfte mit Projektleitungen und Hauptamtlichen (durchschnittliche Dauer je ca. 45 Min.) und eine Hälfte mit Ehrenamtlichen und Bewohner/innen (Dauer je ca. 15 Min.). Die inhaltsanalytische Auswertung der Interviews zu einem jeweiligen Projekt („Längsschnittanalyse“) erbrachte eine Verlaufsdokumentation zum Projekt mit folgenden, alle Berichte gliedernden Einzelaspekten: 1. Darstellung des Lebensraumes; 2. Hintergrund der Projekteinrichtung; 3. Beschreibung der Einrichtung(en); 4. Elemente lebensraumorientierter Arbeit; 5. Krisen und Konflikte; 6. Wahrnehmung des Projektes; 7. Einbezug der Pfarrgemeinde(n); 8. Effizienz und Nachhaltigkeit; 9. Fazit. Ihre erste Fassung wurde den jeweiligen Projektverantwortlichen zur Stellungnahme vorgelegt; sie wurde für die jeweilige Erfassung berücksichtigt.

Auf diese Weise entstanden 22 sehr lesenswerte Dokumentationen verschiedenster sozial- bzw. lebensraumorientierter Projekte, welche der Bd als ersten Ergebnisteil bietet:

der Bürgerinitiative Südostviertel in Essen, des Nachbarschaftsbüros Carl-Schurz-Straße in Wuppertal-Cronenberg, des Nachbarschaftstreffs Setterich in Baesweiler, der Caritas Unterliederbach in Frankfurt/M., des Nachbarschaftsladens Neuland in Garbsen-Berenbostel, des Stadtnetzwerks Südwind in Bamberg, der Caritas Oberallgäu in Sonthofen und Immenstadt, der Gemeinwesenarbeit (Gesellschaft im Wandel – Solidarität leben) in Bitterfeld, der Integration von Aussiedlern in das Gemeinwesen Christkönig in Saarlouis-Roden, der Anlaufstelle Zwetschenwäldle in Öhringen, des Caritas-Point Vorkwerk in Celle, des Offenen Kinder- und Jugendtreffs St. Barbara in Geldern, „LuPe“ (Lasst uns Partei ergreifen) am Riedbaum in Sigmaringen, „Jugend engagiert – Förderung des Jugendengagements“ in Greifswald-Fleischervorstadt, „IdeE – Integration durch ehrenamtliches Engagement“ in Geilenkirchen-Bauchem, der Nachbarschaftsinitiative „Eine-Stunde-Zeit Kitzingen“ in Kitzingen, der „Pflegepause“ in Lohne, Familien helfen Familien in Bad Arolsen, des Alleinerziehendentreffpunkts in Alzey, des Frauenfrühstücks in Altenburg-Nord, der Nachbarschaftshilfe im Pfarrverband München-Westend in München-Schwanthalerhöhe und des Besuchsdienstes Forchheim.

Diese Projekte, deren Rahmenbedingungen im tabellarischen Vergleich (512–528) kompakt ersichtlich werden, wurden im Blick auf die Forschungsziele unter sieben verschiedenen Gesichtspunkten miteinander verglichen und zusammengefasst („Querschnittsanalyse“): 1. Erfahrungen, die zu Projekten führten, 2. Start- und Entwicklungsphasen der Projekte, 3. das Verhältnis zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen, 4. zwischen Pfarrgemeinde und verbandlicher Caritas, 5. Erfahrungen mit dem Empowerment der Bewohner, 6. fördernde und hemmende Faktoren und 7. schließlich die Frage nach den Potentialen und Ressourcen der Kirchengemeinden („schlafender Riese“) für die (Zivil-)Gesellschaft. In der Tat zeigen die Projekte, wie Bewohnerinnen und Bewohner ihre Lebensbedingungen im nahen Umfeld selbst verbessern konnten und dass in den Pfarrgemeinden enorme Ressourcen von Eigenaktivität

schlummern, deren Bedeutung schon angesichts der sozialstaatlichen Finanzierungsnöte sehr zunimmt. Daran schließen die Vf. des Forschungsberichts in ihrem Fazit Überlegungen zu einer solidaritätsorientierten Bürgergesellschaft an. Aufgrund ihrer Projektanalysen fordern sie Entscheidungen für den Ausbau lebensraumorientierter Caritasarbeit (532); sie nehmen aber auch Klaus Dörners eindringliche Forderung einer „neuen Kultur des Helfens“ auf, in der sich hilfsbedürftige und helfende Bürgerinnen und Bürger gegenseitig helfen: „die einen sind hilfebedürftig, die anderen helfensbedürftig: ihre ‚gleiche Augenhöhe‘ ist somit die ihrer Bedürftigkeit“ (*Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem*, Neumünster 2007, 77, zit. 536f). Es könnte – gerade aufgrund der intrinsischen Freude gelebter Solidarität – hinzugefügt werden, dass dies ein Mitteilen, ein Geben und Empfangen von beiden Seiten her ist – womit z.B. Ignatius von Loyola das Wesen von Liebe, *caritas* oder *agape*, charakterisierte (vgl. Exerzitienbuch Nr. 231).

Der vorliegende Bd erreicht ein wichtiges caritaswissenschaftliches Ziel im empirischen Beschreiben konkreter Projekte sozial- bzw. lebensraumorientierter Caritasarbeit. Er stellt als einzige Untersuchung dieser Art auf Bundesebene anhand konkreter sozialräumlicher Projekte sowohl zivilgesellschaftliche Beiträge der Kirche mit ihrer Pastoral und Caritas vor Ort für eine solidarische Gesellschaft dar, wie auch bereits begangene Wege eines stärkeren Miteinanders von verbandlicher Caritas und Kirchengemeinden. Forschungsmethodisch wirkt das starke Einwirken der Auftraggeber auf Konzeption und Durchführung eigentümlich und wirft Fragen auf, welche im vorliegenden Bd leider nicht diskutiert und geklärt werden. Ob man aus der Sicht des DCV oder beider Auftraggeber evtl. eine Analogie mit einer Wirksamkeitsstudie wie in der Medizin oder Pharmazie anstellen könnte? Die Interessen der Auftraggeber sind transparent ausgewiesen, an ihrer praktisch-theologischen Legitimität und Bedeutung ist kein Zweifel. Öffentliche Forschungsgelder für theologische Forschung sind knapp, insbesondere, wo es um die praktisch-theologische Förderung ureigen kirchlicher Anliegen geht – ein handfestes Problem für viele solcher Forschungsideen, caritaswissenschaftliche inbegriffen. Darum haben die Auftraggeber das grundlegende Verdienst, diese sehr konstruktive Forschung und Dokumentation ermöglicht zu haben. Gleichwohl werden Transparenz und Objektivität der Forschung wissenschaftlich nicht durch eine wie hier praktizierte „Begleitung“ gesichert (vgl. 44), sondern durch umfassende Dokumentation von Forschungsprozess und -ergebnissen, so dass diese intersubjektiv überprüf- und replizierbar sind (K. Popper). Hierfür wäre auch ein *Anhang* u.a. mit den Fragebögen bzw. Leitfäden für die verschiedenen Interviews nötig, den es, obwohl in Aussicht gestellt (vgl. 46; 56), nicht gibt. Im Sinne der etablierten Forschungsterminologie und Designs qualitativer Forschung sei noch angemerkt, dass in der vorliegenden Studie eher von Fallanalysen und einer Vergleichsstudie zu sprechen wäre als von *per definitio-nem* anders besetzten „Längsschnitt-“ und „Querschnittanalysen“ (vgl. Bortz/Döring, *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*, Berlin u.a. 2002; Flick, *Qualitative Sozialforschung*, Reinbek 2007).

Die Dokumentation der Studie ist dessen ungeachtet durchaus ein Reader „zur Implementierung gelungener lebensräumlicher Projektarbeit“ (541) geworden, mit der Lebensbedingungen im Nahraum deutlich verbessert werden können. Sie zeigt anhand der Projekte inspirierend auch, „dass die Methode der lebensräumlichen Projektarbeit ein ausgezeichnetes Mittel zur Gestaltung der neuen pastoralen Räume sein kann“ (542) – damit es um „Mehr als Strukturen [... bei den] Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“ geht, nämlich um eine wirkliche „Neuorientierung der Pastoral“ (vgl. Sekretariat der DBK, Arbeitshilfen Nr. 213. 216). Schließlich sei die Bedeutung einer wichtigen Erkenntnis der Projektanalysen hierfür und für das bessere Miteinander von verbandlicher Caritas und Kirchengemeinden besonders hervorgehoben, nämlich die entscheidende Rolle der hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bischofs und besonders seines Klerus: „das Vorbildverhalten von Hauptamtlichen, Kaplänen und Pfarrern, die in der Gemeinde an der Spitze stehen“ (534), führe v.a. dazu, „dass zwischen [Caritas-]Verband und Kirchengemeinde zusammenwächst, was zusammengehört“ (534). Darum ist S. in seinem einleitenden Fazit rundweg zuzustimmen: „Solange die Diakonie nicht fundamental als spirituelles Selbstkonzept Denken, Fühlen und Handeln von Hauptamtlichen in der Pastoral bestimmt, wird es schwierig bleiben, die Synergien zwischen Verband und Pfarrgemeinde zu mobilisieren.“ (35) Davon würde, wie die gelungenen Projekte illustrieren, sowohl das kirchliche als auch das zivilgesellschaftliche Leben im besten evangeliumsgemäßen Sinne profitieren. P.S.: Die 2. Aufl. 2009 wurde um ein Stichwortverzeichnis ergänzt.

Freiburg i. Br.

Klaus Baumann

Lämmermann, Godwin: Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen – Theorien – Themen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006. 405 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-7887-2174-9

Nach dem Lehrbuch für *Pastoralpsychologie* von Michael Klessmann (2004, bereits dritte Auflage 2006), das in kurzer Zeit zu einem der Standardwerke zur Pastoralpsychologie avanciert ist, hat der Neukirchener Verlag nun auch eine Einführung in die *Religionspsychologie* herausgebracht, die von dem Augsburger evangelischen Religionspädagogen Godwin Lämmermann verfasst ist. Hat dieses Buch ebenso Chancen, zu einem Standardwerk der Religionspsychologie zu werden?

Um die Frage vorweg zu beantworten: Dazu kommt es zu eigenwillig und zu wenig sorgfältig gearbeitet daher, und das in mehrfacher Hinsicht. Deutlich wird dies bereits im ausführlichen, 60 Seiten starken ersten Kap., den Prolegomena zur Religionspsychologie. L. setzt ein mit historischen und aktuellen Beispielen aus der Religionspsychopathologie. Die Betrachtung religiöser Fehlformen ruft sicherlich ein wichtiges Thema auf, das in jüngster Zeit weniger im Mittelpunkt des religionspsychologischen Interesses stand. Allerdings ist die psychopathologische Perspektive im Folgenden nicht mehr leitend, sondern eine historische:

Nach einer kurzen Problemgeschichte der Religionspsychologie (Kap. 2), die bis in die Antike zurückgeht, werden die Beiträge der drei großen psychologischen Paradigmen (Kap. 3: Behaviorismus, Kap. 4: Tiefenpsychologie und Kap. 5: kognitive bzw. strukturalistische Ansätze) zur Religionspsychologie in historischen Abrissen anhand ihrer Hauptvertreter dargestellt; dieser Teil des Buches macht bereits über die Hälfte des Umfangs aus. Etwas in die Irre führt dabei der Titel von Kap. 3, „Die Anfänge der experimentellen, empirisch-behavioristischen Religionspsychologie“, insofern die drei verwendeten Adjektive nicht klar voneinander abgegrenzt werden und so der Eindruck entstehen kann, als definierten sie sich gegenseitig. Jedoch wird man bei den behandelten Autoren (u.a. Starbuck, James, Wundt, Dorpater Schule) zwar von einer experimentell-empirischen Orientierung in methodologischer Hinsicht sprechen (dies allerdings keineswegs ausschließlich), sich aber schwer tun, sie auch im theoretisch-konzeptionellen Sinn einfachhin unter das Label „Behaviorismus“ zu subsumieren. Der zweite Teil des Buches widmet sich Einzelthemen der Religionspsychologie, darunter Standardthemen wie Religion und Gesundheit (Kap. 6), Religion und Persönlichkeit (Kap. 7) oder Aberglaube (Kap. 10), aber auch weniger häufig aus religionspsychologischer Sicht bearbeiteten Themen wie Tod und Sterben (Kap. 8) oder (religiöse) Vorurteile am Beispiel des Antisemitismus (Kap. 9).

Nicht ignoriert werden kann die exorbitant hohe Rate an formalen Fehlern, die dem Lektorat des Neukirchener Verlags kein gutes Zeugnis ausstellt bzw. auf das völlige Fehlen eines Lektorats schließen lässt. Neben unglaublich vielen orthographischen, grammatischen und typographischen Fehlern (nicht selten mehrfach pro Seite) fehlen Wörter (z.B. 343) oder ganze Satzteile (4); teilweise kommt es dabei zu sinnentstellenden Auslassungen (249) oder Fehlern (z.B. 316, wo statt von Nahtoderfahrungen von „Nach-Tod-Erfahrungen“ die Rede ist). Der Leser wundert sich auch darüber, dass auf S. 56 plötzlich 14 Zeilen einfach wiederholt werden oder der Überleitungsabschnitt zwischen den Kap.n 5 und 6 völlig aus dem Kontext gerissen gute zehn Seiten zu früh auftaucht (234f). Besonders ärgerlich ist die häufige Falschschreibung von Namen (27: Hoeisel statt Hoheisel, 74: Paul II. statt Paul VI., 89 u. ö.: Dorpacher statt Dorpater Schule, 94: Erwin statt Edwin D. Starbuck, 125: Hammer statt Hamer, 289: Ricoer statt Ricoeur); für Kierkegaard werden gleich mehrere Schreibungen angeboten (259: Kirkegaard, 272: Kiergegaard).

Leider muss nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht mangelnde Sorgfalt konstatiert werden. Dies betrifft bereits die grundsätzliche Positionierung, die L. in der Einleitung so umreißt: „Bei aller Offenheit gegenüber einer empirisch verfahrenen Religionspsychologie wird hier ein kritischer tiefenhermeneutischer Ansatz verfolgt“ (XI). Es wird im Verlauf des Buches jedoch nicht klar, welchen Standort innerhalb der weitverzweigten tiefenpsychologischen bzw. psychoanalytischen Theoriedebatte er denn nun näherhin einnimmt. Das sehr kurze Fazit endet mit der Feststellung, zum *sapere aude* Kants gehöre „nun einmal auch, sich über die unbestimmtesten Elemente seines Denkens auch im Religiösen aufzuklären“ (381). So richtig und notwendig diese Einsicht sicherlich ist, ohne weitere Kriterien erreicht L.s sogenannte Tiefenhermeneutik keine hinreichende Klarheit.

Insgesamt bleiben viele Aussagen L.s ziemlich holzschnittartig. So macht er es sich in seiner Abwertung empirischen Arbeitens zu einfach, wenn er feststellt: „Das Signifikanzniveau ersetzt die hermeneutische Plausibilitätsprüfung. Und wer bei seiner Hypothesenbildung nicht schlampft, sondern ausreichend recherchiert und nachgedacht hat, könnte sich manchmal die empirische Überprüfung sparen.“ (21) Die in der Einleitung behauptete Offenheit wirkt da wie ein bloßes Lippenbekenntnis, und man fühlt sich in die Zeiten des wenig produktiven Konfrontationsparadigmas zwischen Theologie und

Psychologie zurückversetzt. Unverständlich bleibt zudem, warum es gänzlich ausgeschlossen sein soll, „sich dem empirisch-analytischen Postulat der Widerspruchsfreiheit anzuschließen“ (29). Auch wenn das Gesamt menschlicher Kognitionen und Motive vielleicht sogar oft von Inkonsistenzen und Widersprüchlichkeiten geprägt sein mag, so ist doch für wissenschaftliche Aussagen und Theorien die Widerspruchsfreiheit (in Bezug auf denselben Aspekt und unter derselben Hinsicht) zu fordern. Zu schematisch wirkt auch L.s Verhältnisbestimmung zwischen (seiner tiefenhermeneutischen) Religionspsychologie, der er ein diagnostisches und kritisches Interesse zuschreibt, und der Pastoralpsychologie, die rein technisch-therapeutisch geprägt sei (vgl. 14). Zumindest dürfte das Selbstverständnis vieler Pastoralpsychologen damit nur unzureichend wiedergegeben sein.

Weiterhin zu monieren ist die Nichtberücksichtigung wichtiger aktueller Beiträge zu Themen, die in diesem Buch behandelt werden; genannt seien hier nur das inzwischen häufig rezipierte und längst in groß angelegten Studien verwendete multidimensionale Messmodell der Religiosität von Stefan Huber (2003) oder die Entwicklung sogenannter Aufgabenmodelle in der Trauerbegleitung z.B. bei Kerstin Lammer (2003). Der oft polemische Tonfall (ein Beispiel: „Die Frage der Trauernden [...] zielt nun in der Regel [...] nicht auf die Betroffenheitslyrik aus therapeutischen oder theologischen Kehlen“, 325) wirkt an vielen Stellen gerade dem Charakter eines Einführungswerks nicht angemessen und trägt nicht dazu bei, dem prinzipiell interessanten Potenzial der Tiefenhermeneutik die Aufmerksamkeit zu schenken, die sie vielleicht bei einer sorgfältigeren Ausarbeitung verdient hätte.

Insgesamt muss diesem Buch leider eine Nachlässigkeit bescheinigt werden, die dem Thema nicht angemessen ist und das Werk nur begrenzt hilfreich erscheinen lässt.

Münster

Tobias Kläden

Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames. – Trier: Paulinus 2008. 484 S., brosch. € 24,90 ISBN: 978-3-7902-1628-8

Während der Amtszeit von Reinhard Marx als Bischof in Trier wurde in diesem Bistum mit Entschiedenheit und Konsequenz ein Veränderungsprozess vorangetrieben. Ausgehend von der Zusammenarbeit in diesem Prozess trugen die Hg. einen Sammelband zur kirchlichen Organisationsentwicklung zusammen und bieten damit eine in diesem Umfang noch nicht vorgelegte Übersicht.

Valentin Dessoy, Geschäftsführer der Fa. ‚kairos‘ in Mainz, arbeitet als externer Berater in etlichen kirchlichen Prozessen mit. Gundo Lames ist als interner Organisationsberater, Theologe und Systemtheoretiker heute Direktor des Strategiebereichs 1 (Ziele und Entwicklung) im Bischöflichen Generalvikariat Trier und war einer der wesentlichen Gestalter im Changeprozess in Trier.

Neben Hinführung und abschließenden Thesen der Hg. werden in vier Hauptkapiteln die 23 Beiträge (einzelne bereits früher veröffentlicht), an denen 23 weitere Autoren mitgearbeitet haben, geordnet:

- Kirchliche Organisationsentwicklung – Zusammenspiel in gemeinsamer und differenzierter Rollenarchitektur (Kap. 2)
- Strategische Organisationsentwicklung – Kernthemen und Lösungsansätze (Kap. 3)
- Kohärenz und Differenz – Entwicklung aus theologischer und organisationstheoretischer Sicht (Kap. 4)
- Anspruch und Wirklichkeit – Kirchliche Organisationsentwicklung auf dem Weg zu einer strategisch-experimentellen Ausrichtung (Kap. 5).

Sicher kann das Buch nicht als Entfaltung einer speziellen und v. a. einheitlichen Konzeption gelesen werden: „unterschiedliche Ausgangssituationen, Perspektiven, Themen, Ansätze, Vorgehensweisen und Erfahrungen“ (11) bilden den Hintergrund der Autoren. Dennoch könnte man das Buch ja vom Ende her lesen, da hier aus Sicht der Hg., vielleicht etwas riskant, „in Thesenform die Essentials der Beiträge im Blick auf die leitenden Fragestellungen“ zusammengeführt sind. In 31 Thesen wird dies gewagt. Darum dazu eine ausführlichere Würdigung:

Sakramentale Grundstruktur, Sammlung und Sendung bezeichnen die ersten Prämissen des Kirche-Begriffs in der Darstellung der Hg. Die dritte These beschreibt Kirche als soziologische Größe, formal im umfassenden Marktgeschehen, theologisch im Verständnis von „Ministratio und Communio (LG 4)“, zwischen top-down und bottom-up. Gerade in dieser Formulierung verbirgt sich soviel Diskussionsstoff, dass sie genauer zu betrachten ist. Die formale Einordnung vom Marktgeschehen her ist nicht ausdrücklich begründet und hergeleitet. Schon soziologisch wäre weiter zu fragen, ob denn die Kirchen in Konkurrenz gegeneinander stehen oder doch

in einem anderen Zuordnungsverhältnis. Zumindest weiß sich mit GS 1 die katholische Kirche nicht nur für ihre Mitglieder verantwortlich, sondern zu allen Menschen gesendet. Der Verweis auf LG 4 und den Begriff der „Ministratio“ (448) – so in der theologischen Beschreibung – interpretiert diese Konzilsaussage unüblich. Es geht der Pastoralkonstitution darum, dass der Geist die Kirche in Gemeinschaft und *Dienstleistung* eint. Daraus soziologisch ein einfaches Kirchenverständnis „top-down“ herzuleiten, ist nicht verantwortlich. Die These 3 bedarf hier einer deutlicheren Weiterarbeit und der – an anderer Stelle im Buch geleisteten – Reflexion, dass die Kirche eine Mitgliederorganisation ist, die die Ämter und damit die Leitungsaufgaben ausdrücklich von der gemeinsamen Sendung her definiert.

Die Beschreibung der Situation der Kirche (These 6) – hier wird undifferenziert von Kirche, und nicht von Kirche in unseren Breiten gesprochen – ist gezielt zugespitzt: „existenzbedrohende Krise“ (449). Immerhin gibt es im kirchlichen Spektrum auch Meinungsführer, die von der heilsamen Reinigung, von Ideen der Gesundheitskrumpfung reden. Das wird hier nicht reflektiert. Die Diskussion um das wirkliche Selbstverständnis, um Wesen und Ziel der Kirche, wird nicht ausreichend aufgegriffen. Die intensivere theologische Diskussion würde vor einer zu kurz greifenden Übernahme anderer Theorieansätze bewahren.

Insgesamt hat hier eine so sehr ökonomisierte Beschreibung (Kundenbeziehung, Produkt, Stammkundschaft, Ressourcen, Zukunftsmarke, Vertriebsstruktur) durchgeschlagen, dass theologisch viele Fragen bleiben. Solche Begrifflichkeit kann als Fremdprophetie der Kirche sicher wichtige Impulse geben, kann jedoch nicht einfach als neutrale Beschreibung übernommen werden. Nach der Lektüre des ganzen Buchs scheint dem Rez., dass die Hg. mit diesen Thesen in die Falle ihrer eigenen Profession geraten sind. Zuviel Komplexitätsreduktion wird der Wirklichkeit nicht gerecht.

Diese Kritik weist nicht den Ansatz der Hg. zurück, Organisationsentwicklung als Schlüsselaufgabe zu verstehen. Diese Aufgabe kann aber nur dann angemessen erfüllt werden, wenn die Sinnfrage der Organisation, ihr Ziel und ihre Kultur ausführlicher geklärt werden. Nicht zuletzt aus den Erfahrungen mit manchen externen Beratungsunternehmen müssten die kirchlichen Organisationen lernen. Organisationsentwicklung muss – im Sinne der These 16 – geradezu darauf bestehen, Ziele zu bestimmen und danach die Organisationseinheiten darauf auszurichten. Die Vorentscheidung, von Kunden, Produkten, Qualität, Strukturen, Prozessen, Personen und Finanzen zu sprechen, ist zu schnell und zu einfach, auch wenn solche Ausdifferenzierungen in einer zweiten, nachfolgenden Arbeit hilfreich sind. Ob in diesem Zusammenhang aber vorrangig top-down gedacht und strukturiert werden darf und muss oder doch – auch in der Geschichte der Kirche nachweisbar – in ähnlicher Weise Veränderungen in bottom-up-Prozessen Raum gegriffen haben, gilt zu prüfen (gegen These 31).

Die Kritik dieses *Versuchs in Thesen* können die Autoren in ihrem eigenen Buch lesen. Rainer Bucher schreibt von „einem leichten Hauch von Grundschulpädagogik“ (281) und die Replik von Gundo Lames: „Produktive Unterschiede: (Praktische) Theologie und Organisationsentwicklung“ (292–304) bezeugt eine deutlich höhere Differenzierungsfähigkeit.

Doch gehen wir das Buch einmal von Anfang an durch.

Nach dem Grußwort des nunmehr in München als Erzbischof wirkenden früheren Trierer Bischofs Reinhard Marx, der es gut heißt, „sich dem Thema Veränderung in der Kirche auch auf diese Art und Weise zu nähern und die Sozialgestalt (organisatorische Gestalt) von Kirche hinsichtlich ihrer Zukunftsfähigkeit, also strategisch, unter die Lupe zu nehmen“ (10), führen die Hg. ein:

Im ersten inhaltlichen Hauptkap. geht es um Personen und Rollen. Valentin Dessoy unterscheidet zwischen Gemeindeberatung und Gemeindeentwicklung (33ff) und stellt dadurch bereits die zentrale Frage, ob die Weiterentwicklung „von oben“ oder „von unten“ betrachtet wird. Ob hier eine konfessionelle Differenz festgemacht werden muss oder kann, müsste m. E. genauer betrachtet werden. Dessoy entwickelt eine Referenzstruktur strategischer Organisationsentwicklung zwischen konkreter Praxis und Visionen, langfristigen Herausforderungen sowie zwischen Markt / Organisation und Mitarbeiter/innen / Kunden (57).

Matthias Ball führt dies weiter im Blick auf das Leitungsverständnis in der Kirche, besonders auch auf Seiten der Pfarrer (62–87). Die Lektüre dieses Beitrags kann jedem Pfarrer hilfreiche Entwicklungsfelder erschließen: Auch kirchliche Leitungspersonen müssen vier Funktionen erfüllen: Vision, Koordination, Motivation und Repräsentation (63f). Er analysiert die Schwierigkeiten, dass Leitung kirchlich weder eindeutig geklärt noch berufs-biographisch eingeübt ist, ja aus „Organisationsperspektive als ‚gewollt – nicht gewollt‘ er-

klärt“ (75) wird. Schlüssig ist, dass in diesem Buch dann die Aufgaben der Personalentwicklung eigens betrachtet werden.

Das zweite Hauptkap. befasst sich mit den Kernthemen und Lösungsansätzen strategischer Organisationsentwicklung. Der Beitrag von Martin Lätzel übernimmt wiederum zu unkritisch die Maßstäbe der ökonomischen Betrachtung auch im Blick auf „Produkt“ und „Qualität“. Martin Lörsch beschreibt das Strukturprojekt des Bistums Trier, Valentin Dessoy die Neukonzeption der Ordinarate / Generalvikariate als Dienstleister. Wie geht Steuerung, welche Rolle spielen die Ehrenamtlichen, wie sieht die Finanzlage aus? Das sind weitere Fragen.

Das dritte Hauptkap. erarbeitet nun grundlegende Kriterien für das Zusammenspiel von Theologie und Organisationsentwicklung, wie sie der Rez. in den Abschlussthesen gerne wiedergefunden hätte. V. a. Rainer Bucher geht hier mit scharfer theologischer Reflexionsfähigkeit ans Werk: Nicht einfache Optimierung der Produkte, der Kundenorientierung o. ä., nicht die Restaurierung (291) der Zustände kann Kriterium gelingender Organisationsentwicklung sein, sondern die Frage, „ob mit ihrer Hilfe die Chance steigt, neue Orte prophetischer Entdeckung der Gnade Gottes für das neue Leben“ (290) zu initiieren. Gundo Lames ist beizupflichten, wenn er dann auf die produktiven Unterschiede zwischen (Praktischer) Theologie und Organisationsentwicklung hinweist. Organisationsentwicklung hilft der Kirche, ihre Wesenseigenschaft der Entwicklung (*semper reformanda*) wahrzunehmen. Sie unterbricht das Schema und die binnenkirchliche Logik kirchlicher Entwicklung, erhellt die Doppelstruktur von Gemeinschaft und Dienstleistung. „Organisationsentwicklung als bewussten Weg der Organisation einzuschlagen, bringt weniger die Gefahr mit sich, dass fremde Sprachspiele eingetragen werden, als vielmehr die Darstellung des Zusammenspiels von Personen und Strukturen und Inhalten in einem kirchlichen System“ (301). In ganz eigenem Stil trägt Reinhold Reck biblische Reflexionen zur Offenbarung des Johannes bei.

Weitere Beiträge reflektieren die Themenstellung exemplarisch. Durch Peter Abel erhalten wir einen Einblick in die Pfarreienfusionen im Bistum Hildesheim. Den Profil- und Qualitätsentwicklungsprozess der Katholischen Fachhochschule Freiburg reflektieren Thomas Schmidt, Andreas Heller und Michael Ebertz. Ausdrücklich wird es in Zukunft um die Balance zwischen „(auch ökonomischer) Professionalität und (christlicher) Werthaltung“ (358) gehen. Die Berufseinführung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern im Bistum Trier wird schon seit längerer Zeit vor dem Hintergrund von Qualitätssicherung, -entwicklung und -management konzipiert. Einen Einblick in diese Arbeit gewähren Klaus-Gerd Eich und Georg Köhl. Vom Prozess der Erwachsenen- und Familienbildung im Bistum Münster berichten Stefan Sühling und Hermann Flothkötter. Im Bistum Magdeburg hat am Prozess der Neugestaltung der territorialen Seelsorge Valentin Dessoy mitgewirkt; neben seinem Bericht reflektiert Raimund Sternal darüber. Regina Nagel berichtet vom Prozess des Gemeindeferentinnen-Bundesverbandes und Johannes Symkalla und Christoph Rüdesheim über die Einführung von Gemeindeberatung im Bistum Fulda. An diesen Praxisberichten werden in unterschiedlicher Weise die verschiedenen Möglichkeiten organisationsentwicklerischer Maßnahmen deutlich.

Ein wichtiges Kap. hätte ich mir – systematisiert – noch gewünscht, die Reflexion auf die spezifischen Widerstände gegen alle die Entwicklungsprozesse und v. a. die Untersuchung, inwieweit diese typisch sind, oder eben in kirchlichen Organisationen „anders“. Auch eine interkonfessionelle Weitung hätte noch neue Perspektiven eröffnet, aber eine Beschränkung ist nun auch nötig.

Es ist nicht ganz einfach, sich durch dieses Werk hindurchzukämpfen, aber es bringt immer wieder gute Erträge für die, die an unterschiedlichen Orten die Entwicklungsprozesse der Kirche gestalten, begleiten und reflektieren.

Fulda

Richard Hartmann

Kinnen, Michael: Gott in Einsdreibig – ‚Fides et Radio‘. Der Verkündigungsauftrag der katholischen Kirche im Privatrado. – Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 266 S., kt. € 35,00 ISBN: 978-3-7966-1368-5

Dass die Kirchen im deutschen Sprachgebiet kaum noch Berührungspunkte mit den Medien haben, gehört zweifellos zu den Früchten einer in den letzten Jahren gewachsenen Selbstbesinnung auf die Dimension des Missionarischen. Nach wie vor zählt das Engagement im Radio zu den wichtigsten Säulen der kirchlichen Medienarbeit im Bereich der Glaubensverkündigung. Die Palette der Verkündigungssendungen in diesem Medium ist breit gefächert und hat das Genre der klassischen ‚Rundfunkandacht‘ längst weit überschritten. Parallel mit der Ausweitung der Medienpräsenz hat in der Theologie eine breite Diskussion über das Zusammenspiel von Glaubensaussage, ekklesiologischer Identität und Praxis eingesetzt. In der jüngeren Vergangenheit hat eine Reihe von Veröffentlichungen insbesondere die homiletischen Aufmerksamkeitsschwerpunkte sowie Anregungen für die konkrete Umsetzung in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Eine Auseinandersetzung mit den theologischen Rahmenbedingungen kirchlicher Radiopräsenz, die in differenzierter Kleinarbeit und interdisziplinär ansetzend Begründungen und Ziele offenlegt, fehlt jedoch

bisher. In diesem Fragenkomplex ist das vorliegende Buch angesiedelt, das der Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Frankfurt 2007 als Diss. angenommen hat. Der originelle Buchtitel benennt als solcher schon die Grundaufgabe, vor der die Glaubensverkündigung im Rundfunk steht: Es geht im weitesten Sinne um die Verknüpfung eines theologischen Anspruches mit den Eigengesetzlichkeiten dieses Mediums.

Der Vf. schlägt einen weiten Bogen und entfaltet sein Thema in vier aufeinander aufbauenden Schritten. Ausgangspunkt ist zunächst eine knappe Übersicht über das Verhältnis von Kirche und Medien, an die sich eine Bestandsaufnahme kirchlicher Verkündigung im Privatrado anschließt. Das nächste Kap. stellt sich dezidiert theologischen Fragen und entwickelt aus biblischen, fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Kontexten sowie aus einschlägigen kirchlichen Verlautbarungen ein Fundament für die Praxis. Das letzte Kap. zieht das Fazit und legt mehrere „Perspektiven für die künftige Radioverkündigung“ vor. Allein durch diese Anlage des Gedankenganges positioniert sich der Vf. als ein kreativer Vermittler zwischen theologischer und medialer Wirklichkeit. Seine Ausgangsfragen sind ebenso grundlegend wie einsichtig: „Wie kann die Botschaft des Evangeliums in die Welt von heute mit den Mitteln der modernen Massenkommunikation gesagt werden? – Wie ist gerade in dieser Ausgangslage die Relation zwischen Kirchen (Primär-Absender), Sendern (Medium) und Hörern (Primär-Adressat) zu verstehen? Wie und zu welchem Zweck sowie mit welchen Mitteln und Kriterien kann religiös-mediale Kommunikation als wechselseitiges Lernen des Glaubens geschehen?“ (19)

Das erste Kap. (11–30) unter der Überschrift „Die Kirche und die Medien – Hinführung zum Thema“ geht große Schritte: Es knüpft zunächst an kirchliche Großereignisse der jüngeren Vergangenheit an, um die enge Vernetzung von kirchlichem Leben und Medienwelt zu belegen. Eine knappe Beschreibung des Medienbegriffs folgt, wobei die Ausführungen leider die gängigen medien-theoretischen Diskussionen weitgehend ausblenden. Schließlich fragt der Vf. noch nach dem Proprium der christlichen Verkündigung im Radio und weist überzeugend nach, dass die Glaubensverkündigung nicht in schlichte Unterweisung abgeleiten dürfe, sondern die Unverfügbarkeit Gottes stets zu achten habe: „Wie das Radio Bilder im Kopf eines Menschen erzeugen soll, die Situationen, Begebenheiten, Szenarien und Konstellationen beschreiben, so muss durch das verkündigende Wort im Radio ein Bild von Gott in den Köpfen der Hörer entstehen, wohl wissend, dass dies nur eine Ahnung von dem geben kann, was Gott wirklich ist.“ (23) Für die Diskussion erhellend ist schließlich die Unterscheidung zwischen „journalistischen Beiträgen“ und „monologischen Verkündigungsbeiträgen“ innerhalb des kirchlichen Radioengagements.

Das zweite Kap. „Vergewisserung der Situation kirchlicher Verkündigung im Privatrado“ (31–85) beleuchtet die außertheologischen Rahmenbedingungen. Ziel der soziologischen, rechtlichen und historischen Diagnosen ist eine Sondierung der Voraussetzungen, denen sich eine kirchliche Arbeit im Privatrado gegenüberstellt. Auf der Basis der religionssoziologischen Ergebnisse der Sinus-Studie von 2005 entwickelt der Vf. ein detailliertes Hörerprofil und verortet gerade darin die Chancen der Radioarbeit. Es dürfte zweifelsohne zutreffen, dass die meisten Hörer von Privatsendern der in dieser Studie als „Konsum-Materialisten“ bezeichneten Gruppe angehören – eine Gruppe, die ausweischend der Erhebung mit kirchlichen Bezügen kaum in Kontakt steht. Entschieden wendet sich der Vf. gegen eine einseitige Beurteilung der breiten Kirchendistanz in diesem Milieu als Krise. Gerade diese Menschen und ihre Lebensfragen zu erreichen, darin sieht er das Potential eines kirchlichen Engagements im Privatrado: „Die Kirche kann über das Medium Radio die Menschen ansprechen in ihren religiösen Sehnsüchten, die sich über das konfessionell-traditionelle Milieu nicht mehr erreichen lassen. Das Radio hat durch seinen Verbreitungsgrad eine Streuwirkung, um verborgene religiöse Sehnsüchte zu erreichen.“ (62f) Die beiden folgenden Abschnitte, die die rechtlichen Grundlagen umreißen und die Hauptlinien der Radiogeschichte nachzeichnen, enthalten zwar aufschlussreiche Hintergründe. Sie wirken allerdings über weite Strecken zusammenhanglos und haben deshalb eher Informationscharakter. Sehr knapp gerät schließlich ein Überblick über die verschiedenen Senderprofile. Hier hätte man sich noch Vertiefungen gewünscht, zumal der Vf. daraus wichtige formale Anforderungen an die kirchlichen Beiträge ableitet (84f).

Herzstück des Buches ist das dritte Kap. („Kriterien für die kirchliche Verkündigung im Hörfunk“, 87–199). Die Vorgehensweise folgt gewohnten Argumentationsmustern und will in mehreren Anläufen die Notwendigkeit sowie die inhaltliche Struktur der Glaubensverkündigung begründen. Dabei trägt der Vf. eine große, im Grunde viel zu umfangreiche und den Leser leicht verwirrende Menge an Material zusammen. Am Anfang steht eine biblische Fundierung, an die sich dann ein Durchgang durch die kirchlichen Verlautbarungen seit dem Zweiten Vatikanum zur Medienarbeit anschließt. Aus der systematischen Theologie kommen in einem weiteren Schritt Ansätze und Personen zu Wort, die man zunächst nicht in einen unmittelbaren Zusammenhang bringen würde. In geraffter Weise wird die Missionsstrategie des heiligen Bonifatius besprochen, dann werden auf nur zwei Seiten die viel beachteten Schreiben der französischen und der deutschen Bischofskonferenz aus den Jahren 1996 bzw. 2000 zur Mission abgehandelt. Nach einem Blick in Stellungnahmen der Kirche Lateinamerikas findet sich schließlich ein Ausflug in die theologischen Ansätze von Karl Lehmann und Klaus Hemmerle. Ohne Zweifel ist in den einzelnen Punkten Wichtiges angesprochen. In der Summe belegen sie gewiss die Dringlichkeit einer theologischen Fundierung, welche der Verkündigungsauf-

trag der Kirche benötigt. Ein weitschweifiger Bogen und eine große Materialfülle bergen allerdings immer die Gefahr mangelnder Differenzierungen – eine Gesetzmäßigkeit, die diese Skizzen wieder einmal belegen.

Der Durchgang gipfelt schließlich in einer Zusammenfassung, die dagegen wieder sehr überzeugen kann. Zehn ebenso instruktive wie griffig formulierte Thesen stecken den „theologischen Soll-Stand“ (144–146) für die Verkündigung im Radio ab. Die zentralen Stichworte sind hier Personalisierung, inhaltliches Profil, ein positives Grundverständnis von Mission, Aufgreifen der Sinnfrage, Schaffung von Räumen der Gottesbegegnung, Korrelation und Kommunikation. Wiederum eher assoziativ wirken dann die religionspädagogischen Überlegungen. Dem Rez. will nicht recht einleuchten, welchen Erkenntnisgewinn die knappen Erwägungen besitzen, an die sich dann Einlassungen eines bekannten TV-Journalisten und einer Unternehmensberatung anschließen.

Im nächsten Abschnitt des Kap.s stecken wiederum wertvolle Orientierungspunkte, die für die Praxis wichtige Weichen stellen (170–172) und die unverzichtbar sind: Die Medienaktivität unterliege dem dreifachen Anspruch, „evangeliumsgemäß, mediengerecht und zuschauerbezogen“ (170) zu arbeiten. Ein letzter Abschnitt konfrontiert nun das Ergebnis der theologischen Überlegungen mit dem aktuellen Stand des kirchlichen Radioengagements. Unter diesen Nenner (172–199) fallen Ausführungen, die ein weiteres Mal sehr breit ansetzen und große Themenfelder abstecken. En passant streifen sie mediensoziologische und medienethische Fragestellungen, es geht um Kommerzialisierung und Hörerpartizipation; und sie werten unterschiedliche Modelle der Kirchenbeteiligung in der Rundfunkarbeit aus.

Das vierte und letzte Kap., überschrieben mit „Perspektiven für die künftige Rundfunkverkündigung“ (201–239), bündelt die Ergebnisse und unterbreitet überaus bedeutsame Vorschläge für das kirchliche Privatfunkengagement. Sehr anschaulich und in dankenswerter Klarheit kommt zum Ausdruck, dass eine kirchliche Präsenz im Privatrado offensiv vorgehen muss, wenn sie als ernstzunehmender Medienakteur wirken will. Wer nach Strategien der Radioverkündigung in einer sich ausdifferenzierenden Medienlandschaft sucht, der findet in den vier Ansätzen des Vf.s (Profilierung, Personalisierung, Professionalisierung und Partnerschaft) eine Basis, hinter die man keinesfalls zurückfallen darf. Authentische Verkündigung muss sich auf dem Feld der Theologie wie auf dem der Eigengesetzlichkeiten des Mediums qualifizieren. Damit ist ein Aufgabenhorizont abgesteckt, der in der Praxis noch längst nicht erschöpfend erkannt, geschweige denn umgesetzt ist.

Fazit: Aufs Ganze gesehen stellt die Studie eine vortreffliche Fundgrube für die vielschichtigen theologischen, soziologischen und medientheoretischen Gesichtspunkte dar, in welche die kirchliche Arbeit im Privatrado verwoben ist. Allein schon deshalb ist dem Vf. zu danken, denn die in der Praxis häufig anzutreffenden Unsicherheiten in der Zuordnung von theologischem Profil und sachgerechter Medienpräsenz rufen förmlich nach einer theoretischen Konzeptionierung. Der Vf. legt den Finger in Wunden, denen sich die Praxis nicht entziehen darf. Es ist sehr zu wünschen, dass die aufgewiesenen Desiderate auch bei den Verantwortlichen in Kirche und Rundfunk als Impuls für eine qualitätvolle und anerkannte Arbeit wahrgenommen werden.

In einigen Abschnitten hätten die Ausführungen nach Meinung des Rez. noch gestrafft werden können. Manche Weitschweifigkeiten, die wahrscheinlich dem Wunsch entspringen, auch Randthemen in den Griff zu bekommen, erschweren nicht nur das Lesen. Sie laufen zudem immer wieder Gefahr, dass die ebenso weiterführenden wie kreativen Arbeitsergebnisse nicht ausreichend zur Geltung kommen. Man muss gelegentlich ein wenig suchen, um sie zu finden. Manchmal mühsam sind bei der Lektüre auch die vielen Zitate aus der Fachliteratur. Vieles hätte sich ohne Zitat ebenso einleuchtend sagen lassen. Kritisch angemerkt sei abschließend noch ein formaler Aspekt. Er betrifft die Gliederung der einzelnen Kap. Es entspricht gutem akademischem Brauch, einem mit 1 bezeichneten Abschnitt auch einen mit 2 überschriebenen Abschnitt folgen zu lassen. Es verwundert, dass der Vf. in vier Fällen nach Punkt 1 keinen Punkt 2 mehr nennt.

Erfurt

Stefan Böntert

Spiritualität

Biser, Eugen / Heinzmann, Richard: Mensch und Spiritualität. Eugen Biser und Richard Heinzmann im Gespräch. – Darmstadt: WBG 2007. 156 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–534–20862–3

Die schriftliche Fassung der Gespräche, die neuerlich Richard Heinzmann mit dem Religionsphilosophen Eugen Biser führte, liegen jetzt als Publikation der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt vor. Eugen Bisers Ansatz einer existenziellen Theologie zieht auf die Mitte und den Ursprung des Christentums, genauerhin plädiert B. dafür, den Weg zu gehen „von der isoliert gesehenen Botschaft und Lehre zum Botschafter selbst, zu Jesus Christus, in dem

sich Gott den Menschen erschlossen und mitgeteilt hat“ (142). Für B., der damit den Gedanken einer Glaubenswende (als Einwohnung Christi im Herzen der Glaubenden) verknüpft, drängt sich von selbst die Frage der Verbindung zwischen Reflexion und Spiritualität auf.

In einem ersten Teil werden die Grundlagen christlicher Spiritualität existenziell konzipierten Theologie erörtert. Die Frage nach dem Menschen umfasst neben den klassischen Themen (z. B. Naturwissenschaft, Personbegriff usw.) existenzielle Bereiche wie Tod, Angst und das Böse sowie deren jeweilige Überwindung. Einen breiten Raum nehmen die neuzeitliche Thematik der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glaubens und die Darbietung der neuteamentlichen Lehre der Gotteskindschaft, die für B. einen Basissatz seines eigenen theologischen Ansatzes repräsentiert, ein.

In einem zweiten Teil werden die Grundlagen christlicher Spiritualität reflektiert. Nach einer eindrücklichen Zeitdiagnose über die Befindlichkeit der Glaubenden in einer postmodernen und säkularisierten Umwelt tauschen H. und B. sich über das grundlegende Verständnis von Gebet und Mystik aus. Hauptteil dieses zweiten Abschnittes bildet die geistig-geistliche Auslegung des Vaterunsers mit seinen einzelnen Bitten. Dieses Grundgebet christlichen Glaubens wird von B. für den suchenden und verängstigten Menschen der Postmoderne behutsam ausgelegt. Eugen Biser zeigt sich gerade darin neben seinem stupenden Wissen zu Daten der Philosophie- und Theologiegeschichte als einfühlsamer Seelsorger, der Fragen, Sorgen und Ängste der Menschen ernst nimmt und ihnen mittels seiner therapeutischen Theologie zuzusprechen weiß. Der jahrelange Prediger an der Münchener Universitätskirche (St. Ludwig, Schwabing) kennt die Glaubenszweifel und -nöte seiner Zeitgenossen.

Den einzelnen Dialogteilen geht ein Geleitwort von Paul Kirchhofer voraus. Die Gespräche werden durch eine Darstellung und Würdigung des theologischen Ansatzes B.s aus der Feder von Richard Heinzmann abgeschlossen.

Das vorliegende Buch ‚Mensch und Spiritualität‘ als Fortsetzung des bereits in zweiter Auflage erschienenen Buches ‚Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann‘ stellt in beeindruckender Weise die – so oft von der Theologie eingeforderte – Verbindung resp. Versöhnung zwischen ‚sitzender und kniender‘ Theologie her. Der Dialogstil hilft dem an systematischen und philosophischen Fragen interessierten Laien, sich in die hochkomplexe Materie in Geschichte und Gegenwart einzulesen. Das Mit- und Nachdenken der vorgeschlagenen Wege führt zu den wesentlichen Fragen christlichen Glaubens. Die von B. postulierte ‚Wende nach innen‘ meint keine Abkehr von der Welt, sondern zeigt die Wahrheit christlichen Glaubens in (!) der Welt und für (!) die Welt in einer neuen Ausdrucksgestalt.

Luzern

Wolfgang Müller

Renz, Monika: Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur. – Paderborn: Junfermann 2008. 334 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–87387–708–5

Monika Renz, 1996 promovierte Psychologin, seit 1998 Leiterin der Psychoonkologie und Musik-Therapie am Kantonsspital St. Gallen, wo sie Schwerkranken und Sterbenden therapeutisch-spirituell begleitet, im deutschen Sprachraum bekannt geworden durch Kurs- und Vortragstätigkeit sowie Buchveröffentlichungen (Zeugnisse Sterbender, 2001, ⁴2008; Grenzerfahrung Gott, 2003; Von der Chance, wesentlich zu werden, 2007), legt hier ihre theologische Diss. vor, mit der sie Anfang 2008 an der Theol. Fak. der Univ. Fribourg summa cum laude promoviert wurde.

Das Buch ist folgendermaßen gegliedert:

Nach vier kurzen Würdigungen durch Dritte (9–11) und der Einleitung (13–23) folgen ein anthropologischer „Teil I: Der erlösungsbedürftige Mensch“ (25–158), ein bibeltheologischer „Teil II: Erlösung aus Prägung – befragt bezüglich der christlichen Religion“ (159–268) und ein kürzerer „Teil III: Leben aus neuer, zweiter Identität“ (269–295).

Ein erster Anhang gibt vom Thema Erlösung aus Prägung her „Anstöße für den interreligiösen Dialog“ (301–312), ein zweiter Anhang bietet die „Ergebnisse des Spitalprojektes – Loslassen von Angst-, Begehrens- und Machtstruktur“ (313–319). Am Ende stehen das Literaturverzeichnis (321–328) sowie ein Personen-, Sachwort- und Bibelstellenverzeichnis (329–334).

Die Disziplinen übergreifende, insbesondere therapeutische Psychologie und bibelnahe Theologie verbindende Arbeit ist bewegt und geleitet von der Frage, „was letztlich heilt, was erlöst“, was also jene „Not hinter den Nöten“ heilt, „die nicht partikulär behandelt werden kann“, weil sie „mehr erfordert, als was durch Menschen machbar ist, nämlich ‚letztliche Heilung‘ oder anders gesagt: Erlösung“ (13).

Bei der Theologie, welche Erlösung zumeist mit dem Kreuzestod Jesu verknüpft, konstatiert die Vf.in ein Defizit: Diese spreche von Erlösung und von Jesus dem Erlöser, aber es „konnte mir niemand erklären, wovon eigentlich Jesus erlöst haben soll und wie dieser Mechanismus konkret wirke“; es „fehlte mir eine glaubwürdige, psychologisch haltbare, rational zugängliche und zugleich bibelnahe

Soteriologie“. Eine solche fand sie nur beim Drewermann der frühen 1980er Jahre. In dem Buch geht es ihr um die Frage: „Was ist an der Botschaft und am Leben Jesu Christi erlösend?“ (13). Eine Frage, die auch den Rez. seit seinem Buch „Erlösung als Befreiung“ (Düsseldorf 1972) immer wieder umtreibt (vgl. z. B. die Christologie im HbDog 1992, Bd. 1, besonders 261–279 und 392–409).

Wo von Erlösung gesprochen werden soll, muss zuvor einsichtig werden, dass und inwiefern der Mensch erlösungsbedürftig ist. Davon handelt der *anthropologische „Teil I: Der erlösungsbedürftige Mensch“* (25–158).

Mit *Erlösungsbedürftigkeit* sieht sich die Vf.in in ihrer therapeutisch-spirituellen Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden tagtäglich konfrontiert – freilich nicht unmittelbar, denn niemand stelle hier die Diagnose „erlösungsbedürftig“ (16); nur wenige Menschen würden heute Erlösungsbedürftigkeit bewusst erleben. Deshalb hat R. in einer einjährigen Pionierstudie (nach der Methode der partizipierenden und evaluierenden Forschung, 187 protokollierte Krankheits- und Therapieverläufe) zusammen mit Patienten versucht, der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit *indirekt* auf die Spur zu kommen, mit der Frage im Hinterkopf: „Verbirgt sie (die Erlösungsbedürftigkeit) sich hinter *gegenteiligen* Charaktermerkmalen oder Verhaltensweisen, etwa hinter einer betonten Selbstherrlichkeit“, hinter dem „Über-sich-selbst-bestimmen-Können“ (17), dem „bisweilen geradezu peinlichen Verdrängen eigener Sterblichkeit bis in die letzten Wochen“ (62) oder dem Glauben an Selbstheilung, dem Nicht-loslassen-Können? „Am Nicht-loslassen-Können wurde *indirekt* sichtbar, wie frei, wie und wodurch besetzt, wie erlösungsbedürftig ein Mensch ist.“ (18)

R. möchte phänomenologisch den „Reflexen, Mechanismen, Seelenstrukturen, die heilsamen Prozessen im Wege stehen“, nachgehen und aus der Innenperspektive eines mitgefühlten und geteilten Leidens heraus verstehen, „welches die zentralen Irritationen in der *condition humaine* sind und wie es dazu kommt“ (14). Immer stärker kristallisierten sich dabei für sie Strukturen von Angst, Begehren und Macht heraus, die sie aus einer anthropologischen Urprägung heraus deutet.

These 1 lautet daher: „Menschsein heißt geprägt sein“, im Sinne einer „*Urprägung*“, die den Menschen, der sich zum Subjekt entwickelt und vom Ganzen abgespalten hat, zumindest im westlichen Kulturkreis bestimmt. Die Ich-Werdung bedeutet Vereinzelung, sie geht einher nicht nur mit lustvollem Erleben der Eigenständigkeit, sondern auch erstens mit dem „Verlust des selbstverständlichen Angeschlossenseins an das Ganze“ bzw. „an Gott als das Ganze“, d. h. mit der „Urerfahrung des Verlorenseins“ (34). Zweitens geht die Ich-Werdung als Wahrnehmung von Differenz, Nicht-Ich und Gegenüber einher mit der Erfahrung des Bedrohtseins durch ein zu wuchtiges Gegenüber (früh intrauterines schwingungsmäßiges Bedrohtsein, später reale Gewalterfahrung). Phylo- wie ontogenetisches Resultat ist *Urangst*, eine eigentliche Urverwundung als *condition humaine*. Diese Urangst hat also zwei Formen: Urangst vor dem *Zuwenig*, vor Verlorensein, Verlust, Mangel, entstanden durch das verlorene Angeschlossensein; Urangst vor dem *Zuviel* (Numinosen), vor Bedrohung, Gewalt, Ohnmacht, entstanden erstmals durch die früheste Gegenübererfahrung einer riesengroßen, konturlosen, geradezu numinosen Schwingungs-umgebung (36).

R. sieht daher auch die gesellschaftlich überhandnehmende Gier, Egomanie, narzisstische Einkapselung als Folgeerscheinungen eines noch älteren Geschehens und formuliert als Desiderat an die Theologie: „Nur wo auch diese Hintergründe wahr sein dürfen als Teil unseres Leidens an uns selbst, können Menschen wirklich ‚erlöst‘ werden, sind Wiederholungen psychischer Mechanismen, Projektionen und scheiternde Kommunikation zwischen Menschen nicht vorprogrammiert [...]. Es braucht die Berührung der Theologie mit der seelischen Realität und dem stummen Leiden der Menschen und des Menschengeschlechtes.“ (52) Brücken dazu, wenngleich defizitäre, findet sie v. a. beim frühen Drewermann (vor 1989) und bei Raymund Schwager.

These 2 besagt: Aus Urangst werden *Bewältigungsmuster*. Aus Verwundung wird Verengung. Es entsteht ein *Dynamismus der Sonderung* (theologisch Sünde und Sündverflochtenheit genannt), der immer tiefer in die Sackgasse von Absonderung, Verweigerung, Eingeschlossensein im Ich, krampfhaftem Festhalten und Verhärtung hineinführt. „Gerade in der Arbeit mit Krebskranken fällt mir auf, wie schwer es dem Menschen fällt, das loszulassen, was er über alles verteidigt – sein Leben, seinen Willen sich durchzusetzen, sein Ego.“ (60) Bei 171 von 187 Patienten war „das Loslassen ein geradezu riesiges Problem“ (61). Die Vf.in spricht davon, wie sie zusammen mit den Patienten und ihren Angehörigen um Aufweichung im Verhärteten kämpfte und dabei auf In-seln der Lebendigkeit und mehr noch auf Erlösung hoffte (59). Dies habe viel damit zu tun, was der Mensch in all seinem Suchen und Ringen umkreist: eine Mitte außerhalb seiner selbst (ein Du, eine Sache, für die er auch zu leiden bereit ist, die Schöpfung und den Schöpfer) oder sein Ego. Viel hänge davon ab, ob es gelingt, ihn von Letzterem zu Ersterem als dem Ursprünglichen und letztlich Menschlichen zurückzuführen (67; 75).

Eher als ein Nebengleis behandelt die Vf.in das Thema Schuld. Sie betont: „Die Ebene der Prägung liegt tiefer als die Ebene der Schuld. Erlösungsbedürftigkeit der Mensch weniger aufgrund dessen, was er getan hat, sondern aufgrund des Primärgeschehens seiner Vereinzelung und Ichwerdung, das dem Menschen zur Prägung wird. Diese Urprägung bedeutet zugleich Verlust von Gott-nähe. Und als solche löste und löst sie den unheilvollen Dynamismus der Sonderung aus und damit die Entfremdung vom nährenden und heil machenden Urgrund der eigenen Seele.“ (79)

Es ist eines ihrer zentralen theologischen Anliegen, Sünde (Singular), d. h. die abgebrochene (oder verwünschte) Urbeziehung zu Gott (78), „als Gewor-

densein, als tief im Fleisch sitzende Prägung und als Dynamismus der Sonderung zu verstehen, so dass sich die moralische Frage zunächst gar nicht stellt“ (79). „Prägung und Urverwundung sind tragisches Gewordensein, das des Erbarmens bedarf [...]. Diese Ebene geht aller Moral voraus. Heilung bedeutet immer auch ein Finden zur eigenen wahren Identität und zu einem gesunden Umgang mit dem eigenen Gewissen.“ (79)

Die Vf.in fragt: „Zu welcher Ebene aber gehört der Dynamismus der Sonderung? Ist er Prägung oder Schuld?“ Und sie antwortet: „Zunächst und per se war er eine Schutzreaktion des Ichs, die der Urprägung Mensch entsprang. Das ist noch nicht Schuld, nicht Dynamismus. Doch in einer Eigendynamik in Richtung ‚Immer mehr Absonderung, immer mehr Narzissmus‘ wurde und wird Sonderung ein Sich-Abkoppeln von aller Mitte.“ „Weil geprägt, wurde man schuldig.“ (80) Ist dieser Übergang zwangsläufig, so wäre zurückzufragen. Jedenfalls zieht R. das „Fazit: Primär Prägung, wird doch daraus in Prozessen von Identifikation, Emanzipation und Tabuisierung eigentliche Schuld. Erlösungsbedürftig ist der Mensch in der Folge in beidem“ (82).

Die theologische Diskussion unterscheide zu wenig zwischen der Ebene der Schuld und jener der Prägung; sie verstärke damit eine kollektive Allergie in der Frage der Schuld (96). Theologie müsste – mit Jesus – aus einem mitfühlenden und annehmenden Verstehen erwachsen. „Wir müssen den Blick wagen in die inneren Abgründe etwa eines notorischen Trinkers oder eines von Neid und Gier Getriebenen. Aus der Perspektive solcher Betroffenheit würde manch theologische Rede milder klingen.“ (91)

R. betrachtet drei theologische Ansätze, die etwas von den Abgründen und Hintergründen menschlicher Erlösungsbedürftigkeit ausloten: Augustinus mit seiner treffsicheren Erfassung der *incurvatio in seipsum* als Wurzel allen verkehrten Begehrens, in welchem irdische Güter an die Stelle letzter Ziele gesetzt werden; den frühen Drewermann, der allerdings nur um einen der beiden Aspekte der Urprägung kreist, um die Urangst vor dem Zuwenig, während die Urangst vor dem Zuviel, dem Numinosen, Überfordernden tabuisiert und die Frage nach dem adäquaten Umgang mit Macht verdeckt bleibe; Schwager, der im Anschluss an Girard das energetische Potential früher Prägung als mimetisches Begehren deutet und so menschliche Gewaltstruktur erklärt, womit freilich die Urnot, die zur Erlösung ansteht, nicht tief genug begriffen sei, weil auch bei ihm die Wurzel des Gewaltproblems (die Urangst vor Gott) unaufgedeckt bleibe (95).

Aus dem Spitalalltag bringt R. erschütternde Beispiele dafür, dass es diese schauerliche Erfahrung der Urangst vor dem Numinosen, die *Urangst vor Gott*, tatsächlich gibt (95f), und sie bringt tief berührende Zeugnisse von Sterbenskranken, die aus abgründiger Angst und Bedrohtsein hinübergefunden haben zu befreienden Umfängen, Getragen- und Geborgensein, indem sie die erneut gegenwärtige Erfahrung des Numinosen in neuem Deutungshorizont und Licht zu sehen bekamen (z. B. 28, 50, 99f). Sie verweist auf die sich wandelnde Gotteserfahrung Ijbs und Eljas und resümiert: „Erlösung geschieht letztlich dort, wo Menschen [...] durch ihre je eigene Angst, ihre Schatten, Projektionen, Bewältigungsmuster und Ambivalenzen hindurch offen werden können auf die Erfahrung eines Letzten hin. Vielleicht werden wir dabei auch erkennen, dass ausgerechnet die Prägung Urangst und das Leiden an ihren Folgeerscheinungen – durch Leidensdruck und entsprechende Bewusstwerdungsprozesse hindurch – in Richtung eines neuen Umgangs mit dem Heiligen drängen.“ (102)

These 3: Die eine Urprägung (Urverletzung, Urangst, Ursehnsucht) zeigt sich in drei besonders relevanten Ausprägungen:

(1) *Angststruktur*: Hierher gehören Menschen, bei denen Angstbereitschaft, grundlegende Verunsicherung und ständiger Vertrauensverlust Hauptmerkmale ihrer innerseelischen Unbefindlichkeit bleiben; sie rufen nach Sicherheit, Nahrung, Vertrauen in derselben Tiefe.

(2) *Begehrensstruktur*: Hier geht es um das Verhältnis des Subjekts zu Sache und Welt, das von reflexartig einsetzender Gier nach immer mehr, von Haben-Mentalität bestimmt ist, bis hin zur Grundhaltung, das eigene Kind und das eigene Leben als verfügbaren Besitz zu handhaben. R. unterscheidet zwei Gesichter dieser Begehrensstruktur: Mangelprägung (Menschen, die aufgrund eines einst erlebten Mangels – noch in Todesnähe – nie lebensatt werden, nie zufrieden sind, nie zur Ruhe mit sich selbst und in Gott finden) und Genussprägung (Verwöhnte möchten genießen, ihr Glück um jeden Preis festhalten). Beide Male ist im Haben-Müssen das Glück des Seins verloren gegangen (110–114).

(3) *Machtstruktur*: Hier geht es um das Subjekt in seinem Beziehungsverhalten, um das Zulassen von Angewiesensein, Liebe und Ohnmacht oder aber Unberührbarkeit (mächtig ist, wer nicht mehr fühlt, seine Verletzlichkeit verdrängt), Allmachtswahn, Bestimmen-Müssen, Machtgier und Machtkämpfe, Gewalt. Erlösung gelingt nicht ohne neue Beziehungserfahrungen. „Das volle Maß solcher Erlösung ereignet sich dort, wo sich die Urprojektion ‚Gott/alles ist gegen mich‘ in ihren drei Aspekten wendet“: Gott als das Ganze, Gott als Beziehungspartner, Gott in seinem Geist- und Wirkaspekt (125f).

Kurz geht R. auf die Frage nach dem Bösen ein: „Das Böse muss letztlich als das vom Ganzen abgespaltene Energetische, als Endstation des Dynamismus der Sonderung verstanden werden.“ Als Geprägter ist der Mensch verführbar, d. h. in den „Einbruchstellen“ seines Unbewussten anfällig für solch abgespaltene Energien wie für das atmosphärisch Verschattete um ihn herum. „Der einzelne Mensch ist dann, selbst wo er real Böses tut, nicht böse, wohl aber verführbar und diesem Dynamismus mehr oder weniger verfallen. [...] Über das Wesen Mensch ist damit theologisch v. a. eines ausgesagt: Er hat seine Mitte grundsätzlich außerhalb seiner selbst. Er ist entweder ein Gefundener in Gott als Ganzem oder anfällig für allerlei Götzen, Affekte, Mächte dieser Welt.“ (120f)

These 4 macht darauf aufmerksam, dass Erlösung nicht gelingt ohne eine zumindest ansatzweise Offenheit des Leidenden, Geprägten, Erlösungsbedürftigen, und wendet sich damit dem *Beitrag des Menschen* zu, der seinerseits Gnade ist (127–158). „Das Finden zum Ja ist Akt von höchster menschlicher Reifung und doch Gnade: ein Prozess, der durch Trauern und Fühlen, Aufstehen aus Unmündigkeit und Verzeihen hindurchführt. Der Mensch erfährt sich so auch selbst mehr ganz, lebendig, angeschlossen an Freude und Friede.“ (157) Erörtert werden: Umkehr als Bereitschaft und Gnade; was im Spitalprojekt den Patienten half; Gefühle bewusst zulassen; der Wille zur Verzeihung; das Nadelöhr des Loslassens; die kleine Öffnung für das Sich-Ereignende; heilende Liebe und wie Liebe möglich wird („das therapeutische Dritte“); sinnlose Liebe – sinnloses Leiden?

Der *bibeltheologische „Teil II: Erlösung aus Prägung“* (159–268) fragt: Weshalb hält die christliche Religion am *Jesus-Programm* fest, was daran macht Menschen heil? Gab und lebte Jesus Christus Antworten, die Menschen aller Zeiten in ihrer Urprägung erreichen, in ihrer Angst-, Begehrens- und Machtstruktur und den dahinter liegenden Sehnsüchten? Löste Jesus eine Dynamik des Heils aus wider den verhängnisvollen Dynamismus der Sondernung? (160f)

R. befragt das NT, und dort besonders das LkEv, z. T. auch das JohEv. Dabei setzt sich die heutige christliche Religion am *Jesus-Programm* fest, was daran macht Menschen heil? Gab und lebte Jesus Christus Antworten, die Menschen aller Zeiten in ihrer Urprägung erreichen, in ihrer Angst-, Begehrens- und Machtstruktur und den dahinter liegenden Sehnsüchten? Löste Jesus eine Dynamik des Heils aus wider den verhängnisvollen Dynamismus der Sondernung? (160f)

R. befragt das NT, und dort besonders das LkEv, z. T. auch das JohEv. Dabei setzt sich die heutige christliche Religion am *Jesus-Programm* fest, was daran macht Menschen heil? Gab und lebte Jesus Christus Antworten, die Menschen aller Zeiten in ihrer Urprägung erreichen, in ihrer Angst-, Begehrens- und Machtstruktur und den dahinter liegenden Sehnsüchten? Löste Jesus eine Dynamik des Heils aus wider den verhängnisvollen Dynamismus der Sondernung? (160f)

These 5 spricht vom Grundlegenden, der sein *Person-Sein* bestimmenden *Beziehung Jesu zu Gott, dem Vater*. Er war sein letzter Grund, aus dem alles kam, die Mitte, auf die er ausgerichtet war und die ihn befähigte, grenzenlos zu lieben und heilend zu wirken (162ff).

Dem LkEv entnimmt die Vf.in, dass Jesus in die Beziehung zum Vater immer bewusster hineingewachsen sei. Für Lk sei „auch Maria nur wenig vom Dynamismus der Sondernung bestimmt gewesen“ (171; andere Sichtweisen wie in Mk 3,20f und 31f bleiben außer Betracht); so werde „vielleicht eine irgendwie heile (von Angst kaum überschattete) Ausgangslage Jesu inmitten einer unheilen Welt ein Stück weit psychologisch nachvollziehbar“. „Wenngleich Mensch wie wir, war er (Jesus) nicht gleichermaßen von Urangst bestimmt.“ Spätere Ängste Jesu seien situationsadäquat, nicht genährt von Traumata und Prägung gewesen. Auch von einer Begehrensstruktur könne bei Jesus nicht die Rede sein, nirgends seien Gier, Neid, Haben-Müssen, Impetus zur Macht auszumachen. Jesus „ist Mensch, aber (zumindest weitgehend) ohne den Stempel jener verhängnisvollen Prägung, die den Weg in die Abgespaltenheit von Gott (biblisch gesprochen in die Sünde) vorprogrammiert hätte“ (171). Die Vf.in möchte Jesus und Maria nicht zur vollkommenen Ausnahme machen (vgl. die Einschränkungen „nur wenig“, „kaum“, „zumindest weitgehend“), die Verbundenheit mit den anderen Menschen in der *condition humaine* vielmehr wahren. Dann aber wäre hier zumindest zurückzufragen, ob es denn außer Jesus und Maria nicht auch anderswo Menschen geben könne, die „kaum“ oder „nur wenig“ von Urangst und dem Dynamismus der Sondernung bestimmt sind. Spricht nicht manches dafür, dass das „Angeschlossensein ans Ganze“ nicht singulär und der Dynamismus der Sondernung nicht zwangsläufig ist?

Nach R. war Jesu Beziehung zum Vater „von Anfang an gegeben“. Und doch ist er „in seine besondere Sendung und Gottbezogenheit immer bewusster hineingewachsen“ (171; vgl. 176). Das wird an der Tauf- und Versuchungsperiode erläutert. Es folgen kurze Blicke auf das JohEv (178ff) und auf Jesu Wurzeln im Erlösungsdenken des AT (181–187).

These 6 betrachtet die *Botschaft Jesu, inwiefern sie aus der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur zu erlösen vermag* (189–243). Auch beim einzelnen Menschen beginne alles mit der Beziehung zum Vater. Heilung werde verstanden als Umpolung (Umkehr) des Menschen: weg aus dem Dynamismus der Sondernung und hin zum Vater als Mitte. Die Antwort auf die Urangst und Urprojektion („Gott/alles ist gegen mich“) sei: „Mit Gott ist es wie mit einem Vater“. Das wird erläutert an Jesu Abba-Anrede, am Vaterunser, an der Basileia als „Seins-Wirklichkeit im Vater“, am Begriff Metanoia und am neubachten Motiv des Gerichts (189–202).

Dann wird (203–243), sehr breit und mit Wiederholungen, an vielerlei Zügen v. a. des LkEv gezeigt, wie Jesu Botschaft einlädt und – wo sie von gottbezogen-liebenden Menschen lebendig bezeugt und erfahrbar wird – auch wirklich befreit aus der Angstprägung hin zu Vertrauen, aus Begehren, Haben-Fixierung und Verhärtung hin zur Annahme der eigenen Armut vor Gott und daher zu Sein und Heil-Werden (13: „auch Schwerkranken können sich als heil, als irgendwie ganz und mit dem Wesentlichen ihrer selbst im Einklang erleben“, und mit dem Ganzen), aus Macht-Fixierung und Sich-Herausnehmen hin zu Sich-Einlassen, zu Beziehungen auf gleicher Ebene, zu Liebe, die auch eigene Verwundung und Leiden in Kauf nimmt. Sie wird freilich nur von völligem Angeschlossensein an den Gott und Vater Jesu her nachvollziehbar (238); andernfalls bleibt Nicht-Verstehen-Können und Überforderung (241). „Es war das Machtproblem, das Jesu Botschaft zum Scheitern brachte und noch einmal ein Darüber-Hinaus erforderte.“ (243)

These 7 besagt, dass *erst die in Jesu Leben initiierte Liebesdynamik wirklich erlöst*. „Es ist die Dynamik der Liebe – und dies in Rückbindung an den Vater –, die hinter dem Leben Jesu wirkt und schließlich aus dem Dynamismus der Sondernung und dessen Radikalisierung im Bösen befreit.“ (166) Eine Gegen-

bewegung ist notwendig, welche selbst die Dynamik des Bösen durchbricht, eine Kraft, die Erstarrtes aufricht. Christen begehen Weihnachten und Jesu Passion: „In beiden Ereignissen nimmt sich Gott aus jeglicher Sonderstellung oder Erhabenheit heraus“, begibt sich in die Niedrigkeit und in die Abgründe des Menschseins. „Was aus der Sicht anderer Religionen, aber auch mancher Christen, auf den ersten Blick anstößig sein mag, wird – dynamisch verstanden – zum Kern unserer Religion, welcher ein geheimnisvolles Mit-Sein Gottes mit dem Menschen umkreist.“ (245) Während Sondernung den Menschen von Gott und seiner eigenen Mitte abspaltet und Abkapselung, Projektionen und Mechanismen von Macht und Gewalt erzeugt, geschieht in der Liebesdynamik Gegenteil. „In Weihnachten und in Passion und Ostern bekennt sich der Christ zu dieser Liebesdynamik und dazu, dass eine solche von Gott ausgeht.“ (246)

In einer gewissen Anlehnung an Schwager (nicht ohne Kritik: 262; 257 Anm. 399) erkennt R. in der Dynamik des Jesus-Geschehens ein *Heilsdrama in fünf Akten* (247–268): (1) Botschaft und Leben oder Dynamik der Einladung, (2) Verhärtung und Ablehnung oder Dynamik der Macht als unvermeidliche Zuspitzung, (3) Leiden und Tod als Konsequenz und Dynamik der Hingabe, (4) Auferweckung oder Dynamik von Leben und Gott schlechthin, (5) Geisterfahrung oder Dynamik von innen her.

Und sie begreift das Geschehen in Jesus Christus als „energetische Bahnung“, welche von Menschen unserer Tage, die am Nullpunkt sind oder andere dort begleiten, durchaus wahrgenommen wird (264f). Überall, wo dieses Jesus-Programm Offenheit finde und Menschen sich auf seine Liebesdynamik einzulassen begännen, erigne sich Erlösung; wo nicht, da bleibe Gott Wartender, Leidender, in Richtung Erlösung Bewegender (166).

Teil III: „Leben aus neuer, zweiter Identität“ (270–295) verlässt die dynamische Sichtweise, um das Ziel von Erlösung, auf das Jesus mit seiner Botschaft, seinem Leben und seiner Hingabe hinauswill, anhand des psychologisch relevanten Begriffs Identität wenigstens kurz in den Blick zu bringen.

These 8 fasst es so: Der Mensch in bleibender und doch *anderer, neuer Identität von Gott her*. Der neue Mensch steht auf einem anderen Fundament: Er lebt nicht vom Ich her, mehr oder minder egozentrisch, in sich gefangen oder zumindest ganz im Ich-Bezogenen verhaftet, sondern er lebt aus einer neuen Rückbindung zum Vater, neu angeschlossen ans Ganze. Solche Neuwerdung ist gnadenhaft geschenkt und radikal, zugleich aber bruchstückhaft. Das Neugeschenkte bröckelt immer wieder ab. Ohne ständigen inneren Nachvollzug verblasst es (270–273). Drei Beispiele von Patienten in zweiter Identität veranschaulichen das Gemeinte (274f).

These 9 betrachtet *Paulus als Mensch in zweiter Identität* (277–295): Paulus hat eine Wandlung durchgemacht von einem, der sich durch Herkunft, Kultur, Gesetz und Leistung definierte, hin zu einem, der sich nur mehr in der Gnade Gottes begründet weiß. Seltsamerweise stützt sich die Vf.in dabei primär auf 1 Kor 15, wobei sie sich der fragwürdigen Deutung von Sebastian Schneider (2005) anschließt, wonach an den meisten Stellen in 1 Kor 15 der Ausdruck „Auferstehung von den Toten“ das gegenwärtige Auferstehungsleben, das Leben in der zweiten Identität vom Christus-Ereignis her bedeute (Auferstehung nach dem biologischen Tod sei damit nicht ausgeschlossen und klinge wenigstens in den Versen 6b, 29 und wohl auch 42 an).

Die vier Seiten 297–300 sind mit „*Zusammenfassung*“ überschrieben. Aber diese bleibt etwas peripher. Das inhaltsreiche und differenzierte Buch kann man auch kaum zusammenfassen.

Das gesamte Werk stellt eine imponierende Zusammenschau dar. Was die Vf.in suchte, nämlich „eine glaubwürdige, psychologisch haltbare, rational zugängliche und zugleich bibelnahe Soteriologie“, hat sie hier in gelungener Weise selbst vorgelegt. Dies gilt jedenfalls für ihre Leitfrage: „Was ist an der Botschaft und am Leben Jesu Christi erlösend?“ (13), die in den traditionellen, auf Erlösung aus Sünde und Tod durch Tod und Auferstehung Jesu konzentrierten Soteriologien völlig unterbelichtet oder gar ganz ausgeklammert bleibt; aber auch die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu ist in dem Buch nicht übersehen, wenngleich sie eher knapp anklängt. Und es gilt für die Frage nach der Erlösung des einzelnen Menschen aus Prägung, auf welche die Vf.in sich ihrem individualtherapeutischen Ausgangspunkt entsprechend beschränkt; Ansätze (wie die der Befreiungstheologie), die eher Gemeinschaft, Gesellschaft, systemische Bedingungen und Mächte in den Blick nehmen, lässt sie bewusst außer Acht.

Besonders stark und beeindruckend ist der anthropologisch-psychologische Teil I. Er beschreibt unsere menschliche Erlösungsbedürftigkeit in höchster Differenziertheit, Dichte und Genauigkeit. Er ist voll tiefer, bemerkenswert treffend formulierter Einsichten in die *condition humaine* und ihre Not, zeigt in den vielen eingefügten, sehr bewegenden Protokollen und Analysen eine außerordentliche Fähigkeit der Vf.in zur Empathie, zur sensiblen, existenziell präsenten und geistesgegenwärtigen, teilnehmenden Wahrnehmung des Gegenübers und des Menschseins überhaupt, und er analysiert nicht nur präzise die Probleme, auf die der Teil II dann antworten soll, sondern deutet zugleich auch schon therapeutisch-spirituelle Prozesse der Wandlung, Reifung, Heilung, Erlösung an. So stellt dieser Teil I in sich bereits ein beeindruckendes Werk dar, und er hätte noch gewonnen, wenn einige Partien, die ich hier übergangen habe, straffer gefasst wären.

Auch der etwas weniger dichte, oftmals zu breit ausholende bibeltheologische Teil II enthält viele höchst beachtliche Partien. Er erschließt einen fruchtbaren Zugang zu Jesus Christus, zu seiner Person und Gottesbeziehung, zu seiner Botschaft, seinem Leben und Wirken. Hier hätten manche bibeltheologische Beiträge zu Jesus als Heiler zur Konkretisierung und Vertiefung sehr hilfreich sein können (etwa der genau das Anliegen der Vf.in treffende Aufsatz von Heinrich Kahlefeld, *Jesus der Therapeut*, aus den späten 1970er Jahren; vgl. im Übrigen die Literatur am Anfang von § 10 in der neuesten Auflage von Gerd Theissen / Annette Merz, *Der historische Jesus*). Der bibeltheologische Teil enthält mancherlei überraschende, feine Entdeckungen, und er wird immer wieder dort besonders stark, wo er die biblischen Texte psychologisch aufschließt und die von Jesus eröffnete erlösende Gottesbeziehung sowie das von ihm angebahnte Erlöst-Werden aus Zwängen der Angst, Gier und Macht sucht hin zu Offenheit, Anteilnehmen- und Lieben-Können im jetzigen Leben menschlich nachvollziehbar macht.

Ein Sachproblem und eine ungeklärte Spannung liegt m. E. dort, wo, wie bereits erwähnt, der Übergang von einer „Urprägung Mensch“ zur „Dynamik der Sönderung (Sünde)“ und zur Schuld unvermeidbar und zwangsläufig erscheint, aber andererseits Jesus und Maria – nur sie? – von dieser Urprägung und diesem Übergang weitgehend ausgenommen werden (z. B. 187), bzw. wenn die Urprägung „als Begleit- und Folgeerscheinung der einstigen menschlichen Subjektwerdung“ (199) begriffen wird, aber Jesus selbst „auf gesunde Weise selbstbewusst“ ist (235) und „den Menschen als Subjekt will“ (234). Hier liegt ein anthropologisches und christologisches Grundproblem, das schwer zu klären ist und weiteres Nachdenken lohnt.

Frankfurt a. M. / Werther/Westf.

Hans Kessler

Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Dietlind Langner / Marco A. Sorace / Peter Zimmerling. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 390 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 9), kt € 44,00 ISBN: 978-3-17-020525-3

Mystik – Herausforderung und Inspiration. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbick. – Ostfildern: Grünewald 2008. 349 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-7867-2719-4

Binnen kurzer Zeit erschienen im Frühjahr 2008 zwei Sammelbände zum Thema Mystik, die in Zielrichtung, Verfasserschaft und Adressatenkreis wenig Unterschiede erkennen lassen und die sich darüber hinaus einem gemeinsamen Anlass verdanken. Beide Aufsatzsammlungen bilden eine Dankesgabe zum 70. Geburtstag von *Gotthard Fuchs*, der als Wegweiser einer fundierten theologischen Mystik-Reflexion geehrt wird. Verdankt sich der eine Bd mit der programmatischen Überschrift „Gottesfreundschaft“ der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e. V., so werden im anderen Werk von verschiedenen Freunden und Weggefährten des Jubilars die Herausforderungen und Inspirationen der Mystik bedacht. Beiden Bden liegt der Wunsch zu Grunde, Mystik im theologischen Diskurs, in der kirchlichen Selbstvergewisserung und im interreligiösen Gespräch verstehbar zu machen und auf diesem Wege zu einer Vertiefung in den drei Bereichen beizutragen. Wenn *Dominik Terstiep* (Gottesfreundschaft, 121–136) sensibel ein „Grußverhältnis“ zwischen *Bernhard von Clairvaux* und *Ignatius von Loyola* entwickelt, gibt er damit implizit einen Schlüssel für die Einordnung der beiden Mystik-Bände. Im Gruß entsteht Nähe zwischen zwei Personen, die aus verschiedenen Welten kommend miteinander verbunden werden. Die Grußbotschaften, die in den Festschriften an Gotthard Fuchs und an die Leser der Bde gesandt werden, sind Zeichen der Verbundenheit von 53 Frauen und Männern mit einem christlichen Theologen, der wie wenige andere „mit historischer Kompetenz und authentischer Erfahrung die ‚Goldadern‘ christlicher Mystik“ (Gottesfreundschaft, 7) freigelegt hat.

Kennzeichnend für beide Bde ist zunächst die biographische Grundstruktur mystischer Erfahrung. Sie ist eingeschrieben in die Lebensgeschichten von Menschen unterschiedlicher Zeitalter, Kulturen und Religionen. Sie gewinnt gerade durch diese biographische Situierung eine Bestimmtheit, die sich der unverbindlichen Verflüchtigung ins „Mystische“ widersetzt – und die sich gleichzeitig gegen eine Vereinheitlichung sperrt und einen einordnenden Vergleich mystischer Erfahrungen erschwert. Der biographischen Vielfalt zu folgen, ist anregend und anstrengend zugleich: so nötigen etwa die unmittelbaren Wechsel von *Johann Sebastian Bachs* Kirchenkantaten zur Frage nach Gewalt und Ganzheit in der Bhagavadgita (Mystik, 89–127) oder von *Dietrich Bonhoeffer* zum islamischen Mystiker

Abu Zaid (Gottesfreundschaft, 277–312) den Lesenden gleichermaßen Universalgelehrtheit wie Flexibilität ab.

Was verbindet die spanische Karmeliterin *Teresa von Avila* und den französischen Skeptiker *Emile M. Cioran*? Wie lassen sich Erfahrungen am Hindutempel Chirambaram Nataraja in Indien, Überlegungen zu einer narrativen Buddhologie und Reflexionen zu einer jüdisch-christlichen Verbundenheit in der Erfahrung des Einen Gottes zusammenbringen und zusammenhalten? Wer nach den Erfahrungen der Mystikerinnen und Mystiker fragt, wird mit den Grenzen konfessioneller Zugehörigkeit konfrontiert. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* zeigt exemplarisch, wie Hiob eine heilsame Veränderung erfährt, indem er vom tradierten Hörensagen-Glauben in die unmittelbare Gegenwart Gottes geführt wird (Mystik, 150–159). Die „mystische Provokation“ des Leerwerdens „für Gottes alles erfüllende Präsenz, für die Präsenz dessen, der um seiner selbst willen und nicht um meinetwillen willkommen zu heißen ist“ (*Jürgen Werbick*, in: Mystik, 196–208, hier: 206) lässt erneut und nachdrücklich danach fragen, wie in den einzelnen Religionen die Wege zu diesem Leerwerden beschritten werden, welche Konsequenzen im christlichen Glauben diese Selbstlosigkeit für die Nachfolgepraxis hat und wie sich die mystische Erfahrung zur politischen Dimension des Christseins verhält. Erfreulich ist, dass auch fundamentale Anfragen an eine populäre Mystikbegeisterung und eine unmittelbare Umsetzung mystischer Impulse in politischen Handeln nicht ausgespart werden – wie in den anregenden Beiträgen von *Michael Bongardt* (Mystik, 232–249) und *Heinz-Günther Stobbe* (Mystik, 259–278).

Viele Fragen klingen an, bleiben offen, werden kontrovers beantwortet. Mit ihrem Kaleidoskop ermutigen die Grüßenden zur weiterführenden Diskussion und geben so einen inspirierenden und herausfordernden Einblick in die Vielfalt jenes theologischen Denkens, das sich – angeregt durch die theologische Arbeit von Gotthard Fuchs – gegenwärtig mit dem Begriff „Mystik“ verbindet.

Münster

Siegfried Kleymann

Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, hg. v. Benedikt Kranemann / Gotthard Fuchs / Joachim Hake. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 156 S., kt € 16,00 ISBN: 3-17-017600-5

Jan Platvoet hat innerhalb von Überlegungen zum „Ritual in pluralistischen Gesellschaften“ Mitte der neunziger Jahre des letzten Jhs festgestellt, dass „das Ritual ein universelles, polymorphes und multifunktionales Phänomen ist“. Er schlussfolgert, dass die Religionswissenschaft deshalb vor aller weiteren analytischen Arbeit allererst eine vorläufige Theorie entwickeln müsse, um überhaupt auf die Phänomenbasis zugreifen zu können. Platvoet schlägt eine operationelle Definition im Sinne des (Wittgenstein'schen) Konzepts der Familienähnlichkeit vor: Angesichts des komplexen Materialobjekts lasse sich der Ausdruck „Ritual“ nur „provisorisch“ definieren, „als weites Feld an Formen sozialer Interaktion zwischen Menschen und zwischen einem bzw. mehreren Menschen und anderen, realen oder postulierten, ansprechbaren Wesen; Interaktionen, die sich durch eine gewisse Anzahl [...] [näher auszuführender] Eigenschaften und Funktionen auszeichnen, um als ‚Ritual‘ im Sinne einer vagen, polythetischen Kategorie des ‚Familienähnlichkeit‘-Typus klassifiziert zu werden“. Platvoets Definition ist exemplarisch dafür, wie schwierig begriffliche Bestimmungen bzgl. des Feldes der Ritualität sind, obgleich solche Kategoriebildungen doch für jede wissenschaftliche Reflexion auf die rituelle Praxis unvermeidlich sind. Es gebe, so Platvoet (und dieses Urteil kann grosso modo nach wie vor gelten) kaum detailliert ausgearbeitete religionswissenschaftliche Ritualtheorien, und: „In der Ethnologie und Kulturanthropologie gibt es zwar viele, aber sie sind [...] sowohl undifferenziert als auch verwirrend.“ Hinzu komme: „Bei keiner der beiden ist Ritualtheorie jedoch auf das Ritualverhalten in Situationen kultureller und/oder religiöser Pluralität erweitert worden, d. h. in Situationen, wo Gruppen, die in einer Gesellschaft zusammenleben, Ritualverhalten benutzen, um ihre verschiedenen Identitäten, ihre Grenzen, ihre Konflikte, Indifferenz und Achtung füreinander auszudrücken.“ Soweit Platvoet. – Immer deutlicher verfestigt sich im deutschsprachigen Raum ein liturgiewissenschaftlicher Trend, der gerade in der ritualtheoretischen Zugangsweise eine vielversprechende Option sieht, sich im theologischen Diskurs angemessen mit der komplexen Situation gottesdienstlicher Praxis in der (späten) Moderne auseinanderzusetzen (vgl. dazu exemplarisch den jüngst erschienenen Sammelband Kranemann, Benedikt / Post, Paul (Hg.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical*

Studies (Liturgia Condenda 20), Leuven 2009). Dieser Aufgabe widmet sich auch der zu besprechende Sammelband. Er geht zurück auf eine Tagung, die im Jahr 2001 auf Burg Rothenfels stattgefunden hat, und, so die Hg. in ihrer Einleitung, „zum Rahmen einer Veranstaltungsreihe gehört, deren Interesse christlichen Ritualen gleichsam an der Schwelle zur Kirche gilt. Nicht nur den kirchlichen Binnenraum zu fokussieren, sondern den Blick gerade in die ‚Vorhöfe‘ und das Umfeld und ihre Rituale zu werfen, ist die Intention. Letztlich geht es dabei immer wieder neu um christliche Liturgie und Feier in pluraler Gesellschaft.“ (16) (Mittlerweile – 2006 – ist nach demselben Konzept auch ein weiterer Bd erschienen: „Hochzeit – Rituale der Intimität“.) Natürlich ist gerade die christliche Initiation ein paradigmatischer Forschungsgegenstand, um auszuloten, „wie sich christliche Kirchen zu (post-)modernem Pluralismus und beschleunigter Individualisierung verhalten sollen“ (7). Die hier zusammengeführten Beiträge versuchen das entsprechende komplexe Problemfeld aus den unterschiedlichsten Perspektiven zu bearbeiten, wobei v. a. die Spannung zwischen der zunehmenden Re-Ritualisierung (in) der Gesellschaft bzw. den vielfältigen Erwartungen, die damit verbunden sind, und den traditionellen Bedeutungszuschreibungen, die die Kirche den liturgischen Vollzügen beimisst, berücksichtigt sein will.

Das vorstehend nur angedeutete komplexe Feld der Ritualität und die Herausforderungen für die Liturgiewissenschaft markiert der Aufsatz des Tilburger Theologen Paul Post (wobei dies sehr grundlegend und nicht ausschließlich auf das Initiationsthema konzentriert geschieht; vielleicht hätte der Beitrag insofern von der Systematik des Bdes her eher am Anfang platziert werden sollen). „Ein Urteil über das aktuelle rituelle und liturgische Milieu ist zur Zeit kaum möglich“, so Post, denn: „Es zeigt sich ein höchst ambivalentes Bild, in dem Riten im Überfluss und rituelles Unvermögen gleichzeitig sichtbar werden.“ (9) Angesichts dieser Situation plädiert der Aufsatz dann v. a. im Anschluss an Ronald Grimes für die Stärkung ritueller Kompetenz, wobei „Kompetenz“ hier das „allgemeine[n] Vermögen von Menschen [meint], rituell zu handeln“; die „normativ-kritischen, normierenden, auf Qualität ausgerichteten“ Konnotationen des Kompetenzbegriffs sollen dabei ausdrücklich ausgeschlossen sein (vgl. 51). Speziell im Hinblick auf die Initiationsriten ergibt sich gegenwärtig ein äußerst vielgestaltiges Wechselspiel von ritueller Kompetenz und sozial-kulturellen Entwicklungen: In westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften sind die Biographien in der Spätmoderne so uneinheitlich, ja vielfach brüchig und fragmentiert, dass nur schwer sachgerechte Rituale der Initiation denkbar sind. Spätestens mit Einführung der Frühkommunion zu Beginn des 20. Jh.s wurde die theologisch fragwürdige Reihenfolge von Taufe, Erstkommunion und Firmung faktisch zementiert. Folglich standen und stehen nun zwar die ursprünglichen Teilakte der *einen* rituellen Initiation als (zumindest scheinbar) in sich stehende rituelle Repertoires zur Verfügung, um bestimmte biographische Knotenpunkte zu gestalten. Doch gelingt es ganz offensichtlich angesichts wechselnder Partizipationsmuster in Familie, Schulen und Kirche immer weniger, die entsprechenden Vollzüge für möglichst viele Beteiligte überzeugend zu gestalten. Post markiert pointiert die drei möglichen Optionen (vgl. 54): Entweder bleiben *rites de passage* und Sakramente strikt gekoppelt; oder das ursprüngliche, entfaltete Ritualgefüge der christlichen Initiation wird – analog zur ostkirchlichen Praxis – wiederhergestellt, was die Einrichtung katechumenaler Elemente bzw. im Fall Unmündiger, also in der Regel von Säuglingen, die Implementierung anderer Riten für die Gestaltung lebensgeschichtlicher Übergänge erfordert; oder die Übergangsmomente werden allgemein-religiös bzw. christlich, aber jedenfalls zunächst präsakramental begangen, zugleich jedoch ein Weg zu einer späteren sakramentalen „Weiterführung“ eröffnet (wobei mir die beiden zuletzt genannten Wege keine sich gegenseitig völlig ausschließenden Alternativen zu markieren scheinen). Die Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen kann folglich nicht ausschließlich darin bestehen, die wesentlichen Elemente der christlichen Initiation, wie sie biblisch verwurzelt und in der Tradition weiter reflektiert worden sind, möglichst konzipiell zu erfassen und zu kommunizieren. Letzteres leistet im vorliegenden Bd der systematisch-theologische Beitrag von Helmut Hoping: Taufe ist demnach Übereignung an Christus, eschatologische Versiegelung und Hineinnahme in den *transitus* Christi vom Tod ins Leben; sie schenkt die Wiedergeburt aus Wasser und Geist und Integration in die dreieine Liebesbeziehung Gottes, wobei dieser mystische Geburtsvorgang tatsächliche Rechtfertigung des Sünders ist und der Herrschaft des Bösen entreißt, wenn der glaubende Mensch auch *simul iustus et peccator* bleibt. Nicht zuletzt hat die Taufe in dem Sinne eine ekklesiale Dimension, dass sie in die eine Kirche Jesu Christi (im Sinne des mystischen Leibes Christi) eingliedert. Angesichts dessen gilt theologisch fraglos, dass Taufe und Glaube unauflöslich zusammengehören: „Die Kindertaufe macht deshalb nur Sinn im Vorgriff auf ein Leben aus dem Glauben, zu dem das getaufte Kind von denen, die für seine Erziehung verantwortlich sind, wie von der christlichen Gemeinde zu führen ist [...] Unbeschadet der Lehre vom *opus operatum* kann die Taufe ihre Wirkkraft nur in Verbindung mit dem Glauben entfalten.“ (114f) Die „durch die Taufe geschaffene Grundsituation“ will dementsprechend im Leben aus dem „Geist des Glaubens“ entfaltet werden (vgl. 115). So richtig dies aus systematisch-theologischer Perspektive ist: Ritualtheoretisch gewendet ist dennoch zu fragen, ob es angesichts der faktischen Situation, in der sich die Initiationspraxis in

der Spätmoderne vorfindet, genügt, (scheinbar) unvereinbare Alternativen voneinander abzugrenzen. So stellt Hoping fest, dass es dem Sakrament der Taufe widerspreche, als Ritual zur Deutung der Geburt eines Kindes in Anspruch genommen zu werden, nicht aber als Fundament christlicher Spiritualität, von dem her sich die Identität des Getauften bestimmt, eine Identität, die sich in einer entsprechenden Lebensform ausdrückt (vgl. 115f). Wie auch Hoping am Ende seiner Überlegungen andeutet, ist den gegenwärtigen Herausforderungen gemäß den von Post umschriebenen Optionen tatsächlich nur mit ritualtheoretischer und -praktischer Kompetenz zu begegnen, um eine zukunftsfähige Sozialgestalt von Kirche jenseits der oft so genannten Alternativen einer Volkskirche auf der einen bzw. einer Servicekirche auf der anderen Seite (vgl. 117) zu entdecken und zu befördern. Post schlägt diesbezüglich vor, verstärkt aktuelle rituelle Milieus zu erkunden, dabei wahrzunehmen, dass die Bedeutungszuschreibungen plural sind, bewusst auch die „Randperspektive“, die „Marginalität“ mit einzubeziehen und damit letztlich Inkulturationsprozesse zu analysieren bzw. voranzubringen. Ein solches Vorgehen orientiert sich aus Posts Sicht an rituell-liturgischer Kompetenz als einem normativ-kritischen Ideal und versteht sich als „fortwährendes Suchen nach einem adäquaten Zusammenhang zwischen Ritual und anthropologischem und kulturellem Setting“ (58). Die übrigen Beiträge des Bdes sind – jeweils ganz eigenständig profilierte – Beiträge zu einer solchen Suchbewegung. Hubertus Lutterbach liefert hierzu eine historisch begründete Kriterienlogik. Er geht – in einer knappen Zusammenfassung andernorts ausführlich dargelegter Analysen – von der Gotteskindschaft als Frucht der Taufe aus und zeichnet nach, wie sich deren Deutung durch die Jahrhunderte hindurch verändert hat. Dabei wird deutlich, dass das Spezifische der christlichen Initiation von Beginn an im „Ruf in die Entscheidung – in die *metanoia*“ liegt (20), was aber etwa im Hinblick auf Praxis und Deutung der Kindertaufe zu ganz unterschiedlichen rituellen Ausdrucksformen führen konnte. Lutterbach arbeitet heraus, wie sehr „alle in Augenschein genommenen ‚Alternativlösungen‘ [einfache Anführungszeichen im Original] zur Erwachsenentaufe im Bereich der katholischen und protestantischen Großkirchen mittlerweile an ihr Ende gelangt sind“ (42). Dies hat auf dem Zweiten Vatikanum zu einer historisch einmaligen Hervorhebung des sachlich paradigmatischen Charakters der Erwachsenentaufe geführt. Lutterbach urteilt allerdings scharf, dass sich „die bisherige pastoraltheologische Umsetzung der Option zugunsten der Erwachsenentaufe [...] weitestgehend auf das Mühen um die Reinstallation des altkirchlich-römischen Taufritus bezieht. Mehr Form als Inhalt also“ – und das, obwohl die vorhergehenden Untersuchungen gezeigt haben, dass es gerade der strukturell analoge Bezug auf biblisch-bildlich geweckte Überzeugungen war, der jeweils zu einer Neujustierung des Verständnisses von der in der Taufe grundgelegten Gotteskindschaft geführt hat (vgl. 43f). Wenn sich die Familienähnlichkeit zwischen den verschiedenen rituellen Ausprägungen der christlichen Initiation demnach nicht unwesentlich auf den Bezug zu einer biblischen Metapher zurückführen lässt, muss es auch heute darum gehen, „den Weg zu einem entschiedenen Christentum u. a. mittels des Blicks in den Spiegel biblischer Bilder und Geschichten zu suchen“ (45). Ritualsensibel im oben angedeuteten Sinne zu agieren würde dann bedeuten, dass „ChristInnen biblische Metaphern und urgemeindliche Begebenheiten auf ihre jeweiligen Biographien hin transparent zu machen lernten, um von dort aus entweder die bereits empfangene Taufe zu erneuern oder den wahrlich eindrucksvollen mehrteiligen Aufnahmeeritus zu durchlaufen“ (45f). Claudia Hofrichter widmet sich dementsprechend den Rahmenbedingungen einer Taufpastoral, die von der Voraussetzung ausgehen kann, dass die Kirchen mit der Taufe nach wie vor ein Monopol auf die rituelle Gestaltung des Lebensanfangs haben, aber andererseits Seelsorgerinnen und Seelsorger zunehmend eine Spannung empfinden „zwischen dem, was Eltern wollen, und dem, was Kirche mit der Taufe verbindet“ (121). Deshalb sind – ganz im von Lutterbach geforderten Sinne – die „Taufmotive der Eltern und die Taufmotive der Kirche [...] dahingehend zu beleuchten, inwieweit sie ‚kompatibel‘ und tragfähig sind für eine erneuerte, die Menschen ansprechende, überzeugende und zeugnissgebende Taufpastoral“ (123). Gerade die Gotteskindschaft als eine Wirkung der Taufe biete sich dafür – so Hofrichter im Anschluss an Stefan Knobloch – an, wohingegen Befreiung von der Erbsünde und Eingliederung in die Kirche weniger betont werden könnten. Denn im alten Begriff der „Gotteskindschaft“ komme „zutiefst die transzendente Verwiesenheit menschlichen Lebens [gemeint ist wahrscheinlich: dessen Verwiesenheit auf die Transzendenz; S. W.] zum Ausdruck, ‚die nicht in den üblichen Bindungen des Lebens aufgeht, nicht bei den Eltern, nicht bei der Gesellschaft, nicht bei der Kirche endet, die vielmehr all diese Wirklichkeiten transzendiert““ (124). Die anderen beiden Wirkungen erschließen sich dann von dieser Basis aus durch den „Hebammendienst“ der Taufpastoral. Die Kategorie der Gotteskindschaft ist aus dieser Perspektive deshalb als pastoraler Ansatzpunkt besonders geeignet, weil sie „das Bedürfnis der Eltern nach einer rituellen Gestaltung der Unterbrechung des gewohnten Lebens (Schwellenerfahrung) ein[holt] und [...] es weiter[führt], indem die Einmaligkeit und Würde des Menschen sowie seine innere Verwiesenheit auf Gott zur Sprache kommen“ (124f). Der Aufsatz skizziert dann weiter – u. a. im Anschluss an ein entsprechendes Modell aus Lyon – wie eine christliche Gemeinde theologisch verantwortet und ritualsensibel Taufpastoral gestalten kann, ohne dabei falschen Alternativen aufzusitzen. Letztlich müsse den Eltern, so Hofrichter pointiert, aus *theologischen* Gründen erschlossen werden, „wie im Sakrament der Taufe Gottes bedingungsloses Ja zu ihrem Kinde und sein Heilswille gefeiert wird“. Solche Taufkatechese bereite folglich „die Taufliturgie als Fest der christlichen Gemeinde und [Hervorhebung S. W.] der jungen Familie vor“ (135). Denn: „Rituale sind für die Menschen da, nicht der Mensch für das Ritual.“ (128) Nur eine Gemeinde, die sich

selber immer wieder neu darum bemüht, aus der Taufe zu leben, wird letztlich eine glaubwürdige Taufpastoral gestalten können. Umso wichtiger ist eine Stärkung des Taufbewusstseins u. a. durch das rituelle Taufgedächtnis. Dorothea Sattler macht in ihren Überlegungen zu „Taufgedächtnisfeiern in ökumenischer Perspektive“ deutlich, dass vor dem Hintergrund polemisch zugespitzter Kontroversen über die Bedeutung des Taufwassers bzw. der Verwendung gesegneten Wassers im Zeitalter der Konfessionalisierung eine konfessionsverbindende Fei ergestalt des Taufgedächtnisses heute keineswegs komplikationslos kreiert werden kann. Sattler liefert diesbezüglich eine (sakramenten-theologisch auch darüber hinaus) hilfreiche systematisch-theologische Unterscheidung nach der christologisch-soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Dimension des Taufgedächtnisses, die sie mit Hilfe sprachphilosophischer Kategorien schlüssig durchführt. Dabei wird deutlich, dass Taufgedächtnisfeiern verschieden akzentuiert sein müssen, je nachdem, ob sie innerkonfessionell oder interkonfessionell angelegt sind. Dann aber sind „Taufgedächtnisfeiern [...] gerade angesichts der ihnen eigenen Verbindung von christologisch-soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Dimensionen eine geeignete Gestalt, dem gegenwärtig erreichten Stand der Ökumene lebendigen Ausdruck zu geben“ (94f), zumal wenn solche Feiern in den Kontext der ökumenisch verbindenden Gestaltung der vorösterlichen Zeit und der Ostertage integriert sind. So werde in der Feier des Taufgedächtnisses der Geist als „Erinnerer Gottes (vgl. Joh 14,26) [...] erfahrbar tätig [...]“. Das Leben bleibt Sünderinnen und Sündern bewahrt. Dieser Verheißung gilt es in der Gemeinschaft der Getauften zu gedenken“ (97). Für den einzelnen Getauften wäre auch durch solches Feiern der Taufe Erinnerung zu „wieder-holen“, was sich einmalig im Ursprungssakrament seines Glaubens an ihm ereignet hat. Im Idealfall, so betont es Gotthard Fuchs in einem wunderbaren Beitrag zur vielfach vergessenen Tradition der Tränentaufe, wird damit freigelegt, dass „die Konversion, die in der Taufe gefeiert wird, bewegendes und erschütterndes Anteilnehmen am Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes selbst“ ist (155): „Eine Theologie und Praxis der Taufe, die diesem Beziehungsgeheimnis von Gott und Welt, von Gott und Mensch in wechselseitiger Anteilnahme und Anteilgabe nachspürt und diese initiiert real-symbolisch erschließt, wird mit dem ‚Grundwasser der Seele‘, den Tränen, schöpferisch umgehen: Tränen österlicher Freude, Tränen karfreitagslicher Solidarität – Tränen [der; S. W.] psychosomatischen und theodramatischen Erschütterung allemal. So kann auch sakramententheologisch der innere Zusammenhang von Heil und Heilung sinne-nfalliger werden.“ (154)

Zweifellos bieten Ritual und Ritualität heute ein faszinierendes, vieltätiges Forschungsfeld, das nur multi- und interdisziplinär adäquat erschlossen werden kann. Für die Theologie und dann im Speziellen die Liturgiewissenschaft führt – soll nicht im Kontext der spätmodernen pluralistischen Gesellschaft und Kultur Relevanzverlust bezüglich eines elementaren Bereiches religiöser Praxis drohen – kein Weg daran vorbei, sich aktiv in die entsprechenden Diskurse einzubringen: im Dienst eines glaubwürdigen Zeugnisses von dem Heil, das Gott in seiner rückhaltlosen Liebe schenken will, und wie es in der Initiationsliturgie erfahrbar werden soll. Fazit: Wir brauchen mehr solcher Bücher wie den vorgestellten Sammelband, um die Suchbewegungen nach gottes- und menschengerechten Ausdrucksformen des Glaubens zu befruchten.

Osnabrück

Stephan Winter

Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste. Spiel vor Gott – die Liturgie, Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön sein? – Regensburg: Schnell & Steiner 2008. 80 S. (Guardini-Lectures), pb. € 12.90 ISBN: 978-3-7954-2052-9

Als Mann der Kirche mag man gerne hören, welche positiven Wirkungen von der Kirche auf die Künste ausgegangen sind. Von der Messe sagt Hans Maier, sie sei „wohl das älteste, in ununterbrochenem Gebrauch befindliche Gesamtkunstwerk der Welt“ (14). Von der Geschichte des Kirchenbaus heißt es, sie sei „eine Folge stürmischer Innovationen“ (16), „die bis heute am wenigsten von Störungen heimgesuchte Symbiose von Kirche und Kunst“ (17). Und dann ist da noch die Bibel, deren Übersetzung durch Luther nicht allein den Deutschen zur Sprache verhalf, sondern deren Übersetzung auch in anderen Ländern die Landessprache konstituierte. Aber selbst die künstlerische Autonomie verdankt sich nach M. der Kirche. Ihr Ursprung gehe auf den „Quantensprung“ zurück, den die geistliche Musik um etwa 1000 vornahm, als die Einstimmigkeit durch die Polyphonie ersetzt wurde und in dessen Folge die Notenschrift erfunden wurde, eine Phase, die letztlich die Musik aus den Kirchen-mauern herausführte und im weltlichen Konzertwesen ihren Abschluss fand.

Mit solchen Einzelbeobachtungen des kleinen Bdes, der auf Vorlesungen der Guardini-Lectures im Mai 2000 in Berlin zurückgeht, hat M. einen wertvollen Beitrag zum Gespräch über das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst geleistet. Zu einer Zeit, da von der Kirche kaum noch Impulse in Richtung auf die Gegenwartskunst ausgehen,

hat er gezeigt, dass es schon einmal bessere Zeiten gegeben hat. Sofern man das Vergangene als noch immer gegenwärtig begreift, wird man sich zufrieden zurücklehnen können. Mag die Entwicklung zur Polyphonie einst ein großes Ereignis gewesen sein, die moderne Musik ist den Kirchengängern fremd geblieben und im Repertoire der Kirchenkonzerte begegnet man weitgehend Bach und klassischen Komponisten, nicht aber Dieter Schnebel und anderen Zeitgenossen.

Nennt M. die Messe ein „Gesamtkunstwerk“, das „wohl älteste“ zumal, so sollte mitbedacht sein, dass nach kirchlichem Verständnis die Messe als Wiederholung des Opfers Christi als Heil ereignis und nicht als Kunstwerk verstanden wird. Sofern man auf Grund ihrer semiotischen Vielfalt den Wagnerschen Begriff „Gesamtkunstwerk“ bemüht, bedarf es zumindest einiger interpretatorischer Salti. Nichtsdestotrotz ist die sprachlich problematische Verbindung von „Messe“ und „Gesamtkunstwerk“ hermeneutisch produktiv. So wäre, als vorerst noch bescheidene Aufgabe, in einer umfassenden Studie zu klären, welchen Einfluss die Messe auf die einzelnen Künste tatsächlich ausgeübt hat. Hier könnte man sich auch ein von mehreren Forschern getragenes Großprojekt vorstellen.

Auch manch andere Beobachtung von M. enthält ein Programm. Man sollte dem nachgehen, was im Kirchenbau alles geleistet wurde: „Wie viel an Leidenschaft, Schöpfertum, Individualismus, Extravaganz, Streben nach dem Unüberbietbaren und Unmöglichen ist in dieses Kapitel Architekturgeschichte eingegangen!“ (16) Richtig so! Aber man darf auch nicht verschweigen, dass die Kirchengeschichte auch einen „Schatten“ – im Sinne von C. G. Jung – in ihrem Gefolge hatte: Machtgelüste, Konkurrenzkämpfe, Wiedergutmachung von Schuld, Reliquienkult, Ablasswesen und Aberglauben. Die Kirche hat nicht nur einen Beitrag zur Kunst eingebracht, sondern ebenfalls einen nicht minder großen zum Kitsch und dessen Verbreitung. Damit soll das wirklich Geleistete (oder besser: von Gott Geschenke) nicht in Frage gestellt werden. Doch das Ja ist kräftiger und solider, wenn es auch die Anfechtungen des Nein mitberücksichtigt.

Bei der Frage „Kann das Christentum schön sein?“ (61ff) betont M., dass das Christentum – um mit Tillich zu reden – ein „Pathos für das Profane“ hat. In M.s eigenen Worten: „Die christliche Botschaft – erzählt von einfachen Leuten in einfacher Sprache – macht ja all das ernst und würdig und damit literaturwürdig, was im antiken Stilkanon allenfalls ins komische Fach gehörte: Geschichten von Fischern, Handwerkern, Zöllnern, Sündern, Frauen – darunter auch die Geschichten vom Wanderprediger und Wundertäter Jesus.“ (32) Dort, wo das Leben existentiell wird, wo es um „Grenzsituationen“ geht, sind sich Glaube und Kunst ganz nahe. Sollte man dabei noch von Schönheit sprechen? Hans Maier tut das und spricht mit Gerard Manley Hopkins in poetischer Form von einer „Pied Beauty“ – „Gescheckte Schönheit“ (76). An diesem Punkt wird man ihm gerne zustimmen.

Marburg

Horst Schwebel

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen

Stow, Kenneth: Jewish dogs. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter. Stanford: Stanford University Press 2006. (XX) 316 S. (Stanford Studies in Jewish History and Culture), geb. \$ 33,77 ISBN: 978-0-8047-5281-7

Im Jahr 1994 legte Claudine Fabre-Vassas mit ihrer Monographie *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon* den Versuch vor, mittels einer anthropologisch-ethnographischen Studie in der Tradition von Claude Lévi-Strauss Elemente der christlichen Judenfeindschaft, deren Tradierung und Ausformung an einem vermeintlich alltäglichen Vorgang, dem Essen bzw. Nichtessen von Schweinefleisch, zu erklären. Dem Schwein und seinem Gegessenwerden komme ein symbolischer Gehalt zu, der implizit in *actu* auf Judenfeindschaft verweist. Die Ambivalenz des Symbols zeige sich daran, dass es auch negativ und invektiv als Schimpfwort für Juden benutzt werden konnte.

Kenneth Stow nun richtet sein Augenmerk auf ein anderes Tier, das als symbolische Metapher dient, und das im zweifachen Sinne. Denn es geht S. nicht nur um den Hund als Negativsymbol der Juden, sondern eben auch darum, ausgehend von der Entdeckung des Hundes und seiner Bedeutung als Chiffre für christliche Judenfeindschaft eine sehr differenzierte Theorie zu entwickeln.

Anders als der Titel vermuten ließe, ist S. an einer Geschichte des Motivs des Hundes nicht interessiert. Das wäre auch nicht weiter be-

merkwürdig, wenn er damit nicht zugleich eine Infragestellung seiner Theorie lieferte. Für S. ist aufgrund seiner behaupteten Gleichsetzung von Hund und Juden zwingend notwendig, den Hund zumindest im Mittelalter als negativ konnotiert zu sehen; an einer Stelle erwähnt er zwar den Hund des Hl. Rochus (74), aber andere positiv besetzte Hunde kommen nicht vor, womit die These von der Enthumanisierung der Juden durch die Beschimpfung als Hunde eine Eindeutigkeit erhält, die ihr, berücksichtigt man die tatsächliche Wahrnehmung, so nicht zukommt.¹ Aber S. verlangt von seinen Rezipienten noch mehr. Er hält das Motiv im christlichen Kontext für so fest gefügt, dass er am Ende seiner Einleitung folgende Leseanleitung mit auf den Weg gibt: „I ask readers to bear this in mind constantly as they go through the long sections of the book in which the ‘dog’ is hidden from sight. In one way or another, verbalized or deeply *internalized*, the ‘Jewish dog’ has secreted itself just beneath the surface. Its image never really goes away.“ (36)

Am Anfang dieses Buches steht eine Idee, die mit einer biblischen Szene zu tun hat: Die Syrophönizierin und ihre Abweisung durch Jesus: *Es ist nicht recht, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hunden vorzuwerfen* (Mt 15,26).² S. kann zeigen, dass im Lauf der Auslegungsgeschichte die Aussage des Textes dahingehend umgebogen wird, dass mit Hunden die Juden *post Christum* gemeint sind. Er verbindet diesen Aspekt mit weiteren biblischen Motiven, dem des Brotes und dem der Gemeinde als Leib. So ergibt sich ein um Gal 5,9 (*Schon ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig*) erweitertes, metaphorisches Gefüge, demzufolge „Christian children [are] hungering for the Eucharist, which ‘Jewish dogs’ incessantly plot to steal, savage, or pollute“ (XV).

Das, was das Verhältnis zwischen Christen und Juden nachhaltig durch die Jahrhunderte stört, so S., ist die Furcht vor kultischer Verunreinigung, insbesondere bezogen auf die Eucharistie und durch die Juden, die als selbst unrein und Träger der Unreinheit gelten. Ausgehend von dieser basalen These stellt S. Verbindungen zu Hostienfrevellegenden, Ritualmordvorwürfen, den Bollandisten, Modernisten und Antimodernisten, der Shoah und dem gegenwärtigen Pontifikat her.

Manch anderem wäre vielleicht bei der Fülle der Themen, die bisweilen noch durch weitere in den Fußnoten vermehrt werden, der Überblick abhanden gekommen. S. vermag es, falls man bereit ist, ihm bisweilen fast atemlos auf all diesen Wegen und Verzweigungen zu folgen, ein faszinierendes Gesamtbild aus vielen Teilen zusammenzusetzen. Und dies tut er auf der Grundlage einer solchen Belesenheit und Literaturkenntnis, dass man, auch wenn man seine Grundthese nicht teilt, aus der Lektüre viel Gewinn zieht, wobei die Verunsicherung hinsichtlich mancher traditioneller Meinungen gewiss ein nicht geringer, positiver Effekt ist.

Zwar entsteht bisweilen bei der Lektüre der Eindruck, das Buch sei irgendwie einer russischen Puppe ähnlich, aber gleichwohl beziehen sich die einzelnen Kap. aufeinander, vorausgesetzt, man folgt der oben genannten Leseanleitung.

Nach der Einleitung, in der die These des Werkes mit Verweis auf zahlreiche spätantike und mittelalterliche Quellen entfaltet wird, folgt zeitlich ein großer Sprung ins 19. Jh., in dem S. Spuren der mittelalterlichen Konzeption entdeckt. Das Kap. 2 widmet sich dem 17. Jh. und den Bollandisten, die, obwohl sie wissenschaftlich historiographisch arbeiteten, in den *Acta Sanctorum* mittelalterlichen Hostienfrevel- und Ritualmordlegenden Glaubwürdigkeit zusprachen und so zu ihrer Tradierung beitrugen.

Kap. 3, man ist wieder im Mittelalter, ist eine Analyse des Falls des Richard von Pontoise, der angeblich am Ende des zwölften Jh.s Opfer eines Ritualmords wurde. S. nimmt an, diese Geschichte habe Philipp II. Augustus (1165–1223) hinsichtlich der Ausweisung der Juden aus Frankreich beeinflusst. S. nimmt hier im vierten Kap. eine weitgehende Neuinterpretation der hebräischen Quellen vor. Kap. 5 tut wieder einen Schritt ins 19. und frühe 20. Jh. S. analysiert die Position der Nachfolger der Bollandisten hinsichtlich der Ritualmordlegenden. Während Jesuiten in Rom deren Historizität auch unter dem Vorzeichen des Antimodernismus verteidigten, fanden sich andere wie Hippolyte Delehaye und Peter Browe, die deren Glaubwürdigkeit und so auch die Rechtmäßigkeit der damit einhergehenden Heiligenverehrung vermeintlicher Märtyrer bestritten. Im Kap. 6 zeigt S. auf, dass sich der Gedanke, Andere, hier Christen, könnten unrein sein und eine Gemeinschaft mit ihnen könne verunreinigen, auch in hebräischen Quellen findet, es also sehr wohl eine Gegenreaktion und eine ähnliche Bestimmung der Alterität gegeben hat. Ab dem 16. Jh. sei bei jüdischen Autoren jedoch eine Mäßigung der Polemik feststellbar. Das letzte Kap. ist Rückblick und Ausblick zugleich. Es fragt nach der Fähigkeit des gegenwärtigen Katholizismus, *Nostra Aetate* 4 tatsächlich umzuset-

zen und auf jede Abwertung von Judentum, von jüdischem Glauben und Juden zu verzichten.

Die Vielfalt der genannten Themenfelder erklärt, warum sich aus diesem Buch so viel lernen lässt. Gewiss könnte man auch bei manchen Einzelbeobachtungen, nicht zuletzt bei der Auswertung der hebräischen Quellen, Widerspruch anmelden, aber hauptsächlich strittig bleibt die Haupthese. Sie wird wohl kaum der Ekklesiologie und ihrer sakerdotalen Zentrierung gerecht, die von S. jedoch nicht thematisiert wird. Dass grundsätzliche methodische Bedenken bleiben, ein so differenziertes System wie die Judenfeindschaft mittels eines einzelnen Motivs zu analysieren, sei nur erwähnt.

Aber dennoch: Dies ist ein Buch größter Gelehrsamkeit, aber es ist auch ein Buch voller Leidenschaft: „Engagement and emotion are visible on every page“ (1). Gerade das macht es auf einzigartige Weise lesenswert.

Berlin

Rainer Kampling

Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebigkeit‘ und ‚Rekonfessionalisierung‘, hg. v. Peter Neuner / Brigitta Kleinschwärzer-Meister. – Berlin: LIT 2006. (II) 207 S. (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, 3), kt € 24,90 ISBN: 3-8258-9207-7

Die Beiträge dieses Bdes gehen auf das vom „Zentrum für ökumenische Forschung München“ im Jahr 2005 durchgeführte Symposium zum aktuellen Spannungsfeld der Ökumene zwischen postmoderner Beliebigkeit einerseits und Tendenzen zur Rekonfessionalisierung andererseits zurück. Die dort gehaltenen Referate sind im vorliegenden 3. Bd der zentrumseigenen Reihe publiziert. Die Vielfalt der Perspektiven, unter denen die Frage nach der Einheit als Ziel der ökumenischen Bewegung in diesem Bd behandelt wird, ist beträchtlich. So finden sich nach einleitenden religionssoziologischen Erwägungen ökumenegeschichtliche Beiträge zu Einheitsvorstellungen und Einigungsmodellen in den unterschiedlichen Strängen der ökumenischen Bewegung sowie Beiträge aus konfessioneller Perspektive. Den Abschluss des Bdes bilden drei Aufsätze, die spezielle Aspekte der Einheitsthematik beleuchten.

Horst Helle, in München lehrender Soziologe, gibt in seinem Beitrag (7–16) einen Überblick über die geistesgeschichtliche Entwicklung von der Moderne zur Postmoderne und ihre jeweiligen Charakteristika. Zwischen Moderne und Postmoderne zieht er eine scharfe Trennungslinie und diagnostiziert nach der Phase der für die Moderne kennzeichnenden Säkularisierung ein Aufblühen der Religiosität in der Postmoderne. Diese sieht er durch Individualisierung und Pluralisierung im Sinne einer Patchwork-Religiosität charakterisiert, wodurch sich ihr ambivalentes Gesicht zeige (11ff). Eine solche Patchwork-Religiosität stößt nach H. aber dort an Grenzen, wo der einzelne Mensch mit der Frage nach einer über den Tod hinausreichenden Hoffnung auf Ewigkeit für sich wie seine Angehörigen und Liebsten konfrontiert wird. Denn „dann kann ich Ansätze zu postmoderner Religiosität der Beliebigkeit nur bis zu dem Punkt vorantreiben, an dem ich im Jenseits die Zustimmung oder zumindest das Verständnis meiner unsterblichen Lieben nicht mehr erwarten darf“ (16). Ob diese Deutung von Religiosität ausschließlich unter dem Blickwinkel der Hoffnung auf die den Tod überdauernde Ewigkeit sozialer Beziehungen innerhalb der religionssoziologischen Forschung auf ungeteilte Zustimmung stößt, scheint mir fraglich. Aus theologischer Perspektive greift sie wohl in jedem Fall zu kurz.

Als Kontrapunkt zu postmoderner Beliebigkeit sind die Vergewisserungen über die in der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen bis zur Gegenwart entwickelten Einheitsvorstellungen und Einigungsmodelle in den Beiträgen renommierter Ökumeniker, die selbst jahrzehntelang diese Prozesse maßgeblich mitgestaltet haben (G. Gaßmann, H. Meyer, R. Frieling), zu verstehen. Sie bilden im Folgenden den großen Bezugsrahmen, in den sich dann die drei konfessionellen Beiträge (Th. Nikolaou, P. Neuner, G. Wenz) sowie die der Vertiefung von Einzelfragen gewidmeten Aufsätze von A. Vletsis, K. Koschorke und H. Döring einordnen.

Günther Gaßmann gibt aus seiner langjährigen Erfahrung als Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einen überaus kenntnisreichen Überblick über die Etappen der Einheitsdiskussion innerhalb des ÖRK (17–37). Dabei wird einerseits deutlich, wie sich aus divergierenden Zielvorstellungen zu Beginn der ökumenischen Bewegung mit den Vollversammlungen des ÖRK in Neu Delhi (1961) über Nairobi (1975) bis zu Canberra (1991) eine ökumenische Verständigung hinsichtlich verbindlicher Kriterien kirchlicher Einheit (1. Sichtbarkeit; 2. Gemeinsamkeit im apostolischen Glauben; 3. gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt; 4. Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst) und konkreter Einigungsmodelle zu entwickeln beginnt. Andererseits zeigt sich aber auch, dass der noch fehlende ökumenische Konsens über die Konstitutiva von Kirche und ihre Einheit faktisch wieder auf dem Weg konfessionsspezifischer Interpretationen des gemeinsamen Einheitsverständnisses zu unklaren Zielvorstellungen führt, die die ökumenische Bewegung in ihren Einheitsbestrebungen schwächen. Reinhard Frieling bringt diese Problematik in seinem Aufsatz auf die provokante Formel „Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche sind das größte Hindernis für die Einheit der Kirche“ (112).

¹ Vgl. Blaschitz, Gertrud: Der Mensch und seine Beziehung zu Hund und Katze. In: Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich, 15 (1999), 273–304; Oeser, Erhard: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt, 2., durchges. Aufl. 2007.

² Vgl. Schreiber, Stefan: Cavete Canes! Zur wachsenden Ausgrenzungsalenz einer neutestamentlichen Metapher, BZ 45 (2001), 170–192.

Der informative Beitrag von Harding Meyer (93–104) ergänzt in guter Weise die Darstellung der multilateralen Perspektive des ÖRK um die der konfessionellen Weltbünde. Für die Einheitskonzeption des ÖRK war lange Zeit die Bindung der in Neu Delhi entwickelten Einheitsvorstellung an das Einigungsmodell der sog. „organischen Union“, der institutionellen Verschmelzung aller Kirchen zu einer Kirche unter ausdrücklicher Aufgabe konfessioneller Traditionen, kennzeichnend. Demgegenüber sieht M. den entscheidenden Beitrag der konfessionellen Weltbünde zur Einheitsdiskussion in der Entwicklung der Vorstellung von der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Sie zielt auf die Überwindung kirchentrennender Glaubensunterschiede zwischen den Kirchen unter Beibehaltung und wechselseitiger Wertschätzung der konfessionell gewachsenen Vielfalt an Ausdrucksformen des Glaubens. Reinhard Frieling reflektiert in seinem Aufsatz (105–130) die Einheits-thematik unter dem Gesichtspunkt der in der Geschichte der ökumenischen Bewegung existierenden unterschiedlichen Leitperspektiven, „den Paradigmen“ und den erfolgten „Paradigmenwechseln“. Nach Ansicht von F. kommt es für die Zukunft der Ökumene angesichts postmoderner Beliebigkeit und Rekonfessionalisierungstendenzen v.a. entscheidend darauf an, dass die Paradigmen „Einheit der Kirche“ auf dem Weg der Konsensökumene und „Einheit der Menschheit“ durch die Wahrnehmung gemeinsamer christlicher Weltverantwortung als zwei untrennbar zusammengehörende Dimensionen christlicher Einigungsbemühungen noch stärker als bisher zusammengeführt und zusammengehalten werden. Wer hingegen im Sinne eines notwendigen „Paradigmenwechsels“ einseitig die Ablösung der Konsensökumene durch gemeinsames Handeln der Christen zum Wohl der einen Menschheit fordert, reduziert das ökumenische Anliegen in unzulässiger Weise auf einen Teilaspekt.

Der orthodoxe Beitrag (39–53) von Theodor Nikolaou eröffnet die Aufsätze zu Ziel und Wegen der Ökumene aus konfessioneller Perspektive. Vor dem Hintergrund der Schwächung des kirchlich gebundenen christlichen Glaubens durch den Säkularismus, den Indifferentismus und Formen des Fundamentalismus (43ff) sieht N. den Beitrag der Orthodoxie für die Zukunft der Ökumene v.a. in der Einbringung des von ihr treu bewahrten Glaubensgutes der Alten Kirche sowie dem konsequenten Verfolgen des Ziels der sichtbaren Einheit in Glauben, Kult und Verfassung auf dem Weg des „Dialogs der Liebe“ und der „Wahrheit“ (48 ff).

Peter Neuner diagnostiziert in seinem Beitrag (55–71) auch für die Situation der katholischen Kirche, dass ihrem Anspruch auf „volle Einheit“, die die Übereinstimmung im Glauben, in den Sakramenten und im Gehorsam gegenüber der Hierarchie umfasst, heute vielfach die Wirklichkeit des „Auswahlchristentums“ gegenübersteht. Die mittelalterliche Lehre von der „fides implicita“ zeigt für ihn, dass die katholische Kirche trotz der Betonung der „vollen Einheit“ vom einzelnen Gläubigen nie gefordert hat, alle kirchlichen Lehraussagen vollständig zu kennen, zu bekennen und zu leben. Für den zukünftig gesuchten ökumenischen Weg zwischen Beliebigkeit einerseits und fundamentalistischer Abschließung andererseits glaubt N. mit der Lehre von der „fides implicita“, dem Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten des II. Vaticanums und der einheitsstiftenden Funktion des (Papst-)Amtes hilfreiche katholische Propria (63–71) einbringen zu können.

Der evangelische Systematiker Gunther Wenz setzt sich in seinem Beitrag (73–91) einleitend kritisch mit der Säkularisierungsthese als dem Wegfall von Religion in der Moderne auseinander. Unter Einbeziehung neuzeitlicher religionstheoretischer Ansätze (Kant, Schleiermacher, Hegel) weist er auf gute Vernunftgründe für das Faktum des Fortbestehens des Religiösen in der Moderne und seiner Renaissance in der Postmoderne hin. Das Religiöse kann auch in der Moderne nicht zum Wegfall kommen, weil auch unter dem neuzeitlichen Paradigma wissenschaftlicher Rationalität die Gesamtheit der Bestimmungsgründe kontingenten Daseins unverfügbar ist und bleibt. „Für das Christentum ist das entscheidende Gebot der Stunde, sich durch Vertiefung in die je eigene Bekenntnis-tradition und unter Vermeidung des falschen Scheins transkonfessioneller Überreligiosität auf das Gemeinchristliche zu besinnen. Dabei darf das Humane im Sinne der zivilen Notwendigkeit nicht vergessen werden, selbst unter den Bedingungen von Zwiespalt und nicht behebbarer Differenz in gerechter und friedlicher Koexistenz zusammenzuleben.“ (91)

Athanasios Vletsis beschäftigt sich in seinem Beitrag (131–155) am Beispiel der vom ÖRK initiierten Dekade zur Überwindung von Gewalt mit den Chancen, die ein verstärkt gemeinsames Engagement der Kirchen im sozialetischen Bereich für die Einheit der Kirchen bietet. Er stellt fest: „Auch wenn die Gemeinschaft am eucharistischen Kelch wegen der konfessionellen Spaltungen noch fehlt und sie uns hindern, die Einheit des Glaubens zu vollenden, kann uns doch die Communio in den Gedanken und in den Grundansätzen des gelebten Glaubens das Gefühl jener Gemeinschaft vermitteln, die immer noch sehnsüchtig ihrer Vervollkommenheit entgegenharrt.“ (149) Aus orthodoxer Sicht bleibt zwar neben der geistlichen Ökumene die Konsensökumene zentral und unverzichtbar. Aber gerade in einer Situation, in der von der Dialogökumene kurzfristig keine größeren Durchbrüche zu erwarten sind, während die sozialetischen Herausforderungen sich enorm verschärfen, könnte und sollte der spezifische Beitrag der orthodoxen Kirche sein, die untrennbare Verbindung von *vita contemplativa* und *vita activa* durch verstärktes ökumenisches Handeln für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung zur Geltung zu bringen (141ff). Ein mutiges Plädoyer aus orthodoxer Sicht, von dem auch V. selbst sieht, dass es innerorthodox keineswegs schon konsensfähig ist.

Der Münchener Kirchenhistoriker Klaus Koschorke widmet sich in seinem Aufsatz (157–177) v.a. unter historischer Perspektive den jungen Kirchen in Südasien, besonders in Indien, und in Afrika und ihrem Beitrag zu den Einheitsbemühungen der ökumenischen Bewegung im 19. und 20. Jh. Es wird da-

bei deutlich, wie stark in der Vergangenheit besonders in Indien neben dem Missionsgedanken die Verbindung der Nationalbewegung mit der Ökumenischen Bewegung ein entscheidender Motor für die Einheitsbestrebungen dieser Kirchen war, die 1947 in der Verwirklichung einer transkonfessionellen Kirchenunion sichtbaren Ausdruck fand (174). Aktuell sieht K. von diesem ökumenischen Aufbruch der jungen Kirchen Indiens und Afrikas nur noch wenig lebendig (174ff). Vielmehr führten sowohl das enorme Anwachsen neuer – z.B. unterschiedlicher pentekostaler – Gemeinden sowie die unterschiedliche Verbindung von religiösen Gemeinschaften mit bestimmten Partikularinteressen wieder zu einem Nebeneinander der christlichen Konfessionen und Religionen. Zu Recht stellt K. vor diesem Hintergrund die drängende Frage, ob die vorhandenen Institutionen und Strukturen ökumenischer Arbeit (z.B. im ÖRK) überhaupt zukünftig noch geeignet sind, um die ökumenische Bewegung in der Spur zu halten und voranzubringen (177).

Abschließend beschäftigt sich Heinrich Döring (178–203) mit dem Thema kirchlicher Einheit im Kontext der pluralistischen Religionstheologie. Er grenzt sich dabei einerseits von einem postmodernen Pluralismus ab, der die Wahrheitsfrage nivelliert, und plädiert andererseits mit Hinweis auf die jeweils perspektivische Wahrheitserfassung (180) in den Konfessionen und Religionen auf Grund ihrer historisch bedingten unterschiedlichen Ausdrucksformen und Sprachgestalten des Glaubens für einen Weg der Anerkennung des jeweils Anderen, ohne dabei der Gefahr der Indifferenz zu erliegen (197–203).

Das Buch ist allen zu empfehlen, denen es um ein genaueres Verständnis der aktuellen Situation der ökumenischen Bewegung und ihrer zukünftigen Herausforderungen, Chancen und Perspektiven geht. Durch die Vielfalt interessanter Einzelbeiträge zum Thema werden wertvolle Verstehenshilfen und weiterführende Anregungen vermittelt. Aus Sicht des Lesers liegt freilich eine gewisse Schwierigkeit solcher Tagungspublikationen, die sich darauf beschränken, die Referate in der gehaltenen Form abzu drucken, darin, dass der durchgehende thematische Fokus des Symposiums nicht immer deutlich erkennbar ist, inhaltliche Doppelungen (Gaßmann, Meyer, Frieling) entstehen und eine wirkliche Diskussion der in den Beiträgen vertretenen Positionen durch direkte wechselseitige Bezugnahme aufeinander nicht stattfindet. Vielleicht lässt sich dieses Desiderat ja bei der Konzeption der Folgebände dieser Reihe stärker berücksichtigen.

In jedem Fall liegt mit diesem Buch ein wichtiger und in vielerlei Hinsicht anregender und weiterführender Beitrag zur ökumenischen Forschung über die Zielbestimmung der Ökumene im aktuellen Kontext zwischen postmoderner Beliebigkeit und Tendenzen zur Rekonfessionalisierung vor, dem man hohe Aufmerksamkeit und intensive Diskussion wünscht.

Münster

Michael Kappes

Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam: Theologie des interreligiösen Zeugnisses. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 392 S., kt € 19,80 ISBN: 978-3-17-020559-8

Schon mit seinem Titel setzt dieses Buch besondere Akzente. Nicht eine Abhandlung zu „Christentum und Islam“, zu „Christen und Muslimen“ wird angesagt, sondern eine zur „Kirche“, die dem Islam gegenübersteht. Nicht auf den „Dialog“, auf das „Gespräch“ zwischen den Religionen wird der Blick gerichtet, sondern auf das „Zeugnis“, das die eine Seite der anderen gibt. Die Alternativen werden freilich nicht ausgeschlossen; der Horizont soll nicht eingeengt werden. Die interreligiösen Beziehungen kommen in dieser Studie umfangreich und sorgsam zur Sprache, aber unter einem betont ekklesiologischen und missiologischen Interesse.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch eine intensive Kenntnis des Islams und der christlichen Reaktionen, durch die Vermittlung vielfältiger persönlicher Erfahrungen des Autors, besonders aus langjähriger pastoraler und wissenschaftlicher Tätigkeit in der Türkei, durch einen hohen Grad der Reflexion, durch eingehende systematische Differenzierungen und einen übersichtlichen Aufbau. Mit Gewinn überschreitet das Buch den sonst bei theologischen Abhandlungen zumeist üblichen Charakter durch eine Vielzahl literarischer Formen. Schilderungen persönlicher Lebenssituationen, Erzählungen konkreter Begebenheiten, Erinnerungen an gestellte Fragen und versuchte Antworten, die Wiedergabe und Kommentierung öffentlicher Polemik, die Dokumentation eines Vortrags und die Skizzierung der anschließenden Diskussion, Imaginationen gelungener Überzeugung und ersehnter religiöser Gemeinschaft geben die Orte und Anlässe zu erkennen, von denen her die hier entfaltete Theologie verstanden werden soll, und das Ziel, auf das sie gerichtet ist.

Das erste Kap. (19–49) befasst sich mit einer 2005 erschienenen, in der Türkei weithin verbreiteten polemischen Broschüre (im Anhang 349–373 die deutsch publizierte Fassung mit K.s Kommentar), die zwar anonym veröffentlicht wurde, aber dem in der Türkei bekannten Autor Ömer Öngüt zugeschrieben werden kann. Es ist ein äußerst fragwürdiger Text, von geringem Bildungs-

niveau, aber gewaltigem Überlegenheitsbewusstsein und entsprechend großer Wirkung. Zu Recht vermisst der Vf. deshalb unter den häufig genannten Ebenen des interreligiösen Dialogs (alltägliches Zusammenleben, gemeinsames Handeln, akademischer Austausch und religiöse Erfahrung) die darüber hinaus erforderliche „Laiendiskussion“ (23f).

Nach detaillierten Ausführungen zum Charakter und zur Unzulänglichkeit der vorgelegten Polemik begründet der Vf., warum eine Verständigung auf dem „Weg der Widerlegung“ (43) nicht zu erwarten ist (einem Weg, den er zuvor seine Leser selbst anstrengend geführt hat). Die Berufung auf Offenbarung, die in beiden Religionen naheliegt, ist gerade strittig und kann nicht konfliktlösend benutzt werden, die strategische „Errichtung eines Gegengebäudes“ (ebd.) würde die Entfremdung verstärken und die Fronten verhärten.

Deshalb fordert der Vf. eine „neue Grundlegung“, die anthropologisch und historisch ansetzt, die sich zumutet, „in neuer Verantwortung Fundamentaltheologie zu betreiben“ (43), sich dabei aber „grundsätzlich und ständig der kraftvollen Schwäche des Argumentes“ (46) bewusst bleibt; denn der Glaube begreift Geschichte und Gegenwart im Vorgriff auf eine Wirklichkeit, die noch nicht als ganze offenbar geworden ist. Solange das Ende der Zeiten aussteht, muss als Kriterium genügen: „Der wahre Glaube ist der mit dem höchsten Deutungsvermögen.“ (49) Oder anders gesagt: „Welches Modell kann alle menschlichen Erfahrungen am besten in einen Zusammenhang bringen, in dem sie sinnvoll erscheinen?“ (155) Dabei räumt der Autor selbst ein, dass eine so ansetzende Argumentation „allerdings ihre eigenen Schwierigkeiten“ mit sich bringt (49). Doch auch später wird nicht absehbar, wie dieses so umfassende und auf eschatologische Verifikation hin offene Kriterium bei Menschen unterschiedlicher, sozial und geschichtlich begrenzter Glaubensvoraussetzungen faktisch weiterführen soll.

Das zweite Kap. (51–115) legt dar, welches Bild des Christentums türkische Multiplikatoren häufig verbreiten, mit welchen theologischen Interpretationen sie es in den Islam zu vereinnahmen suchen, welche politischen Bedenken sie ihm gegenüber hegen und welche Selbstkorrekturen sie von ihm erwarten. Vorgelegt werden ein umfangreicher, formal an Christen gerichteter Fragebogen, der Vortrag eines Vertreters der Religionsbehörde, Freitagspredigten, Abhandlungen dreier Theologen der „Ankaraner Schule“ und Presse-Artikel verschiedener Organe. Unverkennbar haben die hier herangezogenen Äußerungen ungleichen Rang; alle aber geben auf ihre Weise christlich-islamische Gegensätze zu erkennen und bestärken die Herausforderung zu geistiger Auseinandersetzung.

Das dritte Kap. (117–157) stellt (nach der Formulierung der Überschrift) „Anfänger“ aus der lateinischen Christenheit vor, die über die bloße Konfrontation mit dem Islam hinauszukommen versuchten und sich um wenigstens „gedachte Dialoge“ bemühten. Die Reihe reicht von Petrus Venerabilis im 12. Jh. über Thomas von Aquin, Ramon Lull und Nikolaus von Kues bis zu Pius II. im 15. Jh. und, in dieser Folge verwunderlich, Richard Heinzmann, einem Theologen unserer Tage. – Mit Schriften christlicher Theologen, die „unter Muslimen“ auf anstehende Fragen Antwort zu geben versuchen, (zunächst einiger „Klassiker“, allen voran Johannes von Damaskus, dann verschiedener protestantischer Missionare des 20. Jhs., des Erzbischofs von Canterbury Rowan Williams und zeitgenössischer katholischer Autoren, nämlich der Jesuiten Thomas Michel, Salah Aboujaoudé und Christian W. Troll sowie des Dominikaners und marokkanischen Bischofs Pierre Clavérie) befasst sich das spätere sechste Kap. (237–330).

Im Rückblick auf die erste Reihe dieser unterschiedlichen Verständigungskonzepte gewinnt der Vf. das „überraschende Ergebnis“: „Je mehr die genannten christlichen Denker aufs Ganze gehen, je radikaler nämlich ihre Bekehrungsabsicht zu Bekenntniseinheit ist, desto treffender gelingt ihnen auch die theologische Fassung des Christlichen.“ (340) Auch wenn der folgende Satz nur noch auf die „Wahrnehmung des anderen als anderen“ abzielt, so ist diese doch deutlich umgriffen von einem Missionswillen in der Hoffnung auf konfessionelle Übereinkunft, auf die Hinwendung der Muslime zum christlichen Glauben. Dementsprechend kann der Vf., mit einer Klasse 13-jähriger türkischer Schüler in der Kirche vor einem Marienbild sitzend, sich unbefangen fragen (und diesen Gedanken in den „Epilog“ seiner theologischen Abhandlung einbeziehen): „Wann werden diese Jugendlichen das wahre Antlitz Christi sehen können? [...] Wie kann Maria den Jugendlichen das Angesicht des Herrn zeigen?“ (347)

Ausführlich und mit guten Gründen legt der Vf. dar, warum dem religiösen Zeugnis und dem interreligiösen Dialog notwendigerweise eine missionarische Dimension zukommt und warum dies der Freiheit und Würde andersdenkender Menschen nicht entgegensteht. Dabei greift er zurück auf die Philosophie lebensweltlicher Argumentation nach Aristoteles' Topik, fortgeführt in der Diskurstheorie von Rüdiger Bubner (4. Kap., 159–180), und transformiert diese im Blick auf religiöse Verständigung. Kritisch berücksichtigt er dabei verschiedene theologische Bestimmungen dessen, was es bedeutet, vom Glau-

ben Zeugnis zu geben (5. Kap., 181–236, mit Bezug auf J. Beutler, K. Kienzler, P. Hünermann, E. Arens, A. Steinke, K. Rahner, B. Hallensleben). Alles kirchliche Handeln, damit auch die Theologie und der interreligiöse Dialog, muss nach dem Vf. sechs Kriterien genügen: Es muss bezeugend, bekennend, begründend, befreiend, bekehrungsfähig und beziehungsstiftend sein. Für „das rechthaberische Gewinnenwollen“, „die selbstbestätigende Erfolgsorientierung“ ist dabei kein Raum (221). Bekehrungsstrategien und Überzeugungseifer liegen diesem Konzept des missionarischen Zeugnisses fern; Aufdringlichkeit ist ihm fremd. Doch unter anderen Gesichtspunkten löst es Bedenken und Einwände aus:

1. Nachdrücklich betont der Vf. den Bezug des Glaubens zur „Wirklichkeit“, die „keine nur satzhafte Wahrheit ist“ (223), setzt sich aber nur unzulänglich und vorwiegend in Abwehr damit auseinander, dass wir diese immer als kommunikativ vermittelte, sprachlich angeeignete und konstruktiv gedeutete haben. Behauptungen wie die, dass der Glaube, „durch den die Wirklichkeit zur Deutung kommt“, „eine Sicht auf diese Wirklichkeit selbst ist“ (321), klingen gut, tragen aber zur Klärung wenig bei. So gerät der Einspruch gegen die „kommunikative Handlungstheorie“ von Edmund Arens (190–200) zwar positionell scharf, aber nicht überzeugend.

Selbst im exegetischen Detail wird die Frage nach dem Verhältnis von Faktum und Deutung leicht zur Fußangel. Der Vf. hält dafür, dass sich „die Jungfrauengeburt Jesu mit größerer Wahrscheinlichkeit als Legende, seine Auferstehung aber als tatsächlich geschehenes Ereignis erweisen“ lässt (294), denn: „Die Entdeckung, dass sich Jesu Leichnam nicht mehr in seinem Grab befindet, verstehen die Zeugen als Beleg der Tatsächlichkeit ihrer Begegnungen mit dem auferstandenen Jesus.“ (290) Kundige Muslime werden leicht einwenden können, dass mit dieser Berufung auf Faktizität auch christliche Exegeten ihre Schwierigkeiten haben dürften.

Um den Bezug zur „Wirklichkeit“ geht es dem Vf. auch dort, wo er sich vehement dagegen wendet, dass man die Rede von Gott als „Vater“ und Jesus als „Sohn“ „metaphorisch“ nennen könne (167). Darin vermag er nicht mehr zu erkennen, als dass „der christliche Dialogpartner [...] reflexartig einen neuen Konsens herzustellen“ bemüht sei (167), durch den jedoch nur die islamische Position bekräftigt werde. Somit erübrigt sich dem Vf. jede weitere Überlegung zum Status religiöser Sprache und zur Bedeutung anthropomorpher Elemente in der Rede von Gott. Apodiktisch behauptet er: „Wird die Gotte Sohnschaft Jesu für metaphorisch erklärt, so verliert sie ihre Produktivität“ (ebd.) – eine angesichts der reichen Literatur zur Eigenheit und Leistung von Metaphern erstaunliche, letztlich unverständliche Feststellung, es sei denn, man engt von vornherein seinen Blick ein auf die Rezeption des Begriffs „metaphorisch“ bei türkischen Theologen, die von pluralistischer Religionstheologie angetan sind (vgl. 111–113 mit Bezug auf Mahmut Aydyn, John Hick und Paul Knitter). Aber damit begibt man sich eines für das interreligiöse Gespräch wichtigen Themas.

2. Zu Recht sieht der Vf. die entscheidende Differenz zwischen christlichem und islamischem Glauben in der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt: dass Gott seiner Schöpfung nach christlichem Glauben nicht in der Distanz des gänzlich Anderen gegenübersteht, sondern sich selbst in die Welt und die Geschichte hinein vermittelt, den Menschen als Ort seiner Gegenwart erwählt und in ihm erfahrbar wird. Aber diese Einsicht steigert der Vf. zu der für sein Werk grundlegenden, in Variationen wiederholten Aussage: „Gott stellt seine Gottheit in der Geschichte aufs Spiel“, „riskiert seine Gottheit“, „riskiert sich in der Geschichte“, „[...] in die Geschichte hinein“ (172; 328f; 331; 346). Dies bedeutet, im Anschluss an Hegel, „faktisch die Überantwortung der Gottheit Gottes an den Verlauf der Geschichte“ (292). Damit wird aber zum einen in die biblische Verkündigung von Gottes Königsherrschaft ein Gedanke eingetragen, der ihr selbst fremd ist, zum anderen wird das die christliche Theologiegeschichte durchziehende Problem, wie Gottes Macht und die gefährliche Freiheit des Menschen zusammengedacht werden könnten, zugunsten menschlicher Entscheidung und deren Folgen überspielt (wenn auch in der „glaubenden Hoffnung“, dass Gott sich schließlich doch „am Ende der Geschichte als Gott erwiesen haben wird“, 329). Es ist kaum anzunehmen, dass dieser pathetische Gedanke in Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit so einhellig als das Wesentliche des christlichen Glaubens anerkannt werden wird, wie der Vf. ihn als „einleuchtend“ (172) ausgibt.

3. Die „Laiendiskussion“ wird in diesem Werk als die besondere Weise des interreligiösen Dialogs gesehen, bei der „jeder Christ [...] ein Dienstamt wahrnimmt, zu dem er beauftragt ist und für das er

sich auch seiner Übereinstimmung mit der Kirche immer wieder verwissern muss“ (16), als Repräsentant einer Position, die „dem Zugriff des einzelnen Darstellenden entzogen“ ist (179), und einer Vollmacht, die ihm „von der beauftragten Gemeinschaft übertragen werden muss“ (180). Dies mag man unter bestimmten ekklesiologischen Voraussetzungen so sagen, aber von den realen gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen, unter denen heute Christen zu ihrem Glauben stehen und ihn vielleicht gegenüber anderen darlegen, ist es weit entfernt. Zwar ist in der hier entfalteten Theologie des interreligiösen Zeugnisses die Rede auch von der Unsicherheit des Glaubens, die in der Geschichtlichkeit und Vorläufigkeit menschlicher Existenz gründet, und davon, dass in wechselnden Lebenssituationen „je unterschiedliche Einwände und Diskrepanzen auftreten“ (179); dennoch scheinen die neuzeitlich anstehenden Formen von Skepsis, Aporien und Religionskritik, die irritierenden Erfahrungen der Subjektivität des Glaubens und der Pluralität an Kirchlichkeit nicht der Wahrnehmung wert. Kann man interreligiöse Verständigung erörtern, ohne die weitreichenden Plausibilitätsverluste von Religion, v. a. in ihrer kirchlichen Gestalt, mitzubedenken? Diese Frage stellt sich hier umso mehr, als die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexte von Christen und Muslimen in der Türkei und im Maghreb deutlich beachtet und argumentativ berücksichtigt werden.

So trägt die Studie trotz ihres nachdrücklichen Plädoyers für Offenheit auch theologisch introvertierte Züge. Dennoch ist sie alles in allem ein anspruchsvoller und herausfordernder Beitrag zum Verhältnis von Christen und Muslimen, ja zu Ekklesiologie und Fundamentaltheologie überhaupt.

Kaarst

Hans Zirker

Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, hg. v. Andreas Renz / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber / Abdullah Takım. – Regensburg: Pustet 2008. 276 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), kt € 19,90 ISBN: 978-3-7917-2113-2

Der mittlerweile fünfte Bd des christlich-islamischen Dialogforums stellt die Frage nach dem Leid aus Sicht der beiden Religionen, ihrer heiligen Schriften, theologischen Traditionen und angesichts heutiger Herausforderungen durch kritische Infragestellungen des Glaubens. Dabei ergeben sich höchst interessante Überschneidungen und Gewichtungen, die nicht selten quer zu der Religionszugehörigkeit stehen.

Peter Antes betrachtet die heiligen Bücher der monotheistischen Religionen und ihre Ansätze zum Umgang mit der Frage nach dem Warum des Leids. Er sieht in der – nach einiger Entwicklung aufkommenden – Form der Klage in der Hebräischen Bibel sowie der besonderen Betonung des Mitleidens Christi eine Besonderheit der jüdisch-christlichen Tradition, die es im Koran in dieser Form nicht gebe. Tahsin Gürgün zeigt anhand von Wortbedeutungen wichtiger im Zusammenhang mit Leid und Ungerechtigkeit verwendeter koranischer Termini, inwieweit die Frage nach Leid für den Koran weniger eine theoretisch-theologische als vielmehr eine praktisch-ethische sei, die sich nicht so sehr angesichts der Möglichkeiten Gottes als vielmehr angesichts des Verhaltens der Menschen stelle. Stefan Schreiner verweist demgegenüber darauf, dass die Theodizeefrage auch in ihrer theoretisch-intellektuellen Fassung sehr wohl Teil der Tradition islamischer Theologie sei. Sehr aufschlussreich sind seine Anmerkungen zu unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Hiobrezepktion, die in beiden Theologiegeschichten zu manchen Zeiten stärker den Duldenden, zu anderen Zeiten stärker den (an-)klagenden Hiob in das Blickfeld gerückt habe. Einer bisweilen anzutreffenden vorschnellen Identifikation eines grundlegenden Religionsunterschiedes, die sich gerade auf die – vermeintlich – unterschiedliche Rolle des Hiob stützt, wird hier differenziert begegnet. Arnulf von Scheliha gibt einen Überblick über sechs unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Leid, wie sie in der christlichen Theologiegeschichte vertreten wurden. Bülent Ucar legt in seiner Erwiderung aus muslimischer Sicht stärkeres Gewicht auf Frömmigkeit, Vertrauen und Religiosität als Alternative zum Versuch des intellektuellen Verstehens von Leiderfahrungen.

Der Themenkomplex der menschlichen Reaktion auf die Leiderfahrung (Protest, Ergebung, tatkräftiges Überwinden) steht im Mittelpunkt mehrerer Aufsätze. So reflektiert Hüseyin İnam Alltagserfahrungen von Leid und Glück in muslimischen Kontexten und ihre Konnotationen für ein theologisches Verständnis von Leid und den Gründen für Leidenserfahrungen. Karl Feder Schmidt betrachtet Wege, wie Schwerkranken vor dem Hintergrund ihrer christlichen Sozialisation mit ihrem Leid umgehen, und verweist darauf, dass sich jedenfalls beim Vergleich der Leidverarbeitungen von schwerkranken Christen und Juden zeigen lasse, wie die dogmatischen Unterschiede der Religionen zurückzutragen zugunsten einer existentiellen Auseinandersetzung mit Gott. Dževad Hodžić erwägt, ausgehend vom Umgang vieler Muslime mit dem leidvollen Blick auf die der Erfolgsgeschichte des frühen Islams widerständige jüngere Geschichte des Islams und seiner Rolle in der heutigen Welt, die Möglichkeiten, im Rahmen einer islamischen Theologie des Leidens auch von einem

leidenden Gott sprechen zu können. Christine Lienemann-Perrin verweist in ihrem Beobachterbericht auf unterschiedliche Akzentuierungen bei der Frage nach der Möglichkeit der Klage und der Freiheit des Menschen nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen. Ferner unterstützt sie nachdrücklich die starke Beachtung des kulturellen Faktors bei der Ausgestaltung religiöser Überzeugung.

Dem Leid wurde – zumindest in Teilen der theologischen Traditionen – auch eine heilsvermittelnde Funktion zugesprochen. In diesem Zusammenhang geht Martin Karrer in seiner Betrachtung über das Leiden Jesu für andere auf den neuteamentlichen Befund ein – lange bevor die theologische Rede von der Stellvertretung einsetzte – und erhebt diesen vor dem Hintergrund antiker Wertzuschreibungen an das Leid, das für andere/viele auf sich genommen werde, und der Auswirkungen, die dieses Leid für den Leidenden wie für diejenigen, für die es durchlitten wurde, haben konnte. Nader Purnaqschband behandelt die Rolle des Leidens der Imame aus Sicht der Zwölferschia mit der besonderen Rolle des 12. Imams, des verborgenen und wiederkommenden Mahdi. Dabei wehrt er sich – bei aller Nähe zu christlichen Vorstellungen von der Rolle und den Auswirkungen des Leidens Jesu – gegen eine Interpretation der muslimischen Überlieferung mithilfe der Topoi ‚Erlösung‘ oder ‚stellvertretendes Leiden‘. Wie in den meisten Fällen ist der Beobachterbericht – hier verfasst von Hans Zirker, der die Diskussionen zu diesem Themenkomplex auf der dem Sammelband zugrundeliegenden Tagung bündelt – eine gute, strukturierende und die Linien der Diskussion aufzeigende Hilfe.

In den mystischen Traditionen beider Religionen erhält das Leid eine spezielle Bedeutung, da es als Zeichen einer besonderen Nähe des Mystikers zu Gott, aber auch Gottes zum Mystiker gesehen werden kann. Nimetullah Akın betont die Handlungsorientierung der Beschäftigung der Mystiker mit Leid. Nicht die Frage nach dem Wieso, sondern die nach dem eigenen Verhalten angesichts des (eigenen aber auch fremden) Leids stehe im Vordergrund. Dabei betont er das mystische Verständnis des Leids als Prüfung und hauptsächlich als Zeichen besonderer Gottesliebe, wenn der Mensch sich aus seinen Verstrickungen in das rein Irdische gelöst habe. Ulrich Schoen versucht dem Leid und seinen Interpretationen im Spannungsfeld zwischen christlicher Mystik, naturwissenschaftlichen Arbeiten und mystischen Formen anderer Religionen nachzuspüren. Wolfram Reiss verweist in seinem Beobachterbericht auf die theologisch-soteriologische Dimension des Mitleidens im Christentum, die im Islam nur wenig prominent vertreten sei.

Der stärker als Anfrage an die Intelligibilität und Stringenz theistischer Rede von Gott verstandenen Frage nach dem Leid widmen sich aus Sicht der beiden Religionen Ömer Özsoy und Anja Middelbeck-Varwick. Özsoy beschäftigt sich zuerst mit traditionellen islamischen Ansätzen einer Beschäftigung mit der als theoretisches Problem verstandenen Frage, die das Leid dem Glauben stellt, und entwirft anschließend ausgehend von der koranischen Erzählung von Mose und seinem Begleiter eine islamische Antwort auf die Theodizeefrage. Middelbeck-Varwick stellt die als Apologien der Möglichkeit des christlichen Glaubens verstandenen Antworten der christlichen Tradition auf die Theodizeefrage vor und stellt diesen islamische Konzepte der Tradition entgegen. Bei dem Versuch, die jeweiligen Antworten miteinander ins Gespräch zu bringen, verweist Middelbeck-Varwick die christliche Theologie besonders auf das Kreuzigungsgeschehen, dessen besonderer Ertrag für eine christlich formulierte Theodizee stärker in den Blick zu nehmen sei. Zekirija Sejđini empfiehlt in seinem Beobachterbericht auch dem Islam eine verstärkt auf rationale Argumentation ausgerichtete Auseinandersetzung um die die Grundlagen der Religion selbst in Zweifel ziehende Frage nach dem Leid, dies auch angesichts der Beobachtung, dass das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer bewusst rational verfassten Argumentation im Islam weniger stark verbreitet sei als im Christentum.

Michael Bongardt liest die verschiedenen in der Tradition vertretenen Theodizeeversuche des Menschen neu als Einübung ins Menschsein an der Grenze zwischen Gott und Mensch. Der Mensch solle eine Theodizee im Rahmen der eigenen Beschränkungen der Vernunft versuchen, aber gleichzeitig um diese Grenzen wissen und daher keinen Beweis Gottes anstreben. Die Grenze zwischen Gott und Mensch werde so z. B. dort gedacht, wo Leid und Übel nicht einfachhin Gott als von ihm verhängte Strafen für Übertretungen angelastet würden – und somit ein allzu menschlich-begrenztes Bild von Vergeltung ohne Barmherzigkeit auf Gott übertragen würde –, sondern die primäre Verantwortlichkeit des Menschen für Übel beachtet werde. Das Konzept von Leid als Prüfung liest Bongardt als Herausforderung des Menschen zur wahrhaftigen Humanität. Eine so verfasste, um ihre eigene Begrenztheit wissende Vernunft könne dann auch wichtige Impulse beim Dialog mit Nichtgläubenden auf der Suche nach dem wahren Menschsein liefern.

Andreas Renz, Abdullah Takım und Klaus Hock bündeln die verschiedenen auf der Tagung diskutierten Theodizeeansätze der beiden Religionen, verweisen auf die großen Gemeinsamkeiten (alle vorgestellten Ansätze hatten in jeweils beiden Religionen Vertreter) sowie die Unterschiede in der Akzentsetzung bei manchen Ansätzen der einzelnen Religionen, etwa in der soteriologischen Bedeutung des Leidens, speziell des Leidens Christi, oder in der stärkeren Betonung der Anklage gegen/vor Gott als legitimer Form der Reaktion auf widerfahrenes Leid in manchen christlichen Positionen.

Das Theologische Forum bietet mit diesem Bd einen hoch spannenden Einblick in ein theologisches Terrain, auf dem sich im Spannungsfeld von höchster persönlicher und existentieller Betroffenheit einerseits und dem Anspruch auf logische Stringenz andererseits theologische Grundfragen artikulieren, denen sich beide

monotheistische Religionen auf dem Hintergrund ihrer theologischen Traditionen, aber auch der Unabweisbarkeit der Frage nach dem Warum stellen. Insgesamt verstärken die Beiträge den Eindruck, dass die Unterschiede, die sich zwischen den unterschiedlichen Ansätzen in der Beschäftigung mit der Leidproblematik innerhalb einer Religion aufweisen lassen, sicher nicht geringer sind als die Unterschiede, die bei unterschiedlichen Ansätzen zwischen den beiden Religionen aufscheinen. Die Dokumentation der Diskussionen auf der dem Sammelband zugrundeliegenden Tagung lässt erkennen, wie sich die jeweiligen Unterschiede nicht als religionstrennende Widersprüche, sondern als je kontextbezogene Aktualisierungen der in den jeweiligen Religionen angelegten Antwortoptionen gegenseitig zu bereichern beginnen. Den Blick für die größeren Gemeinsamkeiten, die traditionsspezifischen Akzentsetzungen und die sich bei den Religionen bietenden Antwortmöglichkeiten geschärft zu haben, ist als wertvolles Verdienst des Sammelbandes hervorzuheben.

Lüdinghausen

Christian Heller

Tautz, Monika: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Mensch und Ethos im Islam und Christentum. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 480 S. (Praktische Theologie heute, 90), kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–020101–9

Mit der religionspädagogischen Diss. von Monika Tautz liegt erstmals eine Einzelstudie zum interreligiösen Lernen in Bezug auf Christentum und Islam vor.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: Teil I stellt eine religionspädagogische und theologische Grundlegung interreligiösen Lernens dar (19–165), Teil II führt einen christlich-islamischen Vergleich zur Gott-Mensch-Beziehung und zum Ethos durch (167–290), während Teil III religionsdidaktische Überlegungen für einen interreligiös ausgerichteten Religionsunterricht umfasst (291–417). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (419–470) und ein hilfreiches Sachregister schließen sich an (471–480).

Wenn es um interreligiöses Lernen geht, stellen sich v. a. drei Fragen, anhand derer Ergebnisse der Arbeit vorgestellt und kritisch diskutiert werden sollen:

(1) Wer sind die Lernenden?

Ein handlungsorientierter Ethos-Dialog (vgl. 237), wie ihn die Vf.in entwirft, ist gerade nicht nur Theologen, sondern auch in der Gemeinde und im Religionsunterricht möglich (284). Dort sind in erster Linie Schüler die Lernenden – begleitet von Lehrkräften, denen eine vielfältige Vermittlerrolle zukommt (146). Um interreligiöse Lernprozesse, die noch relativ selten in Bildungsplänen verankert sind (353), begleiten zu können, ist es erforderlich, dass sich Lehrkräfte bereits im Studium mit anderen Religionen befassen (165). In Bezug auf die Schüler hebt die Vf.in die Pluralität der Schülerschaft hervor, die auch im konfessionellen Religionsunterricht inhomogene Lerngruppen zur Folge hat (118f, 144). Sodann wird im Rahmen einer entwicklungspsychologischen Grundlegung interreligiösen Lernens begründet, dass erst in der Sekundarstufe 2 eine aktive Beteiligung am interreligiösen Dialog möglich ist (345). Bereits ab dem Alter von 14 Jahren sei es jedoch für Schüler möglich, Perspektivwechsel und Bezugnahmen auf Argumente anderer vorzunehmen. Zu frühes interreligiöses Lernen stellt eine Überforderung dar, die die Vf.in ausschließen möchte (346f). Der islamische Religionsunterricht wird als möglicher Kooperationspartner vorgestellt (130–142), für dessen Schüler die universal angelegten entwicklungspsychologischen Stufenmodelle ebenfalls Gültigkeit haben (339).

Asymmetrien, die dem berechtigten Anspruch, „andere Religionen als gleichberechtigte Partner im Dialog ernst zu nehmen“ (61), entgegenstehen, werden nicht thematisiert. So ist das Lernen vom Anderen leichter aus der Sicht einer etablierten Mehrheit als aus der einer Minderheit, die ihr Profil und ihre Strukturen erst noch entwickeln muss (vgl. dazu *Christoph Boechinger*, Zwischen Begegnung und Vereinnahmung. Interreligiöses Lernen in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: *Praktische Theologie* 38 [2003], 86–96). Ein weiterer Faktor sind mögliche Generationenkonflikte, die gerade im Migrationskontext zwischen muslimischen Schülern und ihren Eltern besonders massiv auftreten und sich auch auf interreligiöses Lernen auswirken. So wäre zu fragen, ob trotz aller in dieser Arbeit angedeuteten Kontextualisierung (in Bezug auf die gesellschaftliche Situation insgesamt [148f], die plurale und säkulare Welt [284], den Bosnienkrieg und den Nahostkonflikt [286f]) interreligiöses Lernen hier nicht doch idealisiert dargestellt wird.

(2) Wie wird interreligiöses Lernen konzipiert und konkret durchgeführt?

Die Vf.in versteht interreligiöses Lernen als „Lernen im und am Dialog“ (160, vgl. 61). Aufgrund vielfältiger Inkulturationen von Religionen ist ein Miteinander von interkulturellem und interreligiösem Lernen sinnvoll – und das mit Relevanz über den Religionsunterricht hinaus (60–63). Eigens wird auf die Komplexität der entsprechenden Lernprozesse hingewiesen (414). Interreligiöses Lernen als „durchgängige Dimension bei jedem Lernprozess“ (150) findet im Rahmen eines „interreligiös ausgerichteten Religionsunterrichts“ (149) statt. Dabei bevorzugt die Vf.in ein ökumenisch-kooperatives Modell (156), da die innerchristliche Kooperation eine interreligiöse Kooperation bereits vorbereitet (163f). Als Grundlegung in Bezug auf das Thema „Menschen und Ethos“ führt die Vf.in einen „vorsichtigen Vergleich“ durch (235–290). Die Vorsicht kommt besonders dadurch zum Ausdruck, dass die Vf.in im Vergleichsteil stets von der ihr fremderen Religion und deren theologischer Logik ausgeht

(168f). So führt der Weg zunächst vom Verständnis von „Islam“ über den Menschen im Gegenüber zu Gott zur *Umma* (169–182). Damit wird eine unangemessene Verwendung christlicher Kategorien in Bezug auf den Islam vermieden. Bevor verglichen wird, wird jeweils ein größerer Zusammenhang innerislamisch nachgezeichnet, anstatt sich auf einzelne isolierte Begriffe zu beschränken. Mit dieser Methode gelangt die Vf.in zu einem ausgewogenen Urteil hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede, welche sie besonders im Sündenverständnis und im Bereich der Christologie erkennt. Auf der anderen Seite steht eine „gemeinsame Ethik gerade im zwischenmenschlichen Bereich“ (201) – trotz jeweils unterschiedlicher Begründung (vgl. 231 „Gemeinsames ethisches Handeln ist davon allerdings nur indirekt, eben in der dem Handeln zugrunde liegenden Begründung, betroffen [...]“). Nicht in jedem Fall sind die Vergleiche jedoch überzeugend und die Vergleichsgegenstände angemessen. So liegen die fünf Säulen des Islams und der Dekalog sowie das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die einander gegenübergestellt werden (238–260), nicht auf einer Ebene. Damit es nicht zu schiefen Vergleichen kommt, wären hier zusätzliche hermeneutische Reflexionen notwendig.

(3) Was wird gelernt und worin besteht der Mehrwert gegenüber Erkenntnissen aus der eigenen Religion?

Das übergeordnete Ziel interreligiösen Lernens ist für die Vf.in nicht spezifisch theologisch, wenn sie davon spricht, „Wege zu einem offenen, von aktiver Toleranz geprägten Miteinander von Menschen verschiedener Herkunft, Kultur und Religion aufzuzeigen“ (414). Zunächst geht es darum, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten (197). Das „Lernen an Differenzen“ (73) und eine „Hermeneutik des widerständigen Fremden“ (364ff) nehmen breiten Raum ein, so dass Unterschiede keinesfalls neutralisiert werden. „Dass mit dieser Sonderstellung [des Menschen in der Schöpfung Gottes, H. S.] ein dem Mitmenschen, allen Kreaturen Gottes, ja seiner gesamten Schöpfung geschuldetes verantwortliches Verhalten verbunden ist“ (282), stellt die Basis für eine Suche nach gemeinsamen Handlungsfeldern dar (283). Interreligiöses Lernen wird somit in erster Linie im Sinne eines Kennenlernens des Anderen verstanden, das zu gemeinsamen Handlungsorientierungen führt. Eine experimentelle Übernahme von Denkfiguren aus der anderen Religion auf die eigene oder eine Relecture eigener Positionen aufgrund islamischer Anfragen findet nicht statt (vgl. *Hans Zirker*, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* [Hg.], Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart 2005, 27–50).

Die Studie macht deutlich, dass interreligiöses Lernen alle Beteiligten vor hohe fachwissenschaftliche und methodische Anforderungen stellt, die noch weiterer Diskussion bedürfen. Hierfür sollen abschließend noch zwei Anfragen formuliert werden:

(1) Die islamische Anthropologie wird ausgewogen dargestellt – so u. a. mit dem Hinweis, dass Islam nicht als Unterwerfung, sondern als „Hinwendung des Menschen zu Gott“ (175) zu verstehen ist. Allerdings wird die Vf.in der Vielfalt islamischer Ethik nicht an allen Stellen gerecht. Teilweise unterliegt sie dem Klischee einer rein gesetzesorientierten Ethik (235–237). Die in Bezug auf christliche Ethik zu beobachtende Verschiebung „von der Norm zur Verantwortung der handelnden Person hin“ (287) weist auch Analogien im Islam auf (vgl. *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Abdullah Takim / Bülent Ucar* [Hg.], Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 52–72, 255 u. ö.). Es trifft also nicht zu, dass im Islam keine Verantwortungsethik existiert (235). Zugespitzt formuliert die Vf.in, dass es im Islam keine Trennung von Staat und Religion gebe, was sie in einer Fußnote wieder etwas relativiert (233 mit Anm. 165). Dass die Einteilung der Welt in *dār al-Islām* (Haus des Islams) und *dār al-harb* (Haus des Krieges) auf den Koran zurückgehe (263), ist unzutreffend. Hier wäre hinzuzufügen, dass diese Begriffe selbst von konservativen islamischen Theologen im europäischen Kontext weitgehend abgelehnt werden. All diese Punkte sind von höchster Relevanz für konkretes interreligiöses Lernen im europäischen Kontext, sodass sich hier jede Akzentuierung besonders stark auswirkt.

(2) Ein methodisches Problem besteht darin, dass die Vf.in in Teil II den Vergleich auf der Grundlage fachtheologischer Positionen durchführt und die religiösen Vorstellungen der Schüler hierbei nicht berücksichtigt werden (nur 220f wird auf Religionsunterricht Bezug genommen). Was passiert beispielsweise, wenn muslimische Schüler einen Sachverhalt ganz anders bewerten als die Lehrkraft? Ist der christliche Religionslehrer dann der bessere Kenner des Islams? Welche Relevanz haben Fragen muslimischer Schüler (z. B. was soll ich als Muslim in dieser Gesellschaft?) für das Thema „Menschen und Ethos“? Ist eine rein aus der Tradition heraus formulierte Anthropologie nicht letztlich lebensfern? Welche Anknüpfungspunkte würden hier sozialwissenschaftliche Untersuchungen zu konkreten Glaubenswelten junger Muslime und die noch junge islamisch-religionspädagogische Debatte in Deutschland bieten? Wie ist mit der inneren Pluralität der Religionen (168) und den verschiedenen Ebenen von der hohen Theologie bis zum Kinderglauben umzugehen, von woher

sich die Rede von „dem Islam“ oder „dem Christentum“ (200) quasi verbietet? Wie mit Ungleichzeitigkeiten und Veränderungsprozessen auf beiden Seiten? Auch wenn in Teil III einige Ergebnisse von Teil II weitergeführt werden (363–413, besonders 388–396 – nicht alle hier dargestellten Unterrichtsthemen sind klar auf Anthropologie und Ethos fokussiert, so z. B. das Lehrplanthema Moschee), sind Theologie und Religionspädagogik doch insgesamt wenig ineinander verschränkt, sondern fungieren vielmehr als zwei Stufen. So umfasst der Bd letztlich zwei Arbeiten: eine religionspädagogische Grundlegung in den Teilen I und III und einen systematisch-theologischen Vergleich in Teil II. Positiv gesprochen bedeutet dies, dass hier eine Religionspädagogin Ergebnisse systematischer Vergleiche nicht selektiv rezipiert, sondern trotz einiger Mängel solide Grundlagen selbst erarbeitet. Dennoch fehlt es an Vermittlungsleistungen zwischen Theologie und schulischer Wirklichkeit. Außerdem gewinnt so die kognitive Ebene interreligiösen Lernens gegenüber anderen Dimensionen wie Spiritualität oder Ästhetik ein Übergewicht.

Als Fazit kann festgehalten werden, dass die Vf.in mit ihrer Arbeit solide Fundamente für interreligiöses Lernen gelegt hat. Hervorzuheben ist die breite Rezeption und Diskussion von Literatur inklusive einiger türkischer Titel, wobei die teilweise sehr langen und exkurshaften Fußnoten die Lektüre eher erschweren. Der Bd ist ein Beleg dafür, dass interreligiöses Lernen vielfach noch am Anfang steht, wie die Vf.in im Übrigen abschließend selbst bemerkt (416). Während die religionspädagogische Konturierung des Lernens mit der hier besprochenen Arbeit einen guten Stand erreicht hat, geht es in der Zukunft v. a. um die konkrete Ausführung beispielhafter Lernprozesse. Schließlich zeigen sich auch die Grenzen eines von einer Person durchgeführten Forschungsprojekts. Postulat wäre daher ein in muslimisch-christlicher Kooperation durchgeführtes Projekt zum interreligiösen Lernen unter Beteiligung von Religionspädagogen und systematischen Theologen.

Stuttgart

Hansjörg Schmid

Kurzrezensionen

Religionsmethodik. Handbuch für die Sekundarstufe I und II, hg. v. Ulrike Baumann. – Berlin: Cornelsen Scriptor 2007. 272 S., kt € 19,95 ISBN: 978-3-589-22233-9

Angesichts der von evangelischen und katholischen Lehrplänen empfohlenen Bandbreite von Methoden für den Religionsunterricht versucht vorliegender Bd eine Antwort auf die Frage zu geben, wie sich Lernprozesse methodisch so anregen lassen, dass Schülerinnen und Schüler die unterrichtlichen Inhalte möglichst selbstständig erschließen.

Gegliedert in vier größere Teile (ästhetische Formen des Lernens, meditative Formen des Lernens, handlungsorientierte Formen des Lernens sowie sprachbezogene Formen des Lernens), werden die wesentlichen Formen des Lernens im Religionsunterricht wissenschaftlich fundiert und zugleich überaus praxisorientiert, mit zahlreichen Anregungen (auch unter Verweis auf das Internet) und Materialien für die eigene unterrichtliche Praxis versehen, beschrieben. Hervorzuheben sind wohl die handlungsorientierten Formen des Lernens, von denen im Religionsunterricht eine „motivierende Kraft“ (7) ausgehe. Unter Berücksichtigung der curricularen Vorgaben geben hier z. B. die Beiträge von Annika von Busekiss („Projektorientiert lernen – Fächer verbinden“) und Harald Bredt („Bibliodrama erproben“) wertvolle unterrichtspraktische Impulse. Erfreulich ist auch die dialogische Ausrichtung des Handbuchs, in dem die aus beiden Konfessionen stammenden Autorinnen und Autoren sich in ihren Beiträgen stets offen für die jeweils andere Konfession zeigen und somit zu konfessioneller Kooperation ermutigen. Abgerundet von einem erfreulich umfangreichen Sach- und Personenregister sowie einem aktuellen Literaturverzeichnis kann dieser Bd nicht nur allen Referendar/innen, sondern auch gestandenen Lehrer/innen dringend zur Anschaffung empfohlen werden.

T. A.

Kiel, Albrecht: Die Sprachphilosophie Karl Jaspers. Anthropologische Dimensionen der Kommunikation. – Darmstadt: WBG 2008. 317 S., geb. € 59,90 ISBN: 978-3-534-21957-5

Das Buch des pensionierten Richters Kiel stellt Jaspers' Sprachphilosophie in den Zusammenhang heutiger Linguistik und der arg knapp skizzierten vier sprachphilosophischen Paradigmenwechsel von der klassischen Antike bis zum *pragmatic turn*, wobei insbesondere auf Artikel des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ und

der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ zurückgegriffen wird. Der Bd bietet v. a. mit Bezug auf Jaspers' Arbeiten zur „Philosophischen Logik“ eine detaillierte, aber wenig systematisierte Wiedergabe und Zusammenfassung dessen, was Jaspers in seiner anthropologisch fundierten Sprachphilosophie über Methoden der Sprachtheorie, Leistungen und Täuschungen der Sprache, Wahrheitsstufen der Kommunikation und die drei Sprachen der Transzendenz ausgeführt hat.

E. A.

Kutschera, Franz von: Was vom Christentum bleibt. – Paderborn: Mentis 2008. 147 S., kt € 22,80 ISBN: 978-3-89785-609-7

Ausgehend vom Diktum Bonhoeffers einer schon eingetretenen und sich weiterhin verstärkenden „religionslosen Zeit“ untersucht K. das geschichtliche Christentum unter den beiden Aspekten von *mythischen* Gehalten und einer *mündigen Vernunft*. Dies wird zentral an der jesuanischen Botschaft mit ihrem Liebesgebot dargestellt, ohne messianische oder göttliche Ansprüche i. S. einer ewigen Sohnschaft oder Logoshaftigkeit historisch-exegetisch aufrechterhalten zu können. Vom Christentum bliebe daher nur dieses Liebesgebot, insofern der „Glaube“ an Jesus auch bei Sinnverlust und Tod das Festhalten an einer auf Gott hin offenen Zukunft der Menschen ermögliche. Da K. seinen eigenen Vernunftbegriff nicht phänomenologisch radikal hinterfragt (sondern nur als eine aufklärerische Selbstbewährung bei notwendiger Eigenkorrektur postuliert), tritt der Sachverhalt der Zugehörigkeit der absoluten Selbstoffenbarungsrealität Gottes in Jesus Christus zu einer *anderen* Phänomenalisierungsweise als der Weltvernunft nicht in den Blick. Eine solche fundamentale Korrektur bietet etwa M. Henry, 'Ich bin die Wahrheit'. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997. Eine Zukunft des Christentums auf der Ebene eines Humanismus nach K. ist daher mehr als fraglich, weil eine autonome Selbstgründung des Menschen durch Vernunft an der Faktizität eines *rein vor-gegebenen Lebens* scheitert, welches die hermeneutische und reflexive Dichotomie von Mythos/Vernunft immer schon hinterschlitten hat (vgl. auch R. Kühn, Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie, Würzburg 2004).

R. Kü.

Matter, Christine: New World Horizon. Religion, Moderne und amerikanische Individualität. – Bielefeld: transcript 2007. 257 S., kt € 25,80 ISBN: 3-89942-625-8

Wer die Moderne verstehen will, muss sich mit ihrem Individuum befassen. Fragen nach amerikanischer Moderne sind damit auch Fragen nach Besonderheiten amerikanischer Individualität, die, wie der vorliegende Bd zeigt, in spezieller Weise mit Religion und Religiosität zu tun hat. Deutlich mehr als im europäischen Fall fallen sogenannte „große“ Transendenzen in das innerweltliche Leben des ‚amerikanischen‘ Individuums und seiner Gesellschaft ein und stiften zugleich mehr Sinnorientierung. Die weitgehend ungebrochene Geltung religiöser Mentalitäten und Semantiken in den USA verweist damit auf die Möglichkeit der Herausbildung unterschiedlicher Modernen und damit einmal mehr auf die Unzulässigkeit, Moderne ‚strukturell‘ mit einem Bedeutungsverlust von Religion einhergehen zu sehen.

Säkularisierungstheoretisch gehören diese Einsichten inzwischen zum festen Forschungsbestand. Sie dienen auch als forschungsleitende Grundlage des Bdes. Sein spezieller Wert liegt v. a. in der Präsentation empirischer Daten, die aus den Gesprächen mit Amerikaner/innen aus unterschiedlichen religiös-weltanschaulichen Gruppierungen qualitativ gewonnen wurden. Im Alltag des ‚amerikanischen‘ Individuums bleibt, so das Grundergebnis der Befragungen, ein ‚Heiliges‘ stets präsent – in welcher Form auch immer.

Bo. K.

„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen, hg. v. Eckart Otto / Erich Zenger – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2002. 258 S. (SBS, 192), pb. € 23,90 ISBN: 3-460-04921-9

Die Beiträge gehen auf ein Symposium aus dem Jahr 2000 in München zurück und beschäftigen sich anhand der biblischen Königspsalmen mit dem Spannungsfeld zwischen der Verwurzelung dieser Texte in der altorientalischen Tradition einerseits und ihrem spezifisch israelitisch-theologischen Profil auch in ihrer kompositorisch-programmatischen Funktion für den Psalter andererseits.

Für Ps 2 weist Eckart Otto die Nähe zur neuassyrischen Königs-ideologie nach; mit Klaus Koch ist er sich bzgl. der Übernahme des Motivs der göttlichen Sohnschaft aus dem altägyptischen Sakralabsolutismus einig. Wo Koch die spezifisch israelitische Wendung

dieses Motivs in seiner messianisch-eschatologischen Deutung für den Psalter sieht, formulieren Erich Zenger und Bernd Janowski für die Verwendung der altorientalisch beeinflussten Königsideologie von Ps 72 aus für Ps 2–89 weitergehend ein dynamisiertes und universalisiertes Königsbild, das die Frage nach der Realität gerechter Herrschaft mit einer Heilsvision beantwortet, die Gesellschaft und Natur umgreift.

Während Frank-Lothar Hossfeld die expositorische Funktion von Ps 89 für das vierte Psalmenbuch aufweist, versucht Hans-Ulrich Steymans anhand dieses Psalms das oben skizzierte Spannungsfeld auszuloten und kommt dabei zu dem Schluss, dass eine genauere Bestimmung der altorientalischen Einflüsse letztendlich oft im Bereich der Spekulation bleibt und sich nur zusammen mit einer plausiblen literarischen Deutung im Kontext des Psalterumfelds argumentativ untermauern lässt. C. B.

Rose, Christian: Theologie als Erzählung im Markusevangelium. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 312 S. (WUNT II/236), pb. € 69,00 ISBN: 978-3-16-149512-0

„Wie stellt sich die Theologie des MkEv dar, wenn man die Christologie als ihren Schlüssel betrachtet?“, wenn man also „von Christus zu Gott“ vordringen und damit „Theologie von unten“ her betreiben will (21)? Mit dieser Frageperspektive beschäftigt sich R. in seiner nun veröffentlichten Diss. (Kiel, WiSe 06/07). Er versteht das MkEv als Form einer narrativen Theologie (44) und nimmt dabei insbesondere den Anfang des Evangeliums, Mk 1,1–15, in den Blick. Ausgehend von dieser Perikope, die nach einem eigenen Gliederungsversuch (94f) abschnittsweise analysiert wird, werden weiterhin die mit Mk 1,1 kompositorisch eng verbundenen Passagen Mk 9,2–13 sowie 15,33–41 untersucht; hinzu kommen Mk 1,21–28 und 2,1–12. Methodisch hat sich der Vf. dezidiert dem Programm einer synchronen, vor allem auch rezeptionsästhetisch orientierten Exegese verschrieben. Entsprechend analysiert er die Textstellen in einem durchgehenden Zweischritt: Auf die Übersetzung eines Abschnitts folgt zunächst die (synchron-narratologische) Analyse der jeweiligen Verse, der sich rezeptionsästhetische Beobachtungen anschließen. Auch wenn man dem Vf. nicht in allen Schlussfolgerungen folgen kann, so macht er doch für die weitere Forschung zum MkEv anregende Beobachtungen. M. La.

Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus, hg. v. Lucia Scherzberg. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008. 256 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-76501-7

Der Bd dokumentiert mit 13 Beiträgen eine Fachtagung, zu der auf Initiative des Leiters der Abteilung Saarbrücken der kath. Akademie Trier, Werner Müller, und der Hg.in im Januar 2007 Historiker und Theologen aus Frankreich, den USA und Deutschland zusammenkamen, um aus internationaler Perspektive der Frage der Vergangenheitsbewältigung des französischen Katholizismus und des deutschen Protestantismus nachzugehen. Hierbei wird insbesondere die Zeit zwischen 1930 und 1950 in den Fokus genommen.

Im zweiteilig aufgebauten Bd wird zunächst der französische Katholizismus dargestellt (17–152), wobei u.a. der Frage nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Reformtheologien in Deutschland und Frankreich nachgegangen wird oder Facetten der sogenannten „resistance spirituelle“ und auch nationalsozialistische Elemente französischer Theologen untersucht werden.

Der zweite Teil (155–249) enthält 6 Beiträge, u.a. zur historischen Auseinandersetzung und Aufarbeitung der NS-Zeit, dem Mythos des arischen Jesus oder zur Rolle der disziplinverwandten Religionswissenschaft im genannten Zeitraum.

Der Bd ist ein insgesamt interessanter und informativer Beitrag zur fortwährenden zeit- und (kirchen)geschichtlichen Aufarbeitung während und nach der Zeit des Nationalsozialismus. T. F.

Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi. – Regensburg: Friedrich Pustet 2007. 262 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-7917-2065-4

Die Publikation verfolgt zwei Leitfragen: Gibt es Alternativen zu einer auf der Leitkategorie der Differenz aufbauenden Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum? Inwieweit sind Abgrenzungen für die beiden Religionen konstitutiv und wie können sie ohne Übergriffe auf die Identität des Anderen vorgenommen werden?

In sehr klarer Struktur werden komplexe Einzelbeiträge ausgewiesener Expert/inn/en inhaltlich miteinander verbunden und durch eine fundierte Einführung sowie Abschlussreflexion der Hg. gerahmt. In Kap. I („Hermeneutik und Theologie der Abgrenzung“) folgt jedem Beitrag eine Entgegnung aus einer anderen fachwissenschaftlichen bzw. konfessionellen Perspektive. Die Kap. II–IV widmen sich koranischen, biblischen, historischen und fundamentalistischen Abgrenzungsdiskursen und versuchen in ihren jeweiligen Konkretisierungen die eingangs formulierten Fragen zu beantworten. Hierzu tragen auch die eingefügten Beobachterberichte bei. Kap. V stellt schließlich neue Perspektiven für die o. g. Verhältnisbestimmung vor.

Der Tagungsband besticht durch seine thematische Stringenz. Er vermittelt auf differenzierten theologischen Denkwegen kluge Einsichten in die aktuelle Debatte und stellt einen gelungenen Beitrag zu einer Kultur des Umgangs mit Differenzen dar. Insbesondere die Beiträge von Jacques Waardenburg und Assaad Elias Kattan, die dafür plädieren, neue Wege einer dynamischen Identitätsbestimmung in Islam und Christentum zu wagen, belegen dies. Durch die niveauvolle Fokussierung auf theologische Fragen wird der Dialog der beiden Religionen ein kleines Stück weiter fortgeschrieben. A. M.-V.

Skeb, Matthias: Exegese und Lebensform. Die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare. – Leiden: Brill 2007. (XIX) 450 S. (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi, 5), geb. € 137,00 ISBN: 90-04-15333-0; ISSN: 1568-9999

Ausgehend von den Proömien antiker griechischer Bibelkommentare, deren Aufbau und Inhalt vor dem Hintergrund einer zuvor erarbeiteten allgemeinen Topik der Vorrede in der zeitgenössischen paganen Literatur diskutiert werden, untersucht die vorliegende Studie das Selbstverständnis christlicher Exegeten.

Mittels der Unterscheidung zwischen einem frei gestalteten und einem erst in der Platon- und Aristoteleskommentierung des 5. und 6. Jh.s mit Sicherheit fassbaren strikten Proömienschema widerlegt S. die *communis opinio* der bisherigen Forschung, nach der die Proömien christlicher Bibelkommentare anhand eines fest gefügten Topos-Kataloges schulphilosophischer Prägung verfasst wären. Bei allem Anspruch philologischer Gelehrsamkeit ist das Selbstverständnis des Exegeten Origenes und der nachfolgenden Bibelausleger der alexandrinischen und antiochenischen Schule daher auch nicht von einer tatsächlichen oder literarisch fingierten Schulsituation her zu begreifen. Eine Lektüre der erhaltenen Proömien griechischer Kirchenväterkommentare erweist ihre Selbstdeutung vielmehr als heilsökonomisch-existentielle: Eingefügt in einen christlichen Lebensentwurf und in die pastorale Seelenführung, ist die Auslegung für die griechischen Väter konkrete Fortsetzung der Heilsgeschichte von Gott und Mensch.

Trotz einiger Längen – ohne beigegebene Übersetzung zitiert, wird das umfangreiche pagane und christliche Quellenmaterial stellenweise Satz für Satz paraphrasiert – bietet die vorliegende Studie nicht nur grundlegende Einsichten hinsichtlich des literarischen Genus des Kommentarproöms, sondern auch (insbesondere im Kapitel zu Origenes) eine Fülle sehr erhellender Einzelbeobachtungen zu Themen der altkirchlichen Bibelauslegung. Ch. H.

Zulehner, Paul M.: Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur. – Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 116 S., geb. € 13,90 ISBN: 978-3-7966-1379-1

Werden, was ich bin. Ein spirituelles Lesebuch, hg. v. Paul M. Zulehner. – Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 160 S., geb. € 16,90 ISBN: 978-3-7966-1380-7

Der renommierte Pastoraltheologe Paul M. Zulehner untersucht in dem Büchlein „Gottes Sehnsucht“ das Phänomen eines neuen Spiritualitäts-Booms in unserer „säkularen Kultur“, die heute scheinbar nicht mehr durch einen Bruch, sondern durch eine bemerkenswerte Kontinuität des Religiösen gekennzeichnet ist. Ohne die möglichen Gefahren einer spätmodernen Vereinnahmung des Christentums zu übersehen, weist Z. eindringlich auf das Paradox hin, dass diese „Respiritualisierung“ an den hierzulande erfahrensten „Anbietern“, den großen Kirchen, offenkundig vorbeigeht. Jedoch bleibt der Autor nicht bei dieser Analyse stehen, sondern liefert Impulse, um die gegenwärtige „spirituelle Erschöpfung der Kirchen“ zu überwinden. Einer davon wäre, auch innerkirchlich den literarisch überlieferten geistlichen Erfahrungsreichtum verstärkt den Suchenden als Orientierung anzubieten. In einem parallel zu diesem Büchlein zusammengestellten „spirituellen Lesebuch“ unter dem Titel „Werden,

was ich bin“ scheint Z. selbst dafür einen Ansatzpunkt bieten zu wollen. Hier wird man aber wohl bemerken müssen, dass zumindest in diese Richtung bereits vieles vorliegt, insbesondere solche Lese-

bücher, die wegen ihres praxisnahen Aufbaus noch mehr dazu geeignet sind, Menschen auf ihrem geistlichen Weg zu begleiten.

M. A. S.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

- Begegnungen mit Karl Rahner.* Weggefährten erinnern sich, hg. v. Andreas R. Batlogg / Melvin E. Michalski. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 377 S., geb. € 24,90 ISBN: 3-451-29096-1.
- Liebe bewegt ... und verändert die Welt.* Programmansage für eine Kirche, die liebt. Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus Caritas est“, hg. v. Peter Klasvot / Heinrich Pompey. – Paderborn: Bonifatius 2008. 495 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-89710-378-8.
- Spes Nostra Firma.* Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag, hg. v. Thomas Marschler / Christoph Ohly. – Münster: Aschendorff 2008. 463 S., geb. € 49,00 ISBN: 978-3-402-00437-1.
- Biblica Vol. 89 Fasc. 4,* hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 457-476: ALETTI, J.-N.: La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7. Validité des arguments pauliniens?; 477-504: BALOGH, C.: „He Filled Zion with Justice and Righteousness“. The Composition of Isaiah 33; 505-525: VAN ROOY, H. F.: The Headings of the Psalms in the East Syriac Tradition Reconsidered; 526-554: KIERSPEL, L.: „Dematerializing“ Religion: Reading John 2-4 as a Chiasm; 555-575: PASCHKE, B. A.: Die damnatio und consecratio der zwei Zeugen (Offb 11).
- Biblica Vol. 90 Fasc. 2,* hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153-175: WILLIAMSON, H. G. M.: Do We Need A New Bible? Reflections on the Proposed Oxford Hebrew Bible; 176-187: KILGALLAN, J.: Acts 28,28 – Why?; 188-202: GRANEROD, G.: Melchizedek in Hebrews 7; 203-223: MARULLI, L.: A Letter of Recommendation? A Closer Look at Third John's „Rhetorical“ Argumentation; 224-236: KELLENBERGER, E.: Gottes Doppelrolle in Ijob 16; 237-256: ZIEGERT, C.: Die großen Zahlen in Num 1 und 26: Forschungsüberblick und neuer Lösungsvorschlag.

Neues Testament

- Doglio, Claudio / Ghiberti, Giuseppe / Manicardi, Ermenegildo:* Rivisitare il Compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. Atti del VI Seminario biblico di Teologia del Libro 22 marzo 2005. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. – Milano: Glossa 2006. (XXXI) 283 S. (Biblica, 3), kt € 32,00 ISBN: 88-7105-206-4: 3-40: MANICARDI, E.: Modelli sinottici di compimento delle Scritture: l'impeto kerygmatico di Marco e le riletture midrashiche di Matteo; 41-74: TREMOLADA, P.: „Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi“ (Lc 24,44); 75-90: GHIBERTI, G.: „La Scrittura – la Parola di Dio – non può essere annullata“ (Gv 10,35). La Scrittura sacra nel vangelo di Giovanni; 91-120: ROMANELLO, S.: „Christo ‚fine‘ della legge“ (Rm 10,4). Ragioni di una comprensione dialettica delle Scritture d'Israele in Paolo; 121-182: MANZI, F.: „Dio, dopo aver parlato mediante i profeti, parlò mediante il Figlio“ (Eb 1,1). Il compimento cristologico dell'Antico Testamento nella Lettera agli Ebrei; 183-230: DOGLIO, C.: Il Libro dolcemente. L'Apocalisse assimila es metabolizza L'Antico Testamento; 231-260: SÖDING, T.: Il Canone Biblico. Storia e Teologia; 261-283: VIGNOLO, R.: Conclusioni.
- Delorme, Jean:* L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile I. – Paris/Montreal: Cerf 2007. 574 S., kt € 39,00 ISBN: 978-2-204-08583-0.
- Fischer, Cédric:* Les disciples dans l'évangile de Marc. Une grammaire théologique. – Paris: Gabalda 2007. 231 S. (Études Bibliques, Nouvelle Série, 57), kt € 40,00 ISBN 2-85021-180-X.

Kirchengeschichte

- Weihbischof Josef Maria Reuß (1906-1985) zum 100. Geburtstag,* hg. v. Peter Reifenberg / Annette Wiesheu. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2007. 216 S., kt € 12,80 ISBN: 978-3-934450-28-8.
- Walter, Peter:* Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Vergangenheit und Zukunft einer wissenschaftlichen Reihe. – Münster: Aschendorff 2008. 82 S., kt € 16,90 ISBN: 978-3-402-11086-7.
- Friedrich Schneider.* Ein Mainzer Kulturprälat (1836-1907), hg. v. Helmut Hinkel. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2008. 237 S., pb. € 16,80 ISBN: 978-3-934450-34-9.
- Madrigal, Santiago:* Ecclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier. – Madrid: San Pablo / Universidad Pontificia Comillas Publicaciones 2008. 334 S., brosch. € 20,00 ISBN: 978-8428-53259-4.

Philosophie

- Tillich und Nietzsche,* hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler / Erdmann Sturm. – Wien: Lrr 2008. 225 S. (Internationales Jahrbuch für die Tillich-

Forschung, Bd 3/2007), kt € 19,90 ISBN: 978-3-8258-1077-1: 9-24: SCHÜßLER, W.: Zur Gottesfrage in Nietzsches reszendenter Metaphysik; 25-34: LEDURE, Y.: Nietzsche e Tillich. Vers une philosophie de l'existence; 35-50: KLEFFMANN, T.: Aufnahme des Dionysischen in die christliche Dogmatik. Evangelische Nietzsche-Rezeption der 20er Jahre am Beispiel Paul Tillichs; 51-60: DREIBACH, D. F.: Will to Power vs. Agape; 61-82: DANZ, C.: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.“ Nietzsche, Troeltsch und Tillich über Auswege aus der Krise des Historismus; 83-102: VON SCHELIHA, A.: Luther und Nietzsche. Verborgene Kontinuitäten in der Sicht Paul Tillichs und Emanuel Hirschs; 103-120: RISTINIEMI, J.: Democracy and the Ethical Self. Nietzsche and Tillich on Citizenship in Modern Society; 121-139: FICL, J.: Wiederkunftslehre und „Tod Gottes“. Zur Bedeutung von Grundgedanken Nietzsches angesichts der neuen religiösen Situation; 141-173: RAATZ, G.: Kulturwissenschaft oder Sinnlehre? Zur Genese von Paul Tillichs wissenschaftssystematischem Begriff der Theologie zwischen 1917 und 1923.

Dogmatik

- Gnade – Freiheit – Rechtfertigung.* Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte. Internationales Kolloquium zum 1650. Geburtstag Augustins vom 25. bis 27. November 2004 im Erbacher Hof zu Mainz, hg. v. Cornelius Mayer / Andreas E. J. Grote / Christof Müller. – Mainz: Franz Steiner Verlag 2007. 152 S. (Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 2007, 3), kt € 22,00 ISSN: 0002-2977: 25-40: DRECOLL, V. H.: „Ungerechte Gnadenlehre“ – Zeitenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluss auf seine Gnadenlehre; 41-72: SCHINDLER, A.: „Rechtfertigung bei Augustinus und im reformatorischen Streit; 73-94: LEHMANN, K. Kardinal: Augustinus als „Lehrer der Gnade“ – Ein Blick auf Wirkung und Rezeption in der Gegenwart; 95-122: LAMBERIGTS, M.: Julian von Aelcanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?; 123-146: FISCHER, N.: Zur Gnadenlehre in Augustins Confessiones – Philosophische Überlegungen zu ihrer Problematik.
- Dekker, Willem Maarten:* De relationaliteit van God Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel. – Zoetermeer: Boekencentrum 2008. 440 S., pb. € 32,50 ISBN: 978-90-239-2281-0.
- L'invention chrétienne du péché,* hg. v. Benoit Bourguin / Joseph Famarée / Paul Scolas. – Paris: Cerf 2008. 128 S., € 18,00 ISBN: 978-2-204-08531-1.

Fundamentaltheologie

- Annäherungen an „Jesus von Nazareth“.* Das Buch des Papstes in der Diskussion, hg. v. Jan-Heiner Tück. – Ostfildern: Grunewald Verlag 2007. 200 S., geb. € 17,90 ISBN: 978-3-7867-2696-8: 13-20: NEUSNER, J.: Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs – auf der Suche nach theologischer Wahrheit; 21-30: STUHLMAIER, P.: Joseph Ratzingers Jesus-Buch – ein bedeutsamer Wegweiser; 31-56: PESCH, R.: „Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus“. Anmerkungen zum Konstruktionspunkt des Jesus-Buches; 57-79: SÖDING, T.: Notwendige Geschichtswahrheiten. Ratzingers Hermeneutik und die exegetische Jesusforschung; 80-93: BUCKENMAIER, A.: Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zum „Gespräch“ zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger; 94-103: JÜNGEL, E.: Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes; 104-128: VERWEYEN, H.: Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodologischen Ort des Jesus-Buches; 129-142: STRIET, M.: Subtext Neuzeitkritik. Zur Jesus-Wahrnehmung Joseph Ratzingers; 143-154: ZABOROWSKI, H.: „Historische Vernunft“. Jesus von Nazareth – jenseits der Dialektik von „Kampf gegen die Geschichte“ und „Auslieferung an die Geschichte“; 155-181: Tück, J.-H.: Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Das Jesus-Buch Joseph Ratzingers als Anti-These zu Adolf von Harnack.

- Being the Church in the Midst of Empire.* Trinitarian Reflections, hg. v. Karen L. Bloomquist. – Minneapolis: Lutheran University Press 2007. 284 S., \$ 18,00 ISBN: 978-1-932688-33-7: 9-12: BLOOMQUIST, K. L.: Preface „Theology in the Life of the Church“; 13-22: BLOOMQUIST, K. L.: Introduction: Being the Church in the Midst of Empire; 25-42: AMJAD-ALI, C.: Empire and Its Religious Legitimation: Betrayed by a Companion; 43-54: NELSON-PALLMEYER, J.: Faith and Empire: Some Biblical Perspectives; 55-67: STREHLOW, W. R.: The Knot: Autobiographical Reflections on Citizenship; 71-90: PETERSON, C. M.: The Church as Confessing Koinonia of the Spirit; 91-106: PHILIP, M.: The Space in Between Spaces: The Church as Prophetic Pest/Parasite; 109-124: HOY, M.: Confession and Empire: How the Gospel is at Stake; 125-146: HOFFMEYER, J. F.: Desire in Consumer Culture: Trinitarian Transformations; 163-177: JORGENSEN, A. G.: Mutuality, Kenosis and Spirited Hope in the Face of Empire; 181-192: LUGAZIA, F. K.: Empire's Export of Prosperity Theology: Its Impact on Africa; 193-206: THOMPSON, D. A.: The Cross, Friendship and Empire; 209-222: SWART, J. G. J.: An Ecclesiology of Belonging Through Otherness; 223-238: SIMPSON, G. M.: Ecclesial Communion, God's Publicity and Global Citizenship; 241-256: DEFFELT, W.: Some

Fundamental Lutheran Problems with Fundamentalism; 257–281: HANSEN, G.: Tolerance and Democracy Instead of Fundamentalism and Empire.

Honnfelder, Ludger: Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld. – Berlin: Berlin University Press 2007. 155 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–940432–10–0.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Rai, Bassem: Le pacte National libanais de 1943 et la genèse de l'identité et de la démocratie libanaise. – Laer: Oros Verlag 2007. 339 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 70), € 40,00 ISBN: 978–3–89375–215–7.

Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, hg. v. Wolfgang Palaver / Roman Siebenrock / Dietmar Regensburger. – Innsbruck: Innsbruck University Press 2008. 291 S. (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt, 2), pb. € 21,90 ISBN: 978–3–902571–59–5; 17–28: KALLSCHEUER, O.: Zwischen Empire und Diaspora. Acht Fragen zum religionspolitischen Ort Europas; 29–58: SCHEFFLER, T.: Kränkung und Gewalt. Ehre und Blasphemie als Sicherheitsprobleme der Weltgesellschaft; 59–76: MANEMANN, J.: Monotheismus und Demokratie. Eine Standortbestimmung; 79–106: ANGENENDT, A.: Heiliger Krieg und heiliger Frieden; 107–126: GERL-FALKOVITZ, H.-B.: Nicolaus Cusanus, De pace fidei (1454); 127–148: AUER, S.: Gewalt, Transzendenz und Vatergott. Patriarchatskritische Fragen zum „Anderl von Rinn“, einer Ritualmordlegende aus der Retorte; 151–176: PALAVER, W.: Im Zeichen des Opfers. Die apokalyptische Verschärfung der Weltlage als Folge des Monotheismus; 177–196: OBERPRANTACHER, A.: Religiöser Eifer und „reinigende“ Gewalt. Zur Dynamik kollektiver Passionen; 197–212: SIEBENROCK, R. A.: Allmacht und andere Mächte und Gewalten. Skizze eines systematisch-theologischen Projektes zum Verhältnis von Gott und politischem Diskurs in einer „postsäkularen“ Zeit; 231–249: PRENNER, K.: Legitimiert das Gottesbild des Korans Gewaltanwendung?; 253–256: DÖRLER, E.: Voraussetzungen und Stolpersteine für den interreligiösen Dialog. Eine Praxisbeobachtung aus christlicher Sicht in Österreich; 257–266: ASLAN, E.: Gewalt-erfahrungen muslimischer Kinder und Stellung der Gewalt im islamischen Religionsunterricht (IRU); 267–287: SCHARER, M.: Welchen Frieden schafft der Religionsunterricht? Schulische Gewalt und Friedensfähigkeit als Herausforderung des katholischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Moraltheologie

Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Abdullah Takim / Bülent Ucar. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 277 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), kt € 19,90 ISBN: 978–3–7917–2186–6; 11–18: SCHMID, H. / MUTULU, K.: Christen und Muslime in ethischer Verantwortung. Zur Einführung; 21–45: BARANKE, H.: Vor Gott – für die Geschöpfe. Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung; 46–51: TAKIM, A.: Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam. Eine Erweiterung auf Heike Baranke; 52–72: ADANALI, A. H.: Was wir tun können, aber nicht tun sollen. Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie; 73–80: BECHMANN, U.: Verantwortung setzt die Anerkennung der Anderen als Andere voraus. Eine Erweiterung auf Ahmet Hadi Adanali; 83–97: MOHAGHEGH, H.: Partnerschaft; Familie und das Verhältnis der Generationen aus islamischer Sicht; 98–109: KROHN, W. / VON SCHELIHA, A.: Liebe als Kriterium von Partnerschaft, Ehe und Familie aus evangelischer Perspektive; 110–114: ÖZTÜRK, H.: Beobachterbericht; 117–128: BOGNER, D.: Vom Glauben zur Politik – natürlicher Weg oder innere Verdrehung für Christen?; 129–145: PURNAQCHEBAND, N.: Einige historische Vorüberlegungen zur politischen Ethik im Islam (7.–11. Jahrhundert); 146–150: BASOL-GÜRDAL, A.: Beobachterbericht; 153–167: FRÜHBAUER, J. J.: Freiheit in den Grenzen der Gerechtigkeit? Wirtschaftsethische Überlegungen aus der Sicht der Christlichen Sozialethik; 168–180: BAHADIR, S. A.: Islamische Wirtschaftsethik – eine kritische Bestandsaufnahme; 181–186: RAPPEL, S.: Beobachterbericht; 189–202: HERBERHOLD, M.: Individual- und sozialethische Aspekte der Biomedizin. Ein Beitrag aus christlicher Sicht; 211–214: EICH, T.: Beobachterbericht; 217–228: AL-FARUQI, M.: Islam, Christentum, Säkularismus: Haben sie gemeinsame Werte?; 229–248: UCAR, B.: Wie bringen die Religionen ihre ethische Botschaft in die gesellschaftliche Situation ein? Ein Beitrag aus muslimischer Sicht; 249–254: DEHN, U.: Die ethische Botschaft der Religionen zwischen sozialem Gewissen und gesellschaftlicher Integration. Ein Beitrag aus christlicher Sicht; 255–275: RENZ, A. / TAKIM, A.: Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen.

Christliche Sozialethik

Einst Staatsaffäre – dann Privatsache – heute ein Politikum. Die Gretchenfrage der Religion, hg. v. Claude Ozankom. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 175 S. (Salzburger Theologische Studien, 30), kt € 17,90 ISBN: 978–3–7022–2806–4.

Theologie in Politik und Gesellschaft. hg. v. Alexander Filipovic / Konstantin Lindner / Hanspeter Schmitt. – Berlin: LIT 2006. 105 S. (Bamberger Theologisches Forum, 10), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–9934–9; 13–43: ZENGER, E.: Gott und Gesellschaft. Zur politischen Provokation der Bibel; 45–65: MANEMANN, J.: Wozu Politische Theologie?; 67–81: MERTIN, K.: In

God we Trust. Religiöse Formeln in der Politik – Fluch oder Segen?; 83–94: SÜSSMUTH, R.: Religion, Politik und Gesellschaft; 95–105: ERTL, H. / ROTH, M. / ZINTL, R.: Sich einmischen!? Wie lassen sich Glauben und Politik verbinden. Statements einer Podiumsdiskussion.

Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Wolfgang Palaver / Andreas Exenberger / Kristina Stöckl. – Innsbruck: Innsbruck University Press 2007. 445 S. (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt, 1), pb. € 24,50 ISBN: 978–3–902571–41–0; 23–39: SCHWAGER, R.: Aufgeklärte Apokalyptik. Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interakultüre Forschungsprojekt „Weltordnung – Religion – Gewalt“; 43–66: DIETRICH, W.: Wessen Frieden? Zur Frage nach der Transrationalität in der Friedensforschung; 67–84: LOHLKER, R.: Islam und Gewalt; 85–108: DELGADO, M.: Theologie und Volkssouveränität oder vom Nutzen der Theologie für die Politik; 109–134: REBITSCH, R.: Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei Hussiten und in der New Model Army; 135–164: HARTMANN, S.: Globalisierung von Ausbeutung(sssystemen) im Kongo. Akteure und Beziehungen im Kontext „gewalttätigen Handelns“; 165–198: EXENBERGER, A.: Organisation des Hungers. Ein apokalyptischer Reiter im Lichte von Weltordnungs- und Globalisierungsprozessen; 199–228: BECKER, J.: Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder. Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung; 229–249: DUPUY, J.-P.: Die Ethik der Technologien im Zeitalter der drohenden Apokalypse; 253–278: ASSMANN, A.: Gewalt und das kulturell Unbewusste. Eine Archäologie des Abendmahls; 279–320: SIEBENROCK, R. A. / PALAVER, W. / SANDLER, W.: Wandlung. Die christliche Eucharistiefeier als Transformation der „kotigen Wurzel unserer Kultur.“ Eine Antwort auf Aleida Assmann; 321–354: GUGGENBERGER, W. / PALAVER, W. / SANDLER, W. / STEINMAIR-PÖSEL, P.: Ursprünge und Gewalt. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie patriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie; 355–390: WERLHOF VON, C.: Satanologie angesichts der Apokalypse. Wovon René Girard (nicht) spricht und was daraus folgt; 391–434: HINTERHUBER, H.: Besessenheit und Exorzismus. Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema; 435–445: SIEBENROCK, R. A.: Zur Rede vom Bösen, Dämonen und dem Teufel in der Theologie. Eine theologische Orientierung zum Text von Hartmann Hinterhuber.

Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien, hg. v. Peter Hünemann / Joachim Schmiedl. – Berlin: LIT 2007. (III) 304 S. (Theologie Ost – West, 8), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8258–0489–3; 3–8: HÜNNERMANN, P.: Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien; 11–18: WENINGER, M.: Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften; 19–22: ROLFES, H.: Nüchterne Bilanz und Anfragen; 23–36: CONWAY, E.: Die Einbeziehung der Theologien in die Universitäten; 37–52: BIRMELE, A.: Die Trennung von Kirche und Staat und die Theologien; 53–72: SCHMIEDL, J.: Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der modernen staatlichen Ordnung; 73–78: HOPING, H.: Einspruch: Anmerkungen zur Ambivalenz der Aufklärung; 79–91: DE WALL, H.: Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht zum Grundgesetz; 95–112: SIEBENROCK, R. A.: Glauben in Freiheit. Pluralismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils; 113–132: SCHRÖDER, W. M.: Religionen und Religionsrecht im demokratischen Leben der EU: Maßgaben im „Vertrag über eine Verfassung für Europa“ (VVE); 133–142: SCHÄUBLE, W.: Gehört Religionspolitik zur europäischen „Staatsräson“?; 143–154: GRABUS, N.: Die Herausforderungen im interreligiösen Dialog aus islamischer Sicht; 155–176: HOMOLKA, W. / BOMHOFF, H.: „Durch Wissen zum Glauben“. Die Wissenschaft des Judentums im Kontext der modernen Rabbinenausbildung; 177–180: TALABARDON, S.: (K)ein Abgesang auf die Wissenschaft des Judentums; 181–192: LARENTZAKIS, G.: Die orthodoxen Fakultäten und theologischen Ausbildungsstätten in der Europäischen Union; 193–206: BECHINA, F.: „Theologie dient zu nichts, wenn sie nicht dient.“ Vatikanische Wahrnehmungen und Szenarien zur Lage der konfessionellen Theologie; 207–220: JUHANT, J.: Fehlentscheidungen muss man büßen; 221–222: KATTAN, A. E.: Statement zum Vortrag von Prof. Janez Juhant; 223–228: LARCHER, G.: Die Grazer Europäische, Ökumenische, Theologische Konsultation; 231–244: MIETH, D.: Die Herausforderungen für die theologischen Wissenschaften auf nationaler und europäischer Ebene; 245–256: MÜLLER, K.: Nachdenken über Religion im Kreuzfeuer von Wissenschaft, politischem Interesse und theologischem Selbstverständnis; 257–260: SANDER, H.-J.: Statement zum Vortrag von Klaus Müller.

Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz, hg. v. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood. – Mödling: Verlag St. Gabriel 2007. 224 S. (Vienna International Christian-Islamic Round Table, 4), kt € 13,80 ISBN: 978–3–85264–616–9.

Missionswissenschaft

Weisheit in Vielfalt / Sagesse dans la pluralité. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog / L'Afrique et l'Occident en dialogue. Festschrift für Bénézet Bujo, hg. v. Claudius Luterbacher-Maineri / Stephanie Lehr-Rosenberg. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2006. 286 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–7278–1560–7; 21–32: AFAN, M. R.: Reconnaissance des cultures et dialogue interculturel (Anerkennung der Kulturen und interkultureller Dialog); 33–44: SILLER, H. P.: Erneuter Anlauf zu einer interkulturellen Hermeneutik (Nouvel essai d'une herméneutique interculturelle); 45–62: ARENS, E.: Gemeinschaftsdenken. Euro-amerikanische und afrikanische Zugänge (La pensée communautaire. Approches euro-américaines et afri-

caines); 63–86: LUTERBACHER-MAINERI, C.: Europa und Afrika im Dialog. Ein Versuch über Verantwortung (L'Europe et l'Afrique en dialogue – essai sur la responsabilité); 87–108: OHLIG, K.-H.: Religionswissenschaftliche Erwägungen zur inkulturierten schwarzafrikanischen Theologie (La théologie négro-africaine incultivée. Considérations du point de vue de la science des religions); 109–128: SOFDE, N. Y.: Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence (Anthropologie et Éthik des „Lebens-Wesens“). Afrikanisch-christlicher Zugang zur Existenz; 129–142: MBITI, J. S.: Theologische Zusammenarbeit zwischen dem Norden und dem Süden: Realität, Traum oder Hoffnung? (Collaboration théologique entre le Sud et le Nord. Réalité, rêve ou espoir?); 143–152: TSHIBANGU TSHISHIKU, T.: Les grandes tâches théologiques après le Synode Africain (Die großen Aufgaben nach der Afrikanischen Synode); 153–168: KAYANDAKAZI, L.: Le Sage vétérotestamentaire et le Sage burundais (umushingantahe) (Der Weise im Alten Testament und der Weise in der burundischen Tradition); 169–184: NGOYI, A. T.: Famille africaine et mutations socio-culturelles. Hommage au Prof. Bénézet Bujo (Afrikanische Familie und sozio-kulturelle Veränderungen. Hommage an Prof. Bénézet Bujo); 185–206: MITENDO, H. N.: Vieillessement de la population africaine et problème social (Alterungsprozesse und ihre sozialen Probleme in Afrika); 207–222: KOLLER, F.: „Hexerei“ und ihr europäisches Äquivalent (La sorcellerie et son équivalent européen); 223–240: HOFFMANN, J.: Handlungsmächtig in Ohnmacht – eine Option gegen Ausbeutung (Être capable d'agir dans l'impuissance. Une option contre l'exploitation); 241–256: LEHR-ROSENBERG, S.: „Le feu dévore la brousse / mais pas les racines“ (Ewe) – Être chrétien en Afrique Noire sous le signe d'une rencontre de violence avec l'Europe („Feuer verschlingt das Gras / doch nicht die Wurzeln“ (Ewe). Afrikanisches Christsein unter dem Vorzeichen der gewaltsamen Begegnung mit Europa); 257–266: BANGA BANE, J.: Un regard d'église sur la situation de crise en Afrique des Grand Lacs (Die Krisensituation in Afrika der Großen Seen. Eine kirchliche Perspektive); 267–284: SAYER, J.: Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und Frieden (Coopération dans le développement de l'Eglise et de la Paix).

Fornet-Betancourt, Raúl: Interkulturalität in der Auseinandersetzung. – Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2007. 166 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 27), kt € 14,60 ISBN: 978-3-88939-8.

Identität – Integration, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verlag 2007. 117 S. (Akademie Völker und Kulturen. Vortragsreihe 2006/2007, 30), kt € 14,80 ISBN: 978-3-0549-4: 9–26: GEPHART, W.: Narrative Identitäten. Wie Kollektive sich ihr Selbst erzählen; 27–38: THOMA, C.: Das Judentum zwischen Identitätsbewahrung und Integration; 39–56: HUTTER, M.: Identität und Religion: Was bindet und trennt „deutsche“ Buddhisten von „asiatischen“ Buddhisten in Deutschland?; 57–84: RÖDLACH, A.: Kulturelle Identität: Zwischen Beharren und Wandel. Ethnologische Perspektiven; 85–100: HÖHN, H.-J.: In allem eins? Christliche Identität im interreligiösen Dialog.

Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, hg. v. Joachim G. Piepke. – Nettetal: Steyler Verlag 2007. 207 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 56), kt € 25,00 ISBN: 978-3-8050-0544-9: 3–30: QUACK, A.: Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden. Eine Einführung in die Thematik; 31–46: MARSHALL, W.: Kulturwandel: Elemente – Prozesse – Strukturen; 47–74: BERNER, U.: Synkretismus – Begegnung der Religionen; 75–96: LANG, B.: Abgrenzung oder Öffnung? Kriegergeist oder Schreibergeist? Zwei Modelle des biblischen Israel; 97–112: HOCK, K.: Afrikas traditionelle Religionen und der Islam; 113–178: DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, S.: Andine traditionelle Kulturen und das Christentum; 179–200: SCHRÖTER, S.: Adat und die katholische Mission auf Flores, Indonesien.

Liturgiewissenschaft

Das koptische Antiphonar. M 575 und P 11967, hg. v. Maria Cramer / Martin Krause. – Münster: Aschendorff 2008. 388 S. (JThF, 12), kt € 51,00 ISBN: 978-3-402-11018-8.

Ubbiali, Sergio: Il Sacramento Cristiano sul simbolo rituale Leitourgia: theological section. – Assisi: Cittadelle 2008. 235 S., kt € 19,50 ISBN: 978-88-308-0928-4.

Kirchenrecht

Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa. – Münster: Aschendorff 2007. (X) 257 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 40), kt € 36,80 ISBN: 978-3-402-04371-4: 5–26: DURAND, J.-P.: Das französische Trennungsgesetz von 1905 und seine Folgen; 13–26: MCCLEAN, D.: Kirche und Staat im Vereinigten Königreich; 41–80: MÜCKL, S.: Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland; 109–124: JUROS, H.: Derzeitige Beziehungen von Staat und Kirche in Polen; 127–145: ROCA, M. J.: Über die gegenwärtigen Beziehungen von Staat und Kirche in Spanien; 151–155: SCHANDA, B.: Staat und Kirche in Ungarn; 157–171: ANTONIOU, T.: Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Griechenland; 189–190: GENN, F.: Schlusswort.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Wolfgang Baum, Helmholtzstr. 10, D-01069 Dresden
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg i. Br.
Dr. Michael Biehl, Rupertstr. 67, D-22609 Hamburg
Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin
Dr. Stefan Bönert, Universitätsstr. 150, GA 6/147, D-44801 Bochum
Prof. Dr. Michael von Brück, Ludwigstr. 31/II, D-80539 München
Prof. Dr. Albert Franz, Helmholtzstr. 10, D-01069 Dresden
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München
Prof. Dr. Walter Groß, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda
Susanne Hegger, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum
Dr. Christian Heller, Käthe-Kollwitz-Str. 9, D-59348 Lüdinghausen
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin
Dr. Michael Kappes, Domplatz 27, D-48143 Münster
Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, D-33824 Werther
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
Dr. Siegfried Kleymann, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster
Dr. Jutta Koslowski, Engelenweg 68, D-47608 Geldern
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena
Prof. Dr. Wolfgang Müller, Postfach 7763, CH-6000 Luzern 7
Sr. Dr. Michaela Puzicha OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8-10, D-48149 Münster
Prof. Dr. Dr. h.c. Horst Schwebel, Schuhmarkt 3, D-35037 Marburg
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn
Prof. Dr. Magnus Striet, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn
Matthias Vonarburg, Postfach 7455, CH-6000 Luzern 7
Dr. Margit Wasmaier-Sailer, Johannisstr. 1–4, D-48143 Münster
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München
Dr. Stephan Winter, Postfach 13 80, D-49003 Osnabrück
Prof. em. Dr. Hans Zirker, Blumenstraße 29, D-41564 Kaarst

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Felix Krause, Doris Kreutzmann, Christine Zimmerhof

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90, –/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87, –/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2009

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2009 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X