

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 6

2009

105. Jahrgang

Abstieg ins Tal von Elah – Kompetenz, Kanon und religiöse Bildung (Clauß Peter Sajak) Sp. 441

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 453

GILLMAYR-BUCHER, Susanne / MEURER, Thomas /
RAHNER, Johanna / SÖDING, Thomas / WEIHS,
Alexander: Bibel verstehen. Schriftverständnis
und Schriftauslegung (Matthias Blum)

BLANCO WILMANN, Felipe: „Er tat das Rechte ...“.
Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in
1 Kön 12 – 2 Kön 25 (Jakob Wöhrle)

HAARMANN, Volker: JHWH-Verehrer der Völker.
Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott
Israels in alttestamentlichen Überlieferungen
(Ulrich Berges)

HOLTZ, Gudrun: Damit Gott sei alles in allem. Stu-
dien zum paulinischen und frühjüdischen Uni-
versalismus (Michael Tilly)

WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium (Rainer
Dillmann)

Kirchengeschichte Sp. 461

Handbuch der Religionsgeschichte im deutsch-
sprachigen Raum in 6 Bänden, Band 2: Hoch-
und Spätmittelalter, hg. v. Peter DINZELBACHER
(Hubertus Lutterbach)

JUNG, Martin H.: Die Reformation. Theologen, Poli-
tiker, Künstler (Volker Leppin)

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Sie-
benbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker
LEPPIN / Ulrich A. WIEN (Hans-Christian Maner)

DE MARCI, Giuseppe: Le Nunziature Apostoliche
dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi, 13), Roma
1957: Ristampa anastatica

FILIPPAZZI, Antonio G.: Rappresentanze e Rappre-
sentanti Pontifici dalla seconda metà del XX
secolo (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte Sp. 467

What is „Theology“ in the Middle Ages? Religious
Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as
reflected in their Self-Understanding, hg. v.
Mikołaj OLSZEWSKI (Klaus Unterburger)

TÜCK, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie
und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von
Aquino (Karl-Heinz Menke)

KRIENKE, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio
Rosmini (Markus Lersch)

KRIENKE, Markus: Theologie – Philosophie – Spra-
che. Einführung in das theologische Denken
Antonio Rosminis (Markus Lersch)

CHRISTOPHERSEN, Alf: Kairos. Protestantische Zeit-
deutungskämpfe in der Weimarer Republik (Erd-
mann Sturm)

LAUBE, Martin: Theologie und neuzeitliches
Christentum. Studien zu Genese und Profil der
Christentumstheorie Trutz Rendtorffs (Christian
Polke)

Philosophie Sp. 482

SCHAEFFLER, Richard: Philosophische Einübung in
die Theologie – Studienausgabe (unveränd.
Nachdr. der 1. Aufl. 2004)

1. Bd: Zur Methode und zur theologischen Er-
kenntnislehre

2. Bd: Philosophische Einübung in die Gottes-
lehre

3. Bd: Philosophische Einübung in die Ekklesio-
logie und Christologie (Eberhard Tiefensee)

HINDRICH, Gunnar: Das Absolute und das Sub-
jekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Meta-
physik und Nachmetaphysik (Kurt Appel)

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg.
v. Julian NIDA-RÜMELIN / Elif ÖZMEN (Michael
Groneberg)

GIRARD, René / VATTIMO, Gianni: Christentum und
Relativismus, hg. v. Pierpaolo ANTONELLO,
übers. v. Christine Boesten-Stengel (Simone
Furlani)

KÜHNLEIN, Michael: Religion als Quelle des Selbst.
Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles
Taylor (Christian Polke)

Fundamentaltheologie Sp. 492

KNAPP, Markus: Die Vernunft des Glaubens. Ein-
führung in die Fundamentaltheologie (Florian
Bruckmann)

„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen
Diskussion, hg. v. Hermann HÄRING (Detlev
Dormeyer)

THIELE, Martin H.: Gott – Allmacht – Zeit. Ein theo-
logisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und
Eberhard Jüngel (Gotthard Fuchs)

Dogmatik Sp. 499

SCHULZE, Markus: Ist die Hölle menschenmöglich?
Das Problem der negativen Endgültigkeit in der
deutschsprachigen katholischen Theologie der
zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Herbert
Vorgrimler)

FUNGULA KWILU, Frédéric: Präexistenz Christi. Zur
aktuellen Bedeutung einer christologischen
Grundmetapher im Licht der Strukturontologie
(Karl-Heinz Menke)

LORENZ, Dominik: Phänomenologie der Liebe als
Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der
trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert
Greshakes und Alexandre Ganocys aus struk-
turphänomenologischer Perspektive (Markus
Lersch)

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen Sp. 504

OBERDORFER, Bernd: Filioque. Geschichte und
Theologie eines ökumenischen Problems

GEMEINHARDT, Peter: Die Filioque-Kontroverse
zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittel-
alter (Stephanie van de Loo / Thomas Bremer)

DÖRR, Elfriede: Lernort Weltgebetstag. Zugänge
zum ökumenischen Gebet durch den Welt-
gebetstag der Frauen (Jutta Koslowski)

Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph Auf-
fahrt / Hans G. KIPPENBERG / Axel MICHAELS
(Christoph Elsas)

MICHAEL, Robert: A History of Catholic Antise-
mitism. The Dark Side of the Church (Rainer
Kampling)

Ethik / Sozialwissenschaften Sp. 512

ERNST, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik.
Eine Einführung (Herbert Schlögel)

RÖMELT, Josef: Christliche Ethik in moderner Ge-
sellschaft. 1 Grundlagen (Gerhard Stanke)

Handbuch der katholischen Soziallehre, hg. v. An-
ton RAUSCHER (Im Auftrag der Görres-Gesell-
schaft zur Pflege der Wissenschaft und der Ka-
tholischen Sozialwissenschaftlichen Zentral-
stelle) (Christoph Goldt)

Kirchenrecht Sp. 517

DEMEL, Sabine: Zur Verantwortung berufen. Nagel-
proben des Laienapostolats (Thomas Schüller)

MARTÍNEZ SISTACH, Lluís: Die Vereine von Gläubi-
gen (Thomas Schüller)

Kurzrezensionen Sp. 523

Bibliographie Sp. 525

Abstieg ins Tal von Elah¹ – Kompetenz, Kanon und religiöse Bildung

von Clauß Peter Sajak

1. Einstieg: Eine erste Bestimmung des Bildungsbegriffs

„Aufwachen, die Bildung ruft“, mahnte die Frankfurter Allgemeine Zeitung mit ironischem Unterton zum Jahresbeginn auf ihrer Titelseite und sie fuhr fort: „Wenn die Konjunktur schlapp macht, blüht die Bildung auf – jedenfalls in politischen Reden.“² Und tatsächlich

ist in der Diskussion um die konjunkturpolitischen Maßnahmen gegen die Folgen der Weltwirtschaftskrise ganz unerwartet die Bildung in den Fokus der Politik geraten, sodass nun das Geld des Steuerzahlers in die Bildung investiert werden soll – freilich um den heimischen Mittelstand zu fördern und damit Arbeitsplätze zu sichern. Gegen eine solche und andere ökonomische Funktionalisierungen von Bildung wendet sich in eben jenem Zeitungsartikel der Frankfurter Allgemeinen Zeitung der Wissenschaftsjournalist Jürgen Kaube. Allerdings gewinnt man bei der Lektüre seines Essays eher den Eindruck, Adorno, Horkheimer oder Heydorn zu lesen, wenn Kaube etwa mahnt: Bildung ist „weniger das Vermögen mitzumachen, als

¹ Überarbeitete Druckfassung meiner Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster am 14. Januar 2009. Für hilfreiche Hinweise danke ich Günter Lange, Thomas Lentens, Ann-Kathrin Muth, Wilhelm Wittenbruch und Bernd Trocholepczy.

² Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. Januar 2009, 1.

zid

dasjenige einen Schritt zurückzutreten“.³ Denn mit dieser kurzen – vielleicht etwas unterkomplexen, aber doch pointierten – Definition markiert Kaube genau die Anschlussstelle zwischen der idealistischen Bildungsidee des Bürgertums und dem Bildungsbegriff der Frankfurter Schule: War bei Wilhelm von Humboldt Bildung noch geleitet von der Idee individueller Selbstkonstitution und Entfaltung, so postulierte die Frankfurter Schule – exemplarisch bei Theodor W. Adorno –, geprägt durch den Zivilisationsbruch im 20. Jh., eine Bildung, deren Kern die „Kraft zur Differenz, zur Unterscheidung und Entschiedenheit, die im Widerstand reift“⁴, ausmacht. Analog zu diesem kritischen Bildungsbegriff formuliert Jürgen Kaube weiter: Bildung heißt „sich gegenüber seiner Umwelt eigensinnig zu verhalten, um Schwierigkeiten und Möglichkeiten zu sehen, die anderen nicht auffallen“.⁵ Verbunden wird dieser Bildungsbegriff mit einer ausführlichen Polemik gegen alle Reformen, die mit den italienischen Namen PISA und Bologna verbunden sind, und v. a. natürlich mit einer ausführlichen Kritik des Kompetenzbegriffs: „Das Wort Kompetenz hieß früher einmal Zuständigkeit, ist aber inzwischen als betriebswirtschaftlich-erziehungswissenschaftlicher Doppelbegriff zum geschwollenen Ersatzbegriff für ‚Können‘ geworden. In der Folge gibt es nichts mehr, wozu man nicht mehr kompetent gemacht werden kann.“⁶

Auch wenn Kaubes Polemik gegen den Kompetenzbegriff in ihrer Pauschalität natürlich zu kurz greift – wie übrigens auch manche fachliche Kritik in der geisteswissenschaftlich orientierten Pädagogik⁷ –, so scheint doch die oben zitierte Definition recht hilfreich: *Bildung zielt auf das Vermögen, einen Schritt zurückzutreten und sich in Differenz zu setzen. Was aber bedeutet dann religiöse Bildung?*

Der Bildungswissenschaftler Jürgen Baumert hat im Kontext der PISA-Studie vier „Modi der Weltbegegnung“ identifiziert, welche als grundlegende Wirklichkeitszugänge die Voraussetzung individueller Bildung darstellen und die jeweils eigenständig wie unersetzbar sind: die kognitiv-instrumentelle (Mathematik, Naturwissenschaften), die moralisch-evaluative (Geschichte, Wirtschaft, Sozialkunde/Politik, Recht), die ästhetisch-expressive (Sprache, Literatur, Kunst, Musik) und die konstitutive Rationalität (Religion, Philosophie).⁸ Konstitutiv ist diese Rationalität, weil sie Grundkategorien (z. B. Gott) sowie Erklärungs- bzw. Deutungsmuster (z. B. Schöpfung) liefert, mit denen der Mensch über die Totalität von Wirklichkeit reflektieren und sich selbst mit dieser produktiv auseinandersetzen kann. In diesem Referenzrahmen formuliert, zielt *religiöse Bildung auf das Vermögen, das Ganze von Wirklichkeit in den Blick zu nehmen und sich dann zu diesem Ganzen in ein Verhältnis zu setzen.*

Im Folgenden soll an einem Beispiel geprüft werden, inwieweit diese Definition religiöser Bildung auf religiöse Prozesse anwendbar und damit praxistauglich ist. Im Anschluss daran wird dieser Bildungsbegriff in die fachwissenschaftliche Debatte um den Begriff der religiösen Bildung eingetragen und verortet. Schließlich muss in einem dritten Schritt gefragt werden, wie dieser Bildungsbegriff in die inzwischen maßgeblich durch die empirische Bildungsforschung geprägte Debatte um Problemlösefähigkeit und Nachhaltigkeit, in die Diskussion um Kompetenz und Kanon hineinpasst und in welchem Maße er in diesem Kontext überhaupt hilfreich ist.

2. Abstieg: Hinunter ins Tal von Elah

Wer Bildung ermöglichen will, wer andere bilden will, der muss hinabsteigen: zu dem oder der, die sich bilden lassen will oder soll, hinunter in Kinderzimmer, Jugendkeller, Klassenzimmer oder Hörsäle. Wie so vieles finden wir auch dieses Motiv bereits bei Platon: Wer die Menschen befähigen will, sich aufzurichten, aufzusteigen und die ganze Wirklichkeit zu sehen, der muss hinunter in die Dunkelheit der Höhle.⁹

³ Jürgen Kaube, *Bestanden? Aber wir haben doch gar nichts gelernt*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. Januar 2009, 29.

⁴ Klaus Pongratz, Art. *Bildung*, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd 1, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 192–198, 197.

⁵ Kaube 2009 [Anm. 3].

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. exemplarisch die Artikel von Jochen Krautz und Klaus Pongratz im Themenheft *Kompetenz*, in: Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 3 (2007), 211–227.

⁸ Jürgen Baumert, *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich*, in: Nelson Killius / Jürgen Kluge / Linda Reisch (Hg.), *Die Zukunft der Bildung*, Frankfurt a. M. 2002, 100–150, 106f.

⁹ Vgl. das sogenannte „Höhlengleichnis“ in Platons Dialog „Der Staat“, Buch VII, 514a–521a. „Darum muss nun jeder der Reihe nach in die Behausung

Von der Dunkelheit spricht auch das folgende Beispiel, an dem der oben gewonnene Bildungsbegriff angewendet werden soll. Es stammt aus dem Film „In the Valley of Elah“¹⁰, mit dem der amerikanische Regisseur Paul Haggis ein erschütterndes Antikriegsdrama inszeniert hat, das ohne eine einzige Kampf- oder Gefechtsszene den Schrecken des Irakkriegs allein dadurch sichtbar werden lässt, dass es die seelischen Verwüstungen von heimgekehrten amerikanischen Soldaten zeigt.

Tommy Lee Jones ist in diesem Film Hank Deerfield, ein feiner, überaus korrekter Militärveteran, der selbst für sein Land in Vietnam gekämpft hat, der seinen ältesten Sohn im ersten Irakkrieg verloren hat und der nun erfahren muss, dass sein zweiter Sohn kurz nach seiner Rückkehr aus dem zweiten Irakkrieg in Fort Rudd, seiner Heimatgarnison, ermordet worden ist. Um den Fall aufzuklären und seinen toten Sohn heimzuholen, fährt Hank hinunter nach New Mexiko und lernt dort die junge, engagierte Polizistin Emily Sanders kennen – gespielt von Charlize Theron –, die als alleinerziehende Mutter in der Männerwelt der Polizei tagtäglich ihren eigenen Kampf führen muss. In ihrer empathischen Art nimmt sich Emily bald schon des verzweiferten Vaters an und beginnt, mit diesem gemeinsam den mysteriösen Tod des Sohns aufzuklären. Dabei lädt sie ihn zum Abendessen nach Hause ein, sodass Hank Emilys sechsjährigen Sohn David kennenlernt. Anschließend bietet sich Hank an, David eine Gutenachtgeschichte vorzulesen, allerdings legt er das Buch mit den Monstergeschichten, aus dem Emily David sonst vorliest, rasch weg. Er erzählt David stattdessen eine Geschichte aus der Bibel:

Hank: Weißt du, wo dein Name herkommt?

David: Von meiner Mutter.

Hank: Nein, ursprünglich. Da gab's einen König David, aber das hat sie dir nicht gesagt? Hätte ich mir denken können.

Also zwei große Armeen standen sich gegenüber, die Israeliten und die Philister – und zwar oben auf den Bergen. Zwischen denen gab's das Tal Elah irgendwo in Palästina. Weißt du, wo das ist?

David: Nein.

Hank: Das macht nichts. Aber weiter: Die Philister hatten einen tollen Kämpfer, einen großen Riesen namens Goliath.

David: Wirklich? Ich kenne einen Roboter namens Goliath.

Hank: Das ist ein anderer Typ. Also, an jedem Tag, vierzig Tage lang, ging Goliath von der einen Seite ins Tal hinab, um einen der Gegner herauszufordern, aber niemand wollte kämpfen. All' die mutigsten und stärksten Krieger des Königs hatten Angst vor ihm.

David: Aber die hätten ihn doch erschießen können.

Hank: Sie hatten keine Schusswaffen. Sie hatten Pfeile – es gab aber auch Kampfregeln: Keiner hätte auf jemanden geschossen, der mit dem Schwert kämpfen wollte. So war das damals. – Eines Tages kam ein Junge, er war kaum größer als du. Er kam und brachte den Israeliten Brot. Er sagte zum König: Ich kämpfe gegen Goliath.

David: Nein! Das glaube ich nicht!

Hank: Das ist eine wahre Geschichte! Der König steckte David in seine eigene Rüstung, aber die Rüstung ist viel zu groß und viel zu schwer. Und David legt sie ab, schaut zu Boden und findet fünf glatte Steine im Sand, ungefähr so groß. Und dann geht er hinaus ins Tal mit seiner Steinschleuder in der Hand. Goliath kommt angelaufen, er stößt einen furchtbaren Schrei aus und David schleudert einen Stein auf ihn. Er trifft ihn mitten auf die Stirn, zertrümmert seinen Schädel und Goliath fällt zu Boden: tot.

David: Er hat ihn erschossen.

Hank: Mit einem Stein, das ist nicht dasselbe!

David: Phhhh ...

Hank: Und wie hat er ihn besiegt?

David: Wie denn?

Hank: Erst einmal hat David gegen seine eigene Angst kämpfen müssen. Er besiegte sie und so besiegte er Goliath. Als Goliath gerannt kam, ist David einfach stehengeblieben und hat gezielt und gewartet. – Weißt du, wie viel Mut dazu gehört? Nur ein paar Schritte weiter und Goliath hätte ihn zerquetscht! Aber dann schoss er den Stein ab.

Tja, so kämpft man gegen Monster: Die lässt man ganz nah' herankommen, dann schaut man ihnen in die Augen und macht sie fertig.

[– längere Pause –]

David: Haben Sie auf viele Monster geschossen?

Hank: [gepresst] Ja.

David: Und gewonnen?

Hank: Wenn nicht, hätten sie mich erledigt, oder [beide lachen gequält].

der anderen hinabsteigen und sich daran gewöhnen, das Dunkle zu betrachten. Denn seid ihr einmal daran gewöhnt, so werdet ihr tausendmal besser sehen als die Bewohner dort und werdet erkennen, was alle die Bilder sind und wovon die Bilder sind, weil ihr das Schöne und Gerechte und Gute, die Wahrheit geschaut habt.“ (520c).

¹⁰ *In the Valley of Elah*, USA 2008, Regie: Paul Haggis, Darsteller: Tommy Lee Jones, Susan Sarandon, Charlize Theron u. a.

David: Ja.
 Hank: Tja, das war's: Gute Nacht.
 David: Gute Nacht.
 Hank: *[zieht die Kinderzimmertür zu]*
 Emily: Äh, David schläft gern bei offener Tür.
 Hank: Das macht ihm nichts.
 David: *[nach einigen Sekunden] Tür!!*
[Mutter öffnet die Tür wie sonst]
 David: Nicht so weit!

Es ist offensichtlich, dass sich in dieser kurzen Sequenz des Films ein exemplarisches Moment religiöser Bildung finden lässt, das einlädt, etwas genauer hinzuschauen: Was kann man von Emily, Hank und David über religiöse Bildung lernen?

Religiöse Bildung ist ein Prozess, der sowohl Elemente von Erziehung und Sozialisation wie auch von Lehren und Lernen integriert. Hierzu gehören Menschen, die Bildung dadurch ermöglichen, dass sie Arrangements für Bildung schaffen und selber als Arrangeure (i. e. Lehrende, Moderatoren, Vorbilder, Zeugen) den Vorgang begleiten. Den Prozess selbst durchläuft ein Mensch, der durch diesen eine Entwicklung erfährt, die ihn mehr Person sein und mehr zum Subjekt werden lässt als vor diesem Geschehen. Zum Prozess selbst gehört schließlich ein Gegenstand der Bildung, ein Inhalt, der zur Auseinandersetzung einlädt und damit zur Entwicklung des Subjekts beiträgt. Diese Elemente gilt es genauer zu betrachten.

2.1. Die Bildenden

Hank und Emily – beide tragen zur religiösen Bildung von David bei, freilich in ganz unterschiedlicher Weise. Und das hängt natürlich mit ihrer eigenen, ganz verschiedenen religiösen Bildung zusammen: Kann man Emily als religiös gebildet bezeichnen? Das Tal von Elah ist ihr sicher kein Begriff und sie weiß auch nicht, dass dieses Tal bei Luther „Eichgrund“ bzw. in der Einheitsübersetzung „Terebintental“ heißt und dass sich die Geschichte von David und Goliath im 1. Buch Samuel 17,1–58 findet. Auf religiöse Rituale wie das Tisch- oder Abendgebet legt sie offensichtlich auch keinen Wert, stattdessen liest sie ihrem Sohn abends am Bett Monstergeschichten vor. Auf der anderen Seite erscheint sie nicht nur in dieser Szene als liebevolle und fürsorgliche Mutter, für die ihr Sohn trotz der vielfältigen Belastungen als alleinerziehende, berufstätige Frau immer die erste Priorität hat. Und: Wer den ganzen Film kennt, der weiß, dass Emily eine große Seele ist, die für Gerechtigkeit kämpft und die sich um die Schwachen und Ausgeschlossenen sorgt – nicht zuletzt deshalb kümmert sie sich ja auch um Hank, der allen anderen Polizisten gleichgültig ist: Ist das nicht auch eine Form religiöser Bildung?

Hank dagegen entspricht sicher eher den gängigen Vorstellungen von einem religiös gebildeten Menschen: Er pflegt Gebet und Ritual, er kennt die Bibel und legt Wert darauf, statt Monstern Helden und Heilige ins Kinderzimmer einzuführen. Man kann sich vorstellen, wie Hank seine beiden Söhne erzogen hat. Allein eine Kleinigkeit stört den Zuschauer: David und Goliath hält er für eine „wahre“ Geschichte. Und es ist klar, Hank versteht unter „wahr“ nicht den Wahrheitsbegriff, der in Religionsunterricht und Theologiestudium den Schülerinnen und Schülern wie auch den Studentinnen und Studenten in der Auseinandersetzung mit der Bibel nahegebracht wird: wahr nämlich in dem Sinne, dass es sich hier um eine existentielle Wahrheit handelt, etwa wie: In der Geschichte kommt zum Ausdruck, dass die Israeliten sich als kleines Volk gegen das mächtige Volk der Philister durchgesetzt haben. Nein: Hank versteht diese Geschichte historisch. Für ihn als konservativen und bibeltreuen Südstaatler hat sich diese Geschichte so vor 3000 Jahren ereignet, deshalb ist sie wahr! Lässt sich das heute noch als religiös gebildet qualifizieren? Entsprechend den Standards religiöser Bildung in Schule und Hochschule sicher nicht.¹¹

2.2. Der Zu-Bildende bzw. Sich-Bildende

David bedarf religiöser Bildung, er befindet sich in einer Not. Auch dieses Moment ist exemplarisch: Wer die Abgründigkeit von Wirklichkeit erlebt, der vermag sich wahrscheinlich in besonderer Weise für religiöse Bildung zu öffnen. Und die Erfahrung von Alleinsein

und Dunkelheit kann für ein Kind durchaus zu Not und Bedrohung werden: „Vielleicht kennen Sie irgendwelche Geschichten?“ fragt David Hank, als der etwas ratlos an seinem Bett sitzt. Es ist die höflich formulierte Bitte eines wohlgezogenen Kindes, das eigentlich sagen will: „Du, bitte erzähl mir eine Geschichte, die mir Mut macht!“ In dem Hank im Folgenden nun von David und Goliath erzählt, liefert er David eine Folie, in der dieser durch einen Akt der Spiegelung seine eigene Angst bewältigen kann. So wie David dem Goliath mutig gegenübertritt, ihm in die Augen schaut und dann den Kampf aufnimmt, um ihn zu töten, so kann nun auch David die Monster der Dunkelheit „ganz dicht ranlassen“, ihnen „tief in die Augen schauen“ und sie schließlich „fertigmachen“ – wie Hank es formuliert.¹² Am Ende der Geschichte ist David zwar noch nicht in der Lage, die Finsternis ganz auszuhalten, aber er kann schon mehr Dunkelheit ertragen. Die Auseinandersetzung mit dem Ganzen von Wirklichkeit, mit Bedrohung, Angst, Kampf und Tod gelingt nach diesem Bildungsgeschehen ein kleines Stückchen besser als bisher: Die Tür kann ein bisschen mehr geschlossen werden als vorher.¹³

2.3. Der Bildungsgegenstand

Religiöse Bildung findet eben nicht an Monster- oder Horrorgeschichten statt: Diese scheinen die Angstbewältigung Davids ja bisher eben nicht gefördert zu haben. Auch die allein affirmative, fürsorgliche Förderung der Mutter reicht nicht aus, um David stark zu machen für die Widrigkeiten des Lebens. Komplementär bedarf es einer Intervention, wie Hank sie vornimmt: Er fordert David geradezu kämpferisch-konfliktbejahend heraus: In der alttestamentlichen Geschichte von David und Goliath konfrontiert er David – und wir dürfen sicher auch sagen: sich selbst – mit einer elementaren Wahrheit, die dieser nun sich anverwandeln kann und durch die er seine elementaren Nöte, Zweifel und Unsicherheiten besser bewältigen lernt. David, der Gottes Segen und Sendung auf sich weiß, kann seine Angst besiegen und sich dem Kampf mit dem scheinbar übermächtigen Gegner stellen. Der kanonische Text religiöser Überlieferung wird so in glücklicher Weise zu einer lebensbedeutsamen Geschichte, die Bildung ermöglicht. Das hat auch etwas mit Zumutung und Zutrauen zu tun, die jedem Bildungsgeschehen inne sind.

Zusammengefasst: Im vorliegenden Beispiel erschließt sich David durch seine kompetente Auseinandersetzung mit einem klassischen Text der Bibel eine elementare Wahrheit, die ihn von nun an besser und produktiver mit der Wirklichkeit umgehen lässt: Man muss die Angst erkennen und akzeptieren, um sie dann auch besiegen zu können. In diesem Sinne illustriert unser Beispiel den eingeführten Bildungsbegriff.

3. Aufstieg: Religiöse Bildung im Kontext der Begriffsgeschichte von Bildung

Heinz-Elmar Tenorth hat im jüngst erschienenen Lexikon Pädagogik vier Thematisierungsweisen des Bildungsbegriffs unterschieden: Bildung als Selbstkonstruktion von Menschen, Bildung als gesellschaftliche Organisation des Lehrens und Lernens, Bildung als Selbstthematisierung von Gesellschaft und Bildung als kategoriale Orientierung für die Humanwissenschaften.¹⁴ Gerade die ersten beiden Thematisierungsweisen – Bildung als Selbstkonstruktion von Menschen und Bildung als gesellschaftliche Organisation des Lehrens und Lernens – scheinen in unserem Zusammenhang hilfreich, benennen sie doch zwei Traditionslinien der Begriffsgeschichte, die durchgängig von der Antike bis zur Gegenwart vorzufinden sind.¹⁵ So lässt sich das Motiv, Bildung als Selbstentfaltung, Selbstentwurf oder Selbstkonstruktion zu verstehen, bereits bei Augustinus finden, allerdings

¹² Die Geschichte von David und Goliath spiegelt auch Hanks Kampf um die Aufklärung der Umstände, die zum Tod seines Sohns geführt haben, seinen schier aussichtslosen Kampf gegen einen kalten und übermächtigen Militärapparat, in dem die abgründige Wirklichkeit des Irakkriegs deutlich wird. Wohl auch deshalb hat Paul Haggis dem Film den Titel „In the Valley of Elah“ gegeben.

¹³ In Hank und Emily zeigen sich auch zwei exemplarische und komplementäre Formen bildender Intervention: Hank mit seiner schroffen und manchmal rau anmutenden Form in einer ermutigenden und fordernden Weise, Emily als Mutter dagegen eher in einer beschützenden, fürsorglich fördernden Form. Beide Erziehungsstile sind für Davids Bildung komplementär, konstitutiv und nicht substituierbar.

¹⁴ Heinz-Elmar Tenorth, Art. *Bildung*, in: Ders. / Rudolf Tippelt (Hg.), *Lexikon Pädagogik*, Weinheim 2007, 92–95, hier 92.

¹⁵ Vgl. zusammenfassend und im Überblick Dietrich Benner / Friedrich Brüggen, Art. *Bildsamkeit/Bildung*, in: Dietrich Benner / Jürgen Oelkers (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, Weinheim/Basel 2004, 174–215.

¹¹ So heißt es z. B. in den Einheitlichen Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung (EPA) in Katholischer Religion: Schülerinnen und Schüler können „– religiöse Sprachformen analysieren und als Ausdruck existentieller Erfahrungen deuten; – biblische, lehramtliche, theologische und andere Zeugnisse christlichen Glaubens methodisch angemessen erschließen“, vgl. *Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung in Katholischer Religion*, Berlin 2006, 7.

in einer theologisierten Form unter Rückgriff auf neuplatonische Vorstellungen: „Über die Dinge in ihrer Gesamtheit aber, die wir verstehen sollen, befragen wir nicht eine von außen her zu uns dringende, sondern die von innen her unseren Geist regierende Wahrheit, und Worte können uns höchstens zu dieser Befragung anleiten. Jener aber, der da befragt wird, lehrt, und das ist der, von dem es heißt, dass er im inneren Menschen wohnt, ist Christus, das ist [...] die ewige Weisheit Gottes.“¹⁶ Begriffsbildung für den Sprachgebrauch im Deutschen ist dann das Bildungsverständnis der spätmittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler geworden: Der „Mensch muss entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christus und überbildet werden in Gott.“¹⁷ Damit will Seuse in ähnlicher Weise wie Augustinus zum Ausdruck bringen, dass Christus das Formprinzip der menschlichen Seele ist und der Mensch da seine vollste Entfaltung und Gottesebenenbildlichkeit findet, wo er im Bildungsprozess den göttlichen Geist in sich selbst zur Geltung und Entfaltung kommen lässt, sodass er als Ab-bild dem göttlichen Urbild möglichst nahe kommen kann.¹⁸ – Vor allem im angelsächsischen Kontext, der ja nur den weiten Begriff der „Education“ kennt, wird gerne auf diese spezifische deutsche Variante und ihre lange, eben religiöse Tradition im Begriffsfeld hingewiesen. – Diese religiöse Bedeutung von Bildung geht in der Reformation und Renaissance verloren, der Bildungsbegriff wird säkularisiert und profanisiert. So heißt es bereits im Humanismus in einer berühmt gewordenen Formel bei Pico della Mirandola, der Mensch müsse durch Bildung „aus der Haft ins Freie geführt werden“¹⁹. Damit ist in einem zweiten Schritt jene Bedeutung der Emanzipation und Autonomie in den Bildungsbegriff eingetragen worden, der dann über die europäische Philosophie der Aufklärung, über Humboldt und den Neuhumanismus bis in das 20. Jh. hinein wirksam geblieben ist, bevor ihn Horkheimer, Adorno und die Kritische Theorie in der oben beschriebenen Weise modifiziert haben. Entfaltet wird nun nicht mehr eine göttliche Idee oder ein göttlicher Geist, sondern das Potential, das in jedem Menschen angelegt ist. Und da dies allen Menschen ermöglicht werden soll, findet sich hier in der Profanisierung auch die Pädagogisierung des Bildungsbegriffs: Es ist die Geburtsstunde der Pädagogik als Erziehungswissenschaft.

Die zweite Thematisierungsform von Bildung nach Tenorth ist die von Bildung als gesellschaftlicher Organisation von Lehren und Lernen. Auch zu diesem Verständnis von Bildung lässt sich eine lange Traditionslinie in der abendländischen Wissensgeschichte finden. Angefangen von Platon über Aristoteles bis hin zum Aristoteliker Thomas von Aquin zeigt sich immer wieder eine Vorstellung von Bildung, die durch die Befähigung und Anleitung zur Aneignung von Wirklichkeit gekennzeichnet ist. Auch in dieser Linie gilt: Bis zu Reformation und Renaissance war diese Wirklichkeitserschließung Teil eines religiösen, respektive metaphysischen Programms. So verstand Platon im Kontext seiner Ideenlehre Bildung als einen Aufstieg von der Ebene des Vermutens hin zur Ebene gültigen Wissens, Aristoteles diese dagegen als einen Weg der Seele von der Erfahrung der Einzelinge hin zur Erkenntnis der verschiedenen Form- und Zweckursachen. Bei Thomas im Mittelalter diente dann das dem Menschen von Gott gegebene Licht der Vernunft dazu, sich ein Wissen um die Ordnung des Seienden anzueignen. Auch hier ist der eigentliche Lehrer Gott selbst: „Da nun keine menschliche Unterweisung ohne die Kraft jenes Lichtes wirksam sein kann, ist es offenbar nur Gott allein, der innerlich und in erster Linie lehrt.“²⁰ Und auch in dieser Traditionslinie findet mit dem Beginn der Neuzeit eine radikale Profanisierung statt: Schon Johann Amos Comenius sieht das Ziel aller Bildung in der Aneignung der Welt durch eine kollektive Vernunft: „Omnes omnia omnino“ – „Allen alles ganz lehren“ heißt es in der *Didactica magna* von 1638, die nicht nur bezeichnenderweise das erste Grundlagenwerk der Didaktik, also der Unterrichtswissen-

schaft, wird, sondern in der sich auch ein neues, säkulares Verständnis von Bildung artikuliert, das bis in die heutige Bildungswissenschaft mit ihrem empirischen Paradigma hinein gültig geblieben ist: Ziel von Bildung ist nun, durch umfassende Wirklichkeitsaneignung ein Ordnungswissen in den Subjekten aufzubauen, das ihnen erlaubt, in den Lauf der Dinge ordnend einzugreifen.²¹

Zurück in die Gegenwart und zum aktuellen Diskurs: Rudolf Englert hat in einem Beitrag zum Bildungswert religiösen Lernens eine hilfreiche Zuordnung der beiden so traditionsreichen Thematisierungsformen von Bildung vorgenommen.²² Er spricht von *Induktion* und *Eduktion*, um jene beiden Momente zu systematisieren, die sich im Gang durch die Geschichte gezeigt haben. Bildung ist zum einen immer Induktion, „Hineinführung“, weil sie mit den verschiedenen Modi der Erschließung von Wirklichkeit vertraut macht. Religiöse Bildung ermöglicht eine bestimmte, tradierte Sehweise auf das Ganze von Wirklichkeit: „Sie entfaltet sich wesentlich am Material der Vorgaben einer konkreten Religion – an bestimmten Glaubensüberzeugungen, bestimmten Institutionalisierungsformen, bestimmten rituellen Vollzügen, bestimmten Formen alltagsweltlich wirksamer Frömmigkeit usw.“²³ Eduktion, „Herausführung“, bezeichnet dagegen jenes Element im Bildungsprozess, das ein Subjekt befähigen soll, einen eigenen Standpunkt einzunehmen, der dann auch in Differenz zu Erwartungen der Gesellschaft stehen kann. Für die religiöse Bildung bedeutet dies, dass sie nur gelingen kann, „wenn dem einzelnen Subjekt die Freiheit eröffnet wird, sich die in religiösen Traditionen ‚aufgehobene‘ Sinnsicht auf eine mit seiner jeweiligen biographischen Problemlage korrelierende Weise anzueignen; dies gilt speziell auch für die Erschließung des christlichen Glaubens“. Dies bedeutet aber auch: „Auf diese Weise kommt es notwendig zu einer Pluralität von Realisationsformen.“²⁴ Für die Religionspädagogik, die ja immer auch im Rahmen ihrer konfessionellen Verortung um Tradition bemüht ist, ergibt sich damit als grundsätzliche Problemstellung eine folgenreiche Dialektik: Sie schafft durch die Eduktion die Fähigkeit zu Distanz und Differenz und damit Pluralität, welche stets neue Problem- und Aufgabenstellungen schafft, wenn es um die Induktion in eine spezifische Tradition und damit ja auch um deren Bewahrung geht. Versteht man aber religiöse Erziehung als *Bildung* im aufgezeigten Sinne, kann man eine ständige Pluralisierung im Bereich von Religion und Glaube ironischerweise gar nicht verhindern!

Lässt sich dieses bei Rudolf Englert gewonnene Instrumentarium nun auch auf unser Beispiel anwenden? Wir hatten Davids Bildungsprozess als eine Auseinandersetzung mit der Totalität von Wirklichkeit verstanden, die ihn zu einem produktiven, weil lebensfördernden Umgang mit der Angst befähigen konnte. Tatsächlich finden sich auch hier Induktion und Eduktion: Das induktive Moment besteht hier darin, dass David in den Traditionszusammenhang der biblischen Geschichten hineingeführt und über eine elementare Zugangsweise – das Erzählen – zur Auseinandersetzung mit der überlieferten Wahrheit befähigt wird. Das edukative Moment zeigt sich dagegen in der konkreten Auseinandersetzung mit dem Text, die ja in einer „biographischen Problemlage“ korrelierend geschieht: David liest die Geschichte nicht als historischen Bericht und auch nicht als Glaubenszeugnis Israels, er hört die Erzählung vielmehr als Trost- und Mutmach-Geschichte in seiner eigenen Not. Beide Momente sind die zwei Seiten eines Bildungsgeschehens, das zu einem Zustand führen will, in dem – mit den Begriffen Englerts gesprochen – das Subjekt durch das Maßnehmen an verbindlichen Wahrheiten zur Erlangung größerer Freiheit die Bereitschaft zur Verantwortung zeigt. In diesem Sinne lässt sich unser Begriff von religiöser Bildung in Verknüpfung mit Rudolf Englerts Analyse präzisieren und weiterführen.

4. Ausstieg: Religiöse Bildung zwischen Kompetenz und Kanon

Es scheint fast paradox, dass in den immer wieder neu ventilierten bildungspolitischen Debatten um die Organisation unseres Bildungssystems Problemstellungen als Aufgabe beschrieben werden, die doch offensichtlich das Ergebnis von einst fruchtbaren Bildungsprozessen sind. So ist die seit den späten sechziger Jahren des 20. Jh.s dauernde Debatte zwischen Vertretern materialer und formaler Bil-

¹⁶ Augustinus, *Der Lehrer (De magistro liber unus)*, Paderborn 21964, 46.

¹⁷ Übersetzt nach Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, 168.

¹⁸ Zu den Bildtheorien des Spätmittelalters vgl. Thomas Lentz, *Inneres Auge, äußerer Blick und Heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*, in: Klaus Schreiner in Zusammenarbeit mit Marc Müntz (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, 179–220.

¹⁹ Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen (De hominis dignitate)*, 1496), Zürich 1988, 10f.

²⁰ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, Übertragen v. E. Stein, Louvain/Freiburg 1952, 284.

²¹ Zu Johann Amos Comenius vgl. Pongratz 2001, [Anm. 4], 194.

²² Rudolf Englert, *Zur Aufgabe religiöser Bildung*, in: Ders., *Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung*, Stuttgart 2007, 161–172, hier 163–167.

²³ Ebd., 165.

²⁴ Ebd., 166.

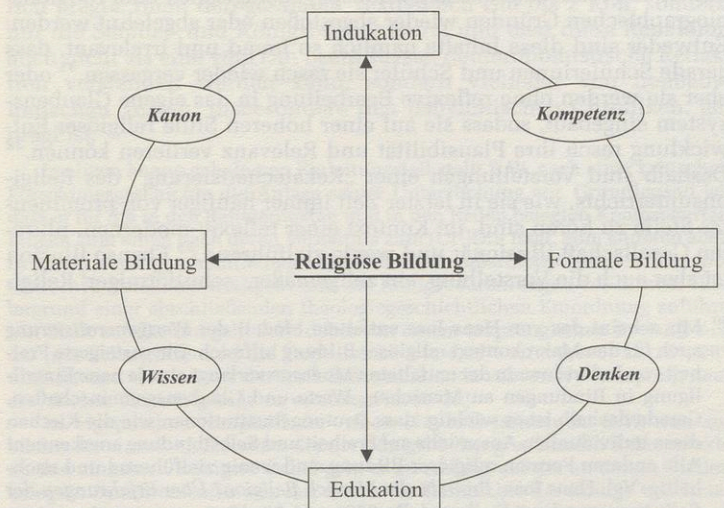
dungstheorien ja nicht zuletzt ein Ergebnis von Autonomie und Partizipation in Schule und Wissenschaft. Denn erst emanzipatorische Entwicklungen ließen Schülerinnen und Schüler, Studierende und Lehrerinnen und Lehrer fragen, warum man die *Ilias*, die Gedichte Walters von der Vogelweide oder den Katechismus auswendig lernen sollte. In der Kritik an einer auf bloße unreflektierte Aneignung von wissens- oder kulturgeschichtlichem Material ausgerichteten Bildungsidee zeigte sich auch ein Stück Widerständigkeit und Differenz, die ja gerade in der Kritischen Theorie als Ziel von Bildung postuliert worden war. Die Engführung der formalen Bildungstheorie, sich dann v. a. auf Schlüsselkompetenzen, also auf für das weitere Leben notwendige elementare Fähigkeiten zu konzentrieren, führte zum anderen Extrem in der Bildungspolitik, der Aufgabe normativer Lehrpläne zugunsten unverbindlicher Richtlinien und dem weitgehenden Verzicht auf jegliche Inhaltlichkeit. Auch dieser Ansatz kann insofern als Ergebnis eines Bildungsprozesses verstanden werden, als dass man mit der Konzentration auf Kompetenzen und Methoden eine Antwort auf die ungeheure Wissensexplosion gefunden zu haben glaubte. Damit wurde die Erschließung von Wirklichkeitsbereichen zugunsten einer rein am Instrument und Weg des Lernens orientierten Engführung aufgegeben, die lediglich an die Wirklichkeit heranführen konnte, nicht aber in diese hinein.

Der Streit zwischen formaler und materialer Bildungstheorie schien eigentlich durch die Intervention von Wolfgang Klafki überwunden. Dieser hatte bereits in den 1960er Jahren mit dem Ansatz der kategorialen Bildung versucht, ein bildungstheoretisches Integrativum zu schaffen, in dem sich materiale und formale Elemente des Bildungsprozesses in der Dimension des Exemplarischen zusammenbinden ließen. Gegenstände von Bildungsprozessen sollten exemplarisch sein, d. h. sie sollten elementare und repräsentative Inhalte materialer Natur wie für die Schülerinnen und Schüler fundamentale und grundlegende Einsichten formaler Natur verbinden. Eine solche Bildung nannte Klafki kategorial.²⁵ Am gewählten Beispiel durchgeführt, hätte Hank vor der Auswahl der Geschichte von David und Goliath prüfen müssen, ob diese biblische Geschichte im Kontext des Kanons jüdisch-christlicher Überlieferung grundlegende Wahrheiten enthält, die auch in anderen biblischen Büchern eine wichtige Rolle spielen. Und er hätte mit Blick auf seinen ‚Schüler‘ David reflektieren sollen, ob dieser an der konkreten Geschichte vom Kampf im Tal von Elah wichtige Kompetenzen im Umgang mit biblischen Texten entwickeln und durch die Auseinandersetzung mit diesem Text eine lebensbedeutsame Erkenntnis gewinnen kann. Es muss offen bleiben, ob Hank in der Phase des Nachdenkens, die in der Filmsequenz deutlich zu identifizieren ist, diese beiden Reflexionsschritte wirklich durchführt oder nicht: Ohne Frage findet er aber mit der Geschichte von David und Goliath eine exemplarische Glaubensgeschichte und ermöglicht dadurch kategoriale Bildung – damit handelt er wahrscheinlich genauso intuitiv wie viele Lehrerinnen und Lehrer im Unterrichtsallday.

Wolfgang Klafki hat sein Modell der bildungstheoretischen Didaktik in den 1970er und -80er Jahren im Diskurs mit den lehr-/lerntheoretischen Modellen von Wolfgang Schulz und Paul Heimann und dem prozessorientierten Ansatz von Hartmut von Hentig stetig weiterentwickelt bis hin zum Konzept einer kritisch-konstruktiven Didaktik.²⁶ Sein Anliegen gewinnt nun aber dadurch neue Aktualität, dass mit der Debatte um die Einführung von Bildungsstandards im deutschen Bildungswesen das alte Paradigma formaler Bildung ein erfolgreiches Comeback zu feiern scheint: „Bildungsstandards legen fest, welche Kompetenzen die Kinder oder Jugendlichen bis zu einer bestimmten Jahrgangsstufe mindestens erworben haben sollen“, heißt es in der Expertise der Klieme-Kommission, die der Einführung von Standards zugrunde liegt.²⁷ Und unter Kompetenzen werden „kognitive Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen“, verstanden „sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten“. Bildungs-

standards beschreiben folglich grundlegende (in der Sprache der Bildungsforscher: ‚basale‘) Fähigkeiten, mit denen Schülerinnen und Schüler die typischen Problem- und Aufgabenstellungen eines Faches bewältigen können, also Elemente formaler Bildung. Entsprechend heftig reagieren Erziehungswissenschaftler – und eben auch Journalisten –, die Bildungsprozesse material, kategorial oder prozessual gestalten wollen. Dabei übersehen sie allerdings, dass auch der Erwerb von basalen Kompetenzen an die Auseinandersetzung mit exemplarischen Inhalten gebunden ist – was auch von Seiten der Standard-Vertreter nicht bestritten wird. Es braucht also neben Kompetenzen auch einen Kanon. Dabei ist allerdings die schulpolitische Ausgestaltung dieser Kanonkonstitution völlig ungeklärt und natürlich föderal äußerst divergierend. Während die Klieme-Kommission die Auswahl von exemplarischen Inhalten den Lehrerinnen und Lehrern selbst, in der konkreten Bildungsarbeit also den Fachschaften an einer Schule überlassen wollte – der Kanon wäre hier also ein fachbezogenes Curriculum, z. B. für die 5. bis 6., die 7. und 8. wie auch die 9. und 10. Jahrgangsstufe einer Schule im Fach Katholische Religion –, haben die meisten Bundesländer die Hoheit über die Inhaltsauswahl natürlich nicht Lehrerinnen und Lehrern überlassen wollen. Hier existieren im Dschungel des bundesdeutschen Föderalismus verschiedenste Modelle einer angestrebten „Educational Governance“, vom abgespeckten G8-Lehrplan für die verkürzte Gymnasialzeit, der zugleich auch Kerncurriculum sein soll, bis zu sogenannten Themenbereichen, welche die inhaltlichen Felder für den Kompetenzerwerb umreißen wollen.²⁸ Auch für die religiöse Bildung im Bereich des schulischen Religionsunterrichts wird es in Zukunft darauf ankommen, auf Länderebene reduzierte und kondensierte Kerncurricula zu erstellen, damit die Arbeit mit Bildungsstandards im Religionsunterricht überhaupt fruchtbar werden kann.²⁹

Wie fügt sich unsere Definition von religiöser Bildung mit ihren Dimensionen der Edukation und Induktion in das aktuelle Spannungsfeld von Kompetenz und Kanon? Vielleicht kann folgendes Schaubild hilfreich sein:



Religiöse Bildung will in das Ganze von Wirklichkeit einführen und muss deshalb eine induktive Dimension aufweisen, in der Kinder, Jugendliche und auch Erwachsene angeleitet werden, sich mit Hilfe von grundlegenden Fähigkeiten die elementaren Inhalte einer

²⁵ Vgl. zusammenfassend Wolfgang Klafki, *Die bildungstheoretische Didaktik im Rahmen kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft*, in: Herbert Gudjons / Rita Tseke / Rainer Winkel (Hg.), *Didaktische Theorien*, Hamburg 1995, 11–27.

²⁶ Vgl. in Werner Jank / Hilbert Meyer, *Didaktische Modelle*, Berlin 2005, 131–179. Zum Zusammenhang von Fachdidaktik und Erziehungswissenschaft im Kontext der Bildungstheorie vgl. Wilfried Plögger, *Allgemeine Didaktik und Fachdidaktik*, München 1999 und Markus Brenk, *Kunsterziehung als pädagogisches Problem der Schule*, Frankfurt a. M. 2003.

²⁷ Jürgen Klieme et al., *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, Berlin 2003, 9.

²⁸ Mit „Themenbereich“ wird im Bildungsplan des Landes Baden-Württemberg ein Kerncurriculum bezeichnet, in dem die Unterrichtsgegenstände als Themenfelder im Zweijahresrhythmus aufgeführt werden. An diesen – wenigen – Themenfeldern sind dann die ausführlich beschriebenen fachspezifischen Kompetenzen zu erwerben. Dieses Bundesland ist damit das einzige der sechzehn, das ein wirkliches Kerncurriculum im engeren Sinne für alle Fächer eingeführt und als verpflichtend geltend gemacht hat. Vgl. *Bildungsplan Baden-Württemberg 2004*, Stuttgart 2004; abzurufen unter: www.bildungsstaerkt-menschen.de.

²⁹ Vgl. zu diesem Themenkomplex Clauß Peter Sajak, *Standardüberprüfung in Religion? Ein kompetenzorientierter Religionsunterricht verlangt neue Formen der Leistungsbeurteilungen*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 51 (2008), 76–83; ders., *Keine Angst vor Standards*, in: *Katechetische Blätter* 133 (2008), 438–446; ders. u. M. v. Peter Brause und Dieter Skala, *Richtlinien – Rahmenpläne – Kompetenzen. Zum Stand der Standardimplementierung im Katholischen Religionsunterricht*, in: Ludwig Rendle (Hg.), *Was heißt religiöses Lernen? Religionsunterricht zwischen den Bildungsstandards und der Unverfügbarkeit des Glaubens*, Donauwörth 2007, 63–71.

religiösen Tradition selbst zu erschließen. Sie benötigen also aus dem Bereich formaler Bildung basale Kompetenzen, um im Bereich der materialen Bildung einen relevanten Kanon zu bearbeiten. Das heißt in unserem Beispiel: David hört die Geschichte von David und Goliath und ihrem Kampf im Tal von Elah, er nimmt die Erzählung auf und versteht. Religiöse Bildung will aber auch Kinder, Jugendliche und Erwachsene in ein produktives Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit führen, sie will sie befähigen, einen Standpunkt einzunehmen, der auch in Differenz zu anderen stehen kann. Sie soll also edukativ sein. Damit ist die Fähigkeit zum eigenständigen Denken als formales Element gefordert, also die Fähigkeit zur Reflexion und Selbstposition. David verarbeitet die Geschichte – man kann es ihm förmlich ansehen, in jener Sequenz, in der er Hank hinterherschaut, als dieser das Zimmer verlässt – und gewinnt aus ihr die Kraft, seine Angst anzugehen und die Tür ein wenig mehr zu schließen.

5. Abschluss: Anforderungen an eine zeitgemäße Theorie religiöser Bildung

Religiöse Bildung eignet sich also in zwei konvergierenden Dimensionen, nämlich in der Spannung von Induktion und Edukation wie auch in der Ausrichtung zwischen einem am Kanon und einem an Kompetenzen orientierten Lernen. Welche Konsequenzen ergeben sich damit für eine zeitgemäße Theorie religiöser Bildung – zum Beispiel am Lernort Schule?

Nun, religiöse Bildung darf sich nicht auf die Einführung in die Inhalte einer Konfession oder Religion, in ihren Glauben, in ihr Ethos und in die damit verbundene Praxis beschränken. Vielmehr muss religiöses Lehren und Lernen, das den Ansprüchen und Kriterien der neuzeitlichen Bildungstheorie genügen will, Kinder, Jugendliche und Erwachsene immer auch zur Freiheit und Entscheidungsfähigkeit führen.³⁰ Beide Ziele sind im bildungstheoretischen Sinne interdependent: Religiöses Lernen allein als Induktion führt zur unreflektierten und wenig nachhaltigen Aneignung von theologischen Inhalten, die recht bald aus kognitionspsychologischen oder religionsbiographischen Gründen wieder abgestoßen oder abgelehnt werden: Entweder sind diese Inhalte nämlich so fremd und irrelevant, dass gerade Schülerinnen und Schüler sie rasch wieder vergessen,³¹ oder aber sie werden ohne reflexive Bearbeitung in das eigene Glaubenssystem eingebaut, sodass sie auf einer höheren Stufe religiöser Entwicklung rasch ihre Plausibilität und Relevanz verlieren können.³² Deshalb sind Vorstellungen einer „Rekatechisierung“ des Religionsunterrichts, wie sie in letzter Zeit immer häufiger von prominenter Stelle zu hören sind, im Kontext einer reflexiv-modernen, pluralen Gesellschaft illusionär und wenig zielführend.³³ Ebenso Illusion ist aber auch die Vorstellung, ein zeitgemäßer, „schulförmiger“ Religi-

onsunterricht komme ohne konkreten konfessionellen Bezug aus, weil er sich doch viel besser als christlich-ökumenischer oder sogar als interreligiöser Unterricht organisieren lasse, in dem es allein um den Erwerb von allgemeiner religiöser Kompetenz gehe.³⁴ Diese allgemeine religiöse Kompetenz lässt sich gemäß solchen Vorstellungen an religiösen Phänomenen, Themen und Problemen beliebiger Provenienz erarbeiten und entwickeln, sodass am Ende der schulischen Bildung dann die freie Entscheidung des jungen Menschen für eine der vorgestellten Konfessionen oder Religionen stehen soll. Ein solcher Unterricht setzt allerdings voraus, was er eigentlich erreichen will – nämlich Toleranz und Verständigungsfähigkeit – und wird deshalb vielmehr zu Missverständnissen, Polarisierung oder auch zu Gleichgültigkeit führen.³⁵ Am Ende wissen Schülerinnen und Schüler nur wenig über viele andere Glaubenstraditionen statt viel über ihre eigene Religion und Zureichendes über die anderen.³⁶ So gesehen haben die Formulierungen, wie sie die Würzburger Synode 1974 im Beschluss über den Religionsunterricht in der Schule gefunden hat, durchaus noch Aktualität. Hier heißt es, der „Religionsunterricht soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen“, er macht aber gerade deshalb „vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt“.³⁷ Damit wird genau jener Zusammenhang von Edukation und Induktion wie auch von Kanon und Kompetenz erfasst, der eine zeitgemäße Theorie religiöser Bildung ausmacht. Dass dies vor dem Hintergrund einer inzwischen grundsätzlich veränderten gesellschaftlichen Situation neue Wege und Perspektiven im Bereich der religionsdidaktischen Ausgestaltung von Religionsunterricht erfordert, ist wohl unbestritten. Wie diese Perspektive aussehen könnte, wird zurzeit intensiv diskutiert.³⁸ Aber das ist ein anderes Thema.

³⁴ Einschlägig ist die Diskussion um die Organisationsform des Religionsunterrichts gesammelt in: Wolfram Weiße (Hg.), *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*, Münster / New York / München / Berlin 2002. Vgl. zu den Argumentationsmustern auch Claß Peter Sajak, *Konfessionalität heißt nicht Konfessionalismus. Argumente für den Religionsunterricht in seiner bewährten Form*, in: *Katholische Bildung* 105 (2004), 241–253.

³⁵ Vgl. hierzu Bernhard Dressler, *Interreligiöses Lernen – Alter Wein in neuen Schläuchen? Einwurfe in eine stagnierende Debatte*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 2 (2003), 113–124.

³⁶ Vgl. die ernüchternde Bilanz von Barbara Asbrand, *Zusammen Leben und Lernen im Religionsunterricht. Eine empirische Studie zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband der Grundschule*, Frankfurt a. M. 2000, hier 192.

³⁷ *Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1974*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht*, Bonn 1989, 263–303, hier Abschnitt 2.5.1.

³⁸ Hier hat die Debatte um den sogenannten „Performativen Religionsunterricht“ ihren Ort, die im katholischen Bereich v. a. durch das jüngste Schreiben der deutschen Bischöfe zum Religionsunterricht aus dem Jahr 2005 angestoßen worden ist. Dort heißt es, dass der Religionsunterricht mit Blick auf seine Zukunftsfähigkeit drei Grundaufgaben zu erfüllen habe: Grundwissen über den Glauben der Kirche zu vermitteln, mit Formen gelebten Glaubens vertraut zu machen und die Dialog- und Urteilsfähigkeit zu fördern. Vgl. *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005; hier 18 u. ö. Während die Vermittlung von Grundwissen [= Induktion!] und die Befähigung zur Urteilsfähigkeit [= Edukation!] bereits in der Erklärung der Würzburger Synode einen prominenten Platz hatten, ist die Aufgabe des Vertrautmachens mit Formen gelebten Glaubens ein neues Element, das bisher eher in der Katechese verortet gewesen ist. Vgl. zur Debatte den Tagungsband des Forums Donauwörth 2006: Ernst-Ludwig Rendle (Hg.): *Mehr als reden über Religion ...*, Donauwörth 2006 und das Themenheft „*Mehr als reden über Religion ...*“. *Perspektiven für einen performativen Religionsunterricht*, in: *Religionsunterricht heute* 34 (2006), Heft 3–4. Gerade erschienen ist ein erstes Grundlagenwerk zum Performativen Religionsunterricht: Hans Mendl, *Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht*, München 2008.

³⁰ Mir scheint das von Hans Joas entfaltete Modell der *Wertgeneralisierung* auch für den Makrokontext religiöser Bildung hilfreich: Die gesteigerte Freiheit von Individuen in der entfalteten Moderne verlangt eine je neue Einwilligung in Bindungen an Menschen, Werte und Glaubensgemeinschaften. Gerade deshalb ist es wichtig, dass Deutungsinstitutionen wie die Kirchen diese individuellen Ansprüche auf Freiheit und Selbstbindung anerkennen! Alle anderen Formen religiöser Bildung sind wenig zielführend und nachhaltig. Vgl. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004, v. a. 32–49.

³¹ Vgl. zum Erkenntnisstand der Lerntheorie Gerald Hüther, *Voraussetzungen für gelingende Lernprozesse aus neurobiologischer Sicht*, in: Neues Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, hg. v. der Gesellschaft für Religionspädagogik und dem Deutschen Katechetenverein, Neukirchen 2005, 411–417; und Annette Scheunpflug, *Biologische Grundlagen des Lernens*, Berlin 2001.

³² Zu den entwicklungspsychologischen Erkenntnissen vgl. Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindheits- und Jugendalter*, Gütersloh 2004.

³³ So hat Papst Benedikt XVI. die deutschen Bischöfe mehrfach ermahnt, den Katechismus der Katholischen Kirche wieder stärker im schulischen Religionsunterricht einzusetzen. Zu dieser Problematik vgl. B. Porzelt, *Lob des Zweifel(n)s. Ein Movens religiösen Lernens im Spiegel aktueller Herausforderungen*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 59/2007, 17–27, hier 27.

Exegese / Bibelwissenschaft

Gillmayr-Bucher, Susanne / Meurer, Thomas / Rahner, Johanna / Söding, Thomas / Weihs, Alexander: *Bibel verstehen*. Schriftverständnis und Schriftauslegung. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 189 S. (Theologische Module, 4), kt € 17,95 ISBN: 978-3-451-29663-5

Intention des vorliegenden Buches ist es, „die Perspektiven Biblischer, Systematischer und Praktischer Theologie“ zu verbinden (Umschlagstext). Der Bd beginnt mit einer systematischen Perspektive von Johanna Rahner über „Gotteswort und Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens“. Es folgen zwei Beiträge zur Komposition und Genese des Alten Testaments (Susanne Gillmayr-Bucher) und des Neuen Testaments (Thomas Söding), ein Beitrag zu Methoden der Schriftauslegung (Alexander Weihs) sowie ein abschließender Beitrag zur Bibeldidaktik von Thomas Meurer über „Konzepte – Methoden – Ziele“. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis, das die Gliederung der einzelnen Beiträge anzeigt, findet sich unter <http://wt.fba.uni-wuppertal.de/fba0021/pdf/InhaltBand4.pdf>.

Der nach dem Umschlagstext als „Modulband“ ausgewiesene Bd erscheint in der Herder-Reihe „Theologische Module“, die sich als „studiengerecht“, „praxisnah“ und „kompakt“ versteht. Da die Intention des Bdes jedoch nicht näher erläutert wird – ein Vorwort bzw. eine Einleitung fehlen – kann nur gemutmaßt werden, dass der Bd dem Reihentitel nach („Module“) für BA-Studierende bzw. MA-Studierende konzipiert ist. BA-Studierenden kann man diesen Bd jedoch schon allein deshalb nicht empfehlen, weil nicht alle Beiträge aus sich heraus verständlich sind. So liest sich der erste Beitrag von Johanna Rahner eher wie ein überarbeitetes Vorlesungsmanuskript, welches der weiteren Erläuterung durch die Autorin bedürfte, weil vieles ansonsten äußerlich bleibt und nicht tatsächlich verstanden werden dürfte. Dieser Beitrag bietet eher Anregungen für Lehrende als für BA-Studienanfänger/innen. Der Beitrag über die Methoden der Schriftauslegung bietet nur einen rudimentären Überblick über die Methodenvielfalt in der Exegese, tatsächlich werden nur die Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese vorgestellt. Allerdings fehlen hier konkrete Beispiele, so dass der Beitrag ganz auf der deskriptiven Ebene verbleibt. Vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Methoden- und Arbeitsbüchern stellt sich somit die Frage, was diesen Beitrag eigentlich lesens- und damit empfehlenswert macht. Dass der den Bd abschließende Beitrag zur Bibeldidaktik die von Thomas Ruster im Jahr 2000 angestoßene Debatte um den „Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“ als Diskurspunkt wählt, verwundert nicht, da der Artikel auf einem bereits 2002 in „Kirche und Schule“ (Nr. 121, 1–15) erschienen Beitrag basiert, wie der Autor, Thomas Meurer, selbst anmerkt. Empfehlenswerte Einführungen bieten allein die Beiträge zum Alten und Neuen Testament, wobei insbesondere Susanne Gillmayr-Bucher ein überaus anregender und lesenswerter Überblick gelungen ist.

Der Anspruch dieses „Modulbandes“, die „Perspektiven Biblischer, Systematischer und Praktischer Theologie“ zu verbinden, wird nicht eingelöst, da die Beiträge nur nebeneinander gestellt werden, ohne aufeinander einzugehen. Wären die Beiträge aufeinander abgestimmt, wäre es etwa naheliegend, nach der Darlegung der Methodenlehre einmal ihre Bedeutung und Berücksichtigung im bibeldidaktischen Diskurs darzustellen und zu überprüfen. Ferner fragt man sich, warum die Kanonfrage sowohl im ersten Beitrag über „Die Bibel als Urkunde des Glaubens“ als auch im dritten Beitrag „Neues Testament – Komposition und Genese“ verhandelt wird, ohne dass die Autorin und der Autor in diesem Punkt aufeinander Bezug nehmen. Die Angabe, wann dieses Substantiv „Kanon“ zur Bezeichnung für eine Sammlung unveränderbarer, normativ vorgegebener heiliger Schriften der Christen eigentlich eingeführt wurde, vermisst man in diesem Kontext ebenso wie die Anmerkung, dass jüdische Theologen diesen Begriff wegen der besonderen Autorität der Tora ablehnen.

Da die Beiträge nur nebeneinander stehen, ohne miteinander ins Gespräch gebracht zu werden, stellt sich schlussendlich die Frage, ob der Verlag hinsichtlich der eigenen Intention der Perspektivenverbindung nicht besser beraten gewesen wäre, nur eine Autorin / einen Autor mit diesem Projekt zu betrauen. Die Chance, ein den neuen Studienstrukturen entsprechend sachgerechtes Buch vorzulegen, wurde hier vergeblich, so dass man besser beraten ist, auf die bekannten Einleitungswerke zu verweisen.

Berlin

Matthias Blum

Blanco Wißmann, Felipe: „Er tat das Rechte ...“. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25. – Zürich: TVZ 2008. 293 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 93), geb. € 54,00 ISBN: 978-3-290-17491-0

Die Annahme, dass die Bücher Deuteronomium bis 2 Könige in ihrer vorliegenden Gestalt das Produkt einer bewussten buchübergreifenden Gestaltung sind, die nach Maßgabe der kultischen Gebote des Deuteronomiums erfolgte und diese Bücher zu einem zusammenhängenden Erzählwerk, dem „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ (DtrG), verband, gehörte lange Zeit zu den Grundfesten der alttestamentlichen Forschung. Umstritten war dabei lediglich, ob das DtrG mit Martin Noth auf nur einen Autor zurückgeht, der dieses Werk unter Aufnahme vorgegebenen Gutes gestaltete, ob mit der „Göttinger Schule“ von mehreren deuteronomistischen Redaktoren auszugehen ist oder ob das DtrG nach dem Blockmodell von Frank M. Cross und seinen Schülern zunächst nur bis 2 Kön 23,25a reichte und erst in einem zweiten Schritt bis 2 Kön 25,30 erweitert wurde. All diesen Modellen ist aber gemein, dass die vorliegende Gestalt der Bücher Dtn bis 2 Kön von einem oder mehreren deuteronomistischen Redaktor/en geschaffen wurde.

Nachdem schon in früherer Zeit etwa von Claus Westermann und in neuerer Zeit etwa von Ernst Axel Knauf kritische Anfragen an die These des DtrG gestellt wurden, hat nun Felipe Blanco Wißmann mit seiner an der Univ. Zürich bei Konrad Schmid verfassten Diss. erstmals eine umfassende Detailstudie zu den Königsbüchern vorgelegt, in der die gängige Annahme, dass die vorliegende Gestalt dieser Bücher auf eine deuteronomistische Bearbeitung zurückgeht, einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Dabei untersucht B.W. insbesondere die in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 belegten Beurteilungen der Könige, wie sie sich v. a. in den Rahmentexten, aber auch in den Reden finden, und fragt nach dem literarischen und traditionsgeschichtlichen Horizont dieser Texte. Auf dieser Grundlage kommt er zu dem Ergebnis, dass die Redaktion, auf die die Grundschrift der Königsbücher zurückgeht und die die vorliegende Gestalt dieser Bücher ganz wesentlich prägte, nicht den gesamten Textbereich Dtn bis 2 Kön, sondern nur die Samuel- und Königsbücher betraf und dass diese Redaktion auch nicht als eine vom Dtn beeinflusste, deuteronomistische Redaktion verstanden werden kann, sondern vielmehr von neubabylonischen Texten, insbesondere den babylonischen Chroniken, geprägt ist.

In einem knapp gehaltenen Einleitungsteil stellt B.W. nach einer kritischen Forschungsgeschichte die Anlage seiner Untersuchung vor. Grundlegend ist, dass er für die in den Rahmentexten und in den Reden belegten Königsbeurteilungen zum einen nach deren Verhältnis zum (Ur-)Dtn fragt, zum anderen aber, in einem kulturgeschichtlichen Vergleich, auch außerbiblischen, v. a. mesopotamischen Parallelen nachgeht und die Königsbeurteilungen vor diesem Hintergrund einer abschließenden theologiegeschichtlichen Einordnung zuführt. Mit Blick auf das Dtn geht B.W. dabei von einem ursprünglichen Bestand aus, der (mit Eckart Otto u. a.) die Textbereiche Dtn 4,45*; 5,1a; 6,4–5; 12–26*; 28* umfasst und als eine aus der Josia-Zeit stammende subversive Rezeption neassyrischer Thronfolgeidee zu verstehen ist (1–30).

Im eigentlichen Hauptteil der Arbeit (31–211) untersucht B.W. nun zunächst die einzelnen Elemente der die Königsbücher gliedernden Rahmentexte zu den einzelnen Königen. Dabei geht er zu Anfang auf die an diesen Stellen belegten Synchronismen ein, mit denen die Geschichte der Könige von Israel und der Könige von Juda aufeinander bezogen wird. Beachtenswert ist nach B.W., dass sich für das hier zum Ausdruck kommende Verständnis der beiden Reiche als Teile eines gemeinsamen Ganzen im Dtn keine Parallele findet. Eine deutliche Parallele zu den Synchronismen zeigt sich dagegen in den babylonischen Chroniken, in denen teils auf vergleichbare Weise die Geschichte Assyriens und Babyloniens aufeinander bezogen wird. Innerhalb des AT werden Israel und Juda sodann v. a. in den prophetischen Schriften, bei Jeremia und im Zwölfprophetenbuch, nebeneinandergestellt. Die in den Königsbüchern belegten Synchronismen sind nach B.W. also nicht vom Dtn, sondern von den neubabylonischen Chroniken und den atl. Prophetenbüchern beeinflusst (32–42).

Auch die bei den einzelnen Königen belegte Aussage, dass er „das Rechte“ oder „das Böse“ in den Augen JHWHs tat, ist nach den weiteren Darlegungen von B.W. nicht schon im Ur-Dtn, sondern erst in sekundären Texten des Dtn belegt. Aber auch hierzu finden sich Parallelen in neubabylonischen Texten, etwa der Weidner-Chronik. Beachtenswert ist zudem, dass sich im Richterbuch zwar vergleichbare Bewertungen finden (Ri 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). Dort sind diese Bewertungen aber nicht auf eine Einzelperson, sondern auf das ganze Volk bezogen, so dass es sich bei den betreffenden Texten nach B.W. um späte, von den Beurteilungen in den Königsbüchern beeinflusste Bildungen handelt (42–54).

Ein vergleichbarer Befund zeigt sich nach B.W. auch bei den weiteren Elementen der Rahmentexte. So findet sich mit Blick auf den in den Rahmentexten belegten Verweis auf die Väter der Könige kein entsprechender Gebrauch der Bezeichnung „Väter“ im Dtn, wohl aber in den neubabylonischen Paralle-

len (54–58). Auch die in den Königsbüchern vorgebrachte Kritik an den Kult-höhen, den Bamot, ist im Dtn ohne Belang. Die damit zum Ausdruck kommende Verurteilung lokaler Heiligtümer, die neben dem Jerusalemer Tempel bestehen, entspricht aber der in neubabylonischen Texten erkennbaren Hauptstadtheologie. Zudem finden sich auch für die Kritik an den Bamot wieder Parallelen gerade in den prophetischen Texten des AT (58–91).

Mit Blick auf die in den Rahmentexten belegte Verurteilung der Verehrung fremder Götter, die nach B.W. (etwa gegen Kratz) nicht erst sekundär in die Königsbücher eingetragen wurde, sondern schon die Grundschrift dieser Bücher bestimmt, ist bedeutend, dass die Baalsverehrung im Dtn ohne Bedeutung ist und sich auch eine Kritik an der Verehrung fremder Götter im Allgemeinen erst in sekundären Texten des Dtn findet. Die in den Rahmentexten der Königsbücher belegte Verurteilung der Verehrung fremder Götter ist daher nach B.W. wiederum nicht vom Dtn her, sondern vor dem Hintergrund vergleichbarer Aussagen in den Prophetenbüchern, v.a. bei Hosea und Jeremia, zu erklären (91–116).

Mit Blick auf den in den Rahmentexten zu den Nordreichskönigen belegten Verweis auf die „Sünde Jerobeams“ ist nach B.W. bedeutend, dass sich für die Darstellung, dass Jerobeam das Volk „sündigen ließ“, ebenfalls keine Parallele im Dtn findet. Doch zeigt sich auch hierzu eine Parallele gerade in babylonischen Texten, in denen häufig das Motiv des „Unheilsherrschers“ belegt ist (116–135).

Ein letztes Element in den Rahmentexten, das B.W. in seiner Studie heranzieht, ist schließlich der Verweis auf die Tora. Auch hier ist wieder von Bedeutung, dass der Begriff „Tora“ im Ur-Dtn noch nicht belegt ist. Zudem handelt es sich nach B.W. ohnehin bei sämtlichen Stellen, an denen die Tora in den Königsbüchern erwähnt wird, um späte, wohl von verschiedenen Händen eingebrachte Nachträge (135–154).

Nach den Beurteilungen in den Rahmentexten geht B.W. noch auf weitere „Beurteilungstexte“ ein. So ist seiner Ansicht nach etwa bei der in 2 Kön 17,7–20 belegten Reflexion über den Untergang des Nordreichs bedeutend, dass in diesem Text nicht, wie in den Rahmentexten, der König, sondern das Volk für seine Verfehlungen angeklagt wird. B.W. versteht diesen Text daher als einen späten Nachtrag zu den Königsbüchern, in dem auf den Untergang des Nordreichs zurück- und auf den Untergang des Südreichs vorausgeblickt wird und in dem so das Geschick von Nord- und Südreich parallelisiert wird (154–173).

Die abschließend betrachteten Bewertungen in den Reden der Königsbücher fügen sich sodann nach B.W. in den bisherigen Befund. Hier fällt etwa mit Blick auf die Reden aus dem Munde von Propheten (v.a. 1 Kön 14*; 2 Kön 9*; 2 Kön 18–19*) auf, dass die Propheten noch nicht im Ur-Dtn, sondern erst etwa in dem sekundären Text Dtn 18,9–22 genannt werden. Die in den Königsbüchern belegten Reden von Propheten, die nach B.W. zumindest zum Teil bereits zum Grundbestand der Königsbücher gehören, zeigen aber erneut die große Bedeutung, die gerade der Prophetie für die Gestaltung der Königsbücher zukam (174–211).

Die im vorangehenden Kap. vorgestellten Beobachtungen führt B.W. schließlich in einer „kultur- und theologiegeschichtlichen Rekonstruktion“ der Königsbücher zusammen. Während das Dtn von neuassyrischen Traditionen geprägt ist, sind die Königsbücher v.a. von neubabylonischen Traditionen beeinflusst. Ja, nach B.W. ist sogar eine direkte Abhängigkeit der Königsbücher von den babylonischen Chroniken anzunehmen, zeigt sich doch hier wie dort ein vergleichbares Geschichtsbild, da hier wie dort v.a. die Fürsorge des Königs für den Hauptstadtkult als Grundlage für die Bewertung des Königs und die Darstellung von dessen Ergehen dient. Inneralttestamentlich sind die Königsbücher v.a. von den prophetischen Büchern beeinflusst, so in der Parallelisierung von Israel und Juda, der Ablehnung der Bamot oder der Kritik an der Baalsverehrung (213–233).

Dies alles führt B.W. zu dem Schluss, dass die Königsbücher nicht in einer als deuteronomistisch zu bezeichnenden Redaktion im Kontext eines von Dtn bis 2 Kön reichenden DtrG entstanden sind. Vielmehr wurde zunächst nur ein die Bücher Samuel und Könige umfassendes Korpus geschaffen, und die für dieses Korpus verantwortliche Redaktion war nicht vom Dtn, sondern vielmehr von neubabylonischen und prophetischen Traditionen beeinflusst. Verfasst wurde dieses Korpus nach B.W. wohl in spätexilischer Zeit in Babylon, evtl. von einem in der babylonischen Verwaltung angestellten und daher mit den babylonischen Texten vertrauten Judäer (235–261).

Mit seiner Studie zu den in den Königsbüchern belegten Bewertungstexten hat B.W. einen wichtigen Forschungsbeitrag vorgelegt. Seine Studie überzeugt durch ihre umfassende Behandlung der herangezogenen Texte, durch den kritischen Umgang mit der bisherigen Forschung, die klare Argumentation und nicht zuletzt auch durch die kenntnisreiche Heranziehung der außerbiblischen Vergleichstexte. Gerade die religions- und theologiegeschichtlichen Ausführungen sind in vielfacher Hinsicht aufschlussreich und weiterführend.

Kritisch anzumerken ist, dass B.W. von einem doch recht engen Verständnis des Phänomens „Deuteronomismus“ ausgeht, indem er v.a. nach Entsprechungen zum Ur-Dtn fragt und dabei v.a. das Fehlen von direkten terminologischen Entsprechungen aufdeckt. Dies ist sicherlich ein beachtenswertes Faktum. Beachtenswert ist doch aber auch, dass etwa die in den Königsbüchern belegte Kritik an den Bamot mit der schon im Ur-Dtn geforderten Kultzentralisation in Ver-

bindung gebracht werden kann. Und v.a. ist beachtenswert, dass sich für einige der von B.W. untersuchten Elemente in den Beurteilungstexten ja direkte Entsprechungen in den sekundären Passagen des Dtn finden. So ist in diesen Passagen ja durchaus die Formulierung „das Rechte / das Böse tun“ (Dtn 4,25; 6,18; 9,18; 12,28; 13,19; 17,2; 21,9; 31,29) oder ein Verweis auf „fremde Götter“ (Dtn 5,7; 6,14; 7,4; 8,19; 11,16; 13,3; 17,3; 18,20; 28,14 u. ö.) belegt. Dabei kann B.W. diese Nachträge zum Dtn teils sogar als „deuteronomistisch“ bezeichnen (44). Von hier aus wäre dann aber auch der Frage nachzugehen, ob und wie die für die Königsbücher verantwortliche Redaktion mit den deuteronomistischen Passagen des Dtn in Verbindung steht. Erst wenn sich nachweisen lässt, dass auch hier keine Verbindung besteht, wäre die These, dass die Grundschrift der Königsbücher von einer vom Dtn unabhängigen Redaktion gestaltet wurde, ausreichend gesichert. Ansonsten wäre ja auch vorstellbar, dass die sekundären Passagen des Dtn und die Rahmentexte der Königsbücher auf dieselbe Hand zurückgehen und eben doch für den Kontext eines von Dtn bis 2 Kön reichenden Geschichtswerks verfasst wurden.

Ob die Annahme einer literarischen Verbindung zwischen den Königsbüchern und dem Dtn und damit auch die Annahme eines Deuteronomistischen Geschichtswerks tatsächlich aufzugeben ist, bedarf also noch weiterer Klärung. Fest steht aber, dass bei der weiteren Forschung zu dieser Frage an der gewichtigen Arbeit von B.W. kein Weg vorbeiführt.

Münster

Jakob Wöhrle

Haarmann, Volker: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nicht-Israeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen. – Zürich: Theologischer Verlag 2008. 341 S. (Abhandlung zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 91), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–290–17492–7

Die vorliegende Monographie wurde im Wintersemester 2006/07 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. angenommen und von Prof. Erhard Blum betreut.

Sie nimmt sich eines wichtigen, in der atl. Exegese und Theologie aber noch unterbelichteten Themas an: der Hinwendung von Menschen aus den Völkern zu JHWH, dem Gott Israels. Gemeinhin wird dies in der atl. Forschung unter der Rubrik „Proselytismus“ behandelt, was nach Meinung des Autors bei den meisten einschlägigen Stellen des AT eine unzulässige Einordnung darstellt.

Im ausführlichen Einleitungskapitel (17–57) werden die Auswahlkriterien für die nachfolgenden Exegesen dargelegt. Es handelt sich um Stellen über a) eine *vollzogene* Hinwendung von Nicht-Israeliten zu JHWH und b) die Hinwendung *einzelner* Nicht-Israeliten zu JHWH. Diese Auswahl hat zur Folge, dass z.B. Texte aus den Psalmen, die vom eschatologischen Gotteslob der Völker handeln, nicht zur Sprache kommen, wohl aber wird die verheißene Hinwendung aller Völker zu JHWH in Jes 2,1–5 // Mi 4,1–5 in einem Exkurs dargestellt (247–254). Hier ergeben sich für die Forschung weitere Fragen: In welcher Beziehung stehen die Einzelfälle in Erzählungen (Jitro Ex 18; Rahab Jos 2; Naaman 2 Kön 5; Seeleute Jon 1) und die Gruppenfälle in diskursiven Texten (Fremde, die zu JHWH beten 1 Kön 8,41–43; Fremde, die sich JHWH anschließen Jes 56,1–8) zu den eschatologischen Ausblicken einer gemeinsamen Verehrung durch Israel und die Völker? Ist das Thema der Verehrung JHWHs von Nicht-Israeliten wirklich erst in der nachexilischen Zeit entstanden oder hat es nicht schon in vorexilischer Zeit solche Fälle gegeben, die dann in der Zeit des Nachexils theologisch aufgearbeitet und paradigmatisiert worden sind? Dass die Erwählungstradition (vgl. Dtn 10,14f) nachexilisch stark in den Vordergrund rückte, ist sicherlich richtig (18–20), aber das bedeutet noch nicht automatisch, dass die Frage nach den Nicht-Israeliten nicht auch schon zuvor in Israel gestellt worden sein könnte. Hier gibt es gerade nach und wegen der vorliegenden Arbeit noch einiges zu tun!

Von größter inhaltlicher und hermeneutischer Bedeutung für diese Diss. ist die Unterscheidung zwischen „Proselyten“ und „Righteous Gentiles“ im rabbinischen Judentum, die im zweiten Teil der Einleitung (26–42) ausführlich dargestellt wird. Während der *ger zedek* der Proselyt ist, der sich einem Konversionsritus unterzieht, damit einen Identitätswechsel markiert und sich auch ethnisch in das Volk Israel integriert, ist der *ger toschab* der fromme Nichtjude, der die noachitischen Gebote hält, rituell aber weiterhin als unrein gilt und daher nicht inmitten Israels wohnen darf: „Es geht um Fremde, die nicht unter den Israeliten leben und die doch auf ihre Weise den Gott Israels verehren.“ (39) Im dritten Teil der Einleitung (43–57) wird vorgeschlagen, diese halachische Bestimmung des *ger*

toschab als Deutekategorie für die AT-Belege der Hinwendung Einzelner aus der Völkerwelt zu JHWH zu nutzen, weil sie die Augen für die Tatsache öffnet, dass Hinwendung und Bekenntnis zu JHWH keinesfalls mit einer Konversion und Zugehörigkeit zu Israel einhergehen müssen bzw. einhergehen. Strategisch wäre es auch möglich gewesen, diese wichtige rabbinische Unterscheidung hinter – und nicht vor – die nachfolgenden exegetischen Kap. zu stellen. Dadurch hätte der Eindruck abgeschwächt werden können, die AT-Texte würden hauptsächlich, wenn nicht gar ausschließlich unter dieser rabbinischen Distinktion gelesen und ausgelegt. Am Ende der Einleitung wird nicht nur die These, sondern auch das Ergebnis der gesamten Arbeit bereits präsentiert: Außer Rut, die als Vorläuferin des Proselytismus gilt, da sie auch ethnisch voll in Israel integriert wird, sind alle anderen in dieser Arbeit vorgestellten Protagonisten Beispiele für die spätere Kategorie der gerechten Nichtjuden, die sich zum Gott Israels bekennen und ihm auf ihre Art und Weise dienen (54–55). Nun fällt aber auf, dass in der jüdischen Tradition einige Einzelpersonen im AT, die der Autor als Vorläufer des *ger toschab* sieht, nicht als solche, sondern als wirkliche Proselyten behandelt werden, also in die Kategorie des *ger zedek* fallen. So wird Jitro zum Modell eines Konvertiten (96), Rahab zum Prototyp einer Proselytin (130), auch die Seeleute im Buch Jona gelten als Proselyten, denn sonst hätten sie JHWH keine Opfer darbringen dürfen (189), und Rut ist ohne Zweifel die Idealbesetzung für eine glückliche Konversion (273); Naaman dagegen wird auch in der rabbinischen Tradition als *ger toschab*, als gerechter Nicht-Jude gekennzeichnet, da er ja explizit in seine heidnische Heimat zurückkehrt (168). Die hermeneutische Spannung bleibt: Die halachische Differenzierung zwischen Proselyt (*ger zedek*) und nicht-jüdischem Verehrer JHWHs (*ger toschab*) dient als Verständnishorizont für die biblischen Texte, obwohl die rabbinische Tradition selbst in den meisten Fällen zu anderen Zuweisungen kommt.

Die exegetischen Untersuchungen zu den ausgewählten Texten (Ex 18,1–12; Jos 2; 2 Kön 5; Jon 1; 1 Kön 8,41–43; Jes 56,1–8, [als Exkurs Jes 2,1–5 // Mi 4,1–5]; Rut 1,5–18) sind sowohl synchron als auch diachron durchgeführt und durch reichliche Sekundärliteratur bestens untermauert. Dem Genre der Diss. ist es geschuldet, dass vieles zusammengetragen wurde, was für die Zielsetzung der Arbeit eigentlich gar nicht vonnöten gewesen wäre. Erquicklich sind die jeweils am Ende der Exegesen gebotenen Überblicke über die rabbinische Rezeption der untersuchten atl. Texte. Die Übersetzungen der hebr. Zitate sind vom Autor dieser Diss. selbst verfasst, wofür ihm eigens Anerkennung und Dank gebührt. Das theologische Engagement des Autors wird nicht zuletzt im gelungenen Epilog (289–292) deutlich, in dem er die atl. Verehrer JHWHs aus den Völkern zur Kirche in Beziehung setzt. Die Beziehung von Nicht-Juden zum Gott Israels hat ihre atl. Wurzeln und nimmt dem Proprium des Gottesvolkes nichts von seiner Würde der Erwählung: „An der Seite Israels, nicht als Israel verehrt die Kirche JHWH, den Gott Israels.“ (290) Dem kann der Rez. nur beifolgt und gratuliert dem jungen Doktor der Theologie zu dieser wohl durchdachten, schlanken und inhaltsreichen Monographie.

Bonn

Ulrich Berges

Holtz, Gudrun: **Damit Gott sei alles in allem.** Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2007 (BZNW, 149), geb. € 138,00 ISBN: 3–11–019553–8

In ihrer im Sommersemester 2006 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Habilitation angenommenen und für den Druck überarbeiteten Studie überprüft Holtz die Berechtigung der verbreiteten Annahme eines Gegensatzes zwischen dem universalistischen paulinischen Christentum und dem partikularistischen Judentum. Im einleitenden Kap. (1–16) formuliert sie als Ziele der Untersuchung die umfassende Darstellung partikularistischer und universalistischer Aspekte in den paulinischen Briefen (sowohl im Hinblick auf die eschatologisch qualifizierte Gegenwart des antiken Autors als auch hinsichtlich der von ihm in der vollendeten Gottesherrschaft [vgl. 1 Kor 15,28] erhofften Vollendung) sowie deren Verortung im weiteren Kontext der Literatur und Religion des antiken Judentums. Als religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial zur Profilierung der paulinischen Position wählt sie zum einen das Werk des antiken jüdischen Philosophen Philon von Alexandrien und zum anderen die Sektschriften aus Qumran, die sie einem konturierbaren Trägerkreis zuordnet.

Der mit dem folgenden Kap. (17–86) beginnende erste Hauptteil des Buches dient 1. der Befragung der verschiedenen Quellen auf die Gruppen und Größen,

die jeweils am eschatologischen Heil teilhaben oder von ihm ausgeschlossen werden, und 2. der Bestimmung von Gestalt und Struktur der hierin erkennbaren eschatologischen Konzeptionen. Zunächst analysiert H. eine Reihe von (mehrheitlich kollektiv ausgerichteten) eschatologischen Texten im Corpus Paulinum. Behandelt werden u.a. Röm 1,18 – 3,20; 5,12–21; 8,18–23; 9,30–10,13; 11,25–32; 15,7,8–12; 1 Kor 1,18–25; 15,20–28; Phil 2,9ff. Der Befund ist uneinheitlich. Ein Teil der Texte binde die Heilerwartung von Schöpfung und Menschheit exklusiv an das Handeln Gottes in Christus, ein anderer Teil binde das eschatologische Ergehen an das Verhältnis der Menschen zum Evangelium (50). Der Glaube „transzendiert die Grenze von Israel hin zu den Völkern, schließt dabei aber andere Menschheitsgruppen aus, den nicht an Christus glaubenden Teil Israels, der nach jüdischem Verständnis, das Paulus vor seiner Begegnung mit dem Auferstandenen teilte, im Bereich des heilvollen zukünftigen Handelns Gottes ist, aber auch diejenigen Heiden, für die das Evangelium Torheit ist“ (56). Eschatologischer Universalismus und die Partikularität Israels bedingten sich dabei gegenseitig; das Gericht Gottes werde eschatologisch von seinem Erbarmen begrenzt (66). Hinsichtlich der Funktion der Aussagen lasse sich festhalten, dass Paulus v.a. dort in paränetischer Absicht vom Verlorengehen der nicht an Christus Glaubenden schreibt, wo es ihm darum geht, das Evangelium als Rettungsmacht für die Glaubenden in den Vordergrund zu stellen. Wo er hingegen das zukünftige Ergehen der Nichtglaubenden reflektiert, tendiere er zum eschatologischen Universalismus (86).

Das dritte Kap. (87–137) befragt die sachlich relevanten Texte vom Toten Meer daraufhin, welche eschatologischen Vorstellungen die „Qumrangemeinde“ (88) über das endzeitliche Ergehen der verschiedenen Menschheitsgruppen hierin zum Ausdruck bringt. Am häufigsten seien dualistisch strukturierte Gerichtskonzeptionen, erkennbar in Texten wie z.B. 1QS IV, 2–14; 1QH^a VII, 15–24 oder 1QM I, 1–9. Neben diesen dominanten Konzeptionen sei jedoch auch die Vorstellung der Integration anderer Menschheitsgruppen in die eschatologischen Hoffnungen erkennbar, so z.B. in 11QM^{elch} II; 1QS III, 13–IV, 26; 1QH^a VII, 15–24. Die messianische Erlösung könne demnach durchaus auch das Volk Israel außerhalb der eigenen Gemeinschaft einschließen (137).

Thema des vierten Kap.s (139–167) ist die Eschatologie Philons, die in seinem Werk freilich eine untergeordnete Rolle spielt. Partikularistische und universalistische Abschnitte wie Praem 79–172 einerseits und Mos 2,44; Virt 119f andererseits bezeugten keine gegensätzlichen Tendenzen im Werk des alexandrinischen Gelehrten. Vielmehr deuteten sie die endzeitliche Erneuerung im Sinne der Wiederkehr der idealen Urzeit. Dabei bedinge der eschatologische Segen über die gesamte Menschheit den Gesetzesgehorsam des ganzen jüdischen Volkes. Die Erlösung sei somit um eine nationale Achse zentriert und zugleich universal ausgerichtet. „Partikularismus und Universalismus schließen sich für Philo so nicht aus, sondern bedingen sich.“ (162f)

Im fünften Kap. (169–188) unternimmt H. eine erste Auswertung ihrer bisherigen Ergebnisse und arbeitet einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede der untersuchten Textcorpora heraus, um der paulinischen Gestalt des eschatologischen Universalismus ein deutlicheres Profil zu verleihen. Miteinander vergleichbar seien v.a. die Vorstellung einer Entsprechung von Urzeit und Endzeit sowie die eschatologische Transformation von Schöpfung und Menschheit als Heilsakt Gottes. „Von der christologischen Akzentuierung der Eschatologie abgesehen, fügen sich die universaleschatologischen Zukunftserwartungen des Paulus damit in das Gesamtbild des antiken Judentums ein.“ (187)

Der zweite Hauptteil des Buches untersucht die ausgewählten Texte hinsichtlich des jeweiligen Verhältnisses von inklusivistisch-universalistischen und exklusivistisch-partikularistischen Tendenzen der Eschatologie, um die jeweiligen Öffnungs- und Abgrenzungsbestrebungen zu identifizieren und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Das umfangreiche sechste Kap. (191–308) thematisiert die paulinische Begründung der Einbeziehung der Völker in das Heilshandeln Gottes mittels der Vorstellungen vom rechtfertigenden Glauben (Gal 2,11–18; Röm 3,21–4,12), von der Erfüllung der Abrahamsverheißung (Gal 3,6–14; Röm 4,13–17a), von der Berufung der Gemeinde (Röm 9,24–29) und von der Versöhnung der Welt (Röm 11,15; 2 Kor 5,19). H. fragt nach der Gestalt des Gesetzes, das für Paulus ein Zusammenleben von Juden und Heiden in der Gemeinde ermöglicht, und nach den soteriologisch bedeutsamen Grenzziehungen, die die Gemeinde von Israel und den Völkern scheiden. Sie merkt an, dass der Heidenapostel als Hauptmerkmal des jüdischen Gesetzesverständnisses die Identifikation von Tora und Israel bestimme, der er seine universalistische Konzeption eines Gesetzes für Juden und Heiden gegenüberstelle. Die paulinische Zuordnung der Tora zur geschichtlichen Existenz Israels und ihre prinzipielle Abgrenzung von der – für ihn entscheidenden – Dimension des Seins in Christus habe zur Folge, „dass sich der Apostel so lange nicht gegen die spezifisch jüdischen Gebote stellt, so lange sie weder im Sinne soteriologisch relevanter Werke des Gesetzes noch im Widerspruch zur Hauptsache des Gesetzes, der Liebe, praktiziert werden“ (249). Wesentliche Elemente der paulinischen Vorstellung von der Nichtteilhabe Israels an der göttlichen Gerechtigkeit (vgl. Röm 11,7–10) seien sein defizitäres Verständnis von Schrift und Situation sowie seine Verhärtung durch Gott selbst. Dem jüdischen Gesetzesverständnis stelle der Apostel die Akzentuierung der universalen Dimension des Gesetzes als Mittel zur Sündenkenntnis gegenüber. „Das im Glauben auferichtete, von Juden und Heiden durch den Geist in der Liebe erfüllbare Gesetz ist der paulinische Gegenwurf zu der von ihm kritisierten Identifikation von Gesetz und Israel im Rahmen der jüdischen Bundestheologie.“ (292)

Um Öffnung und Abgrenzung in der Qumranliteratur geht es im siebten Kap. (309–378). Zunächst werden Grundzüge des Bundesverständnisses der Gemeinschaft dargelegt. Der von ihr errichtete Bund sei als Bund für ganz Israel

verstanden worden, obwohl sich ihm bisher nur ein kleiner Teil Israels angeschlossen hatte. Bei seiner Abgrenzung nach außen seien überwiegend konkrete Gegner und Institutionen im Blick, kaum hingegen die Gesamtheit Israels außerhalb der eigenen Gemeinschaft (344). Dieses Bundesverständnis schließe auch die prinzipielle Bereitschaft ein, sich unter bestimmten Voraussetzungen für neue Mitglieder zu öffnen (350). Der Ausschluss aus der Gemeinschaft sei mehrheitlich die Folge von Vergehen, die die Gruppenidentität bedrohen (356). Die Funktion der Gebote als Distinktionsmittel verbinde sich mit einer Ausnahme (die in CD IV, 12–V, 15; VI, 11–VII, 6 ausgeführte Bestimmung des Verhältnisses der Gemeinschaft gegenüber den „Männern des Frevels“) nicht mit der Abgrenzung von bestimmbar jüdischen Personengruppen. Sowohl in ihrem gegenwärtigen Leben als auch in ihren Zukunftshoffnungen sei demnach zwischen den eigentlichen Gegnern und der übrigen jüdischen Gesellschaft zu unterscheiden (378).

Thema des achten Kap.s (379–504) ist Philons apologetische Deutung des Judentums, als deren wesentliches Kennzeichen H. ihre „Departikularisierung bzw. Entnationalisierung von Schrift und Religion im Interesse ihrer Universalisierung“ bezeichnet (379). Das universale Mosegesetz (vgl. Mos 2,48) als Plan und Wirkprinzip des Kosmos wende sich (unter Einschluss der mosaischen Kultgesetzgebung) an die Menschheit bzw. die Völker insgesamt (393). Mittels der kreativen Anwendung des exegetischen Instrumentariums der hellenistisch-alexandrinischen Textauslegung habe Philon den Wortsinn der Gebote einschließlich ihrer israel-spezifischen Dimension transzendiert und ihre allgemeine Bedeutung herausgearbeitet (451). Philons (soziale und religiöse Identität stiftende und aufrechterhaltende) Betonung der Singularität des jüdischen Volkes, bedingt durch dessen Gottesverehrung und die Befolgung der Toragebote, begründe zwar die Ungleichbehandlung von Juden und Nichtjuden, nicht jedoch deren Ausgrenzung. Auch die Thematisierung des Ausschlusses aus der jüdischen Gemeinschaft habe bei Philon grundsätzlich eine paränestische Funktion vor dem Hintergrund des starken und andauernden Assimilationsdrucks seitens der nichtjüdischen Umwelt (497).

Im neunten Kap. (505–544) werden die in den vorangehenden Kap.n diskutierten Entwürfe miteinander ins Gespräch gebracht. Jedes Textcorpus habe eigene Entscheidungskriterien der Ausdehnung der Partikularität. Während Philon hier auf die Verehrung des einen Gottes aller rekurriert, beziehen sich die Qumrantexte auf das Verständnis der eigenen Tora-Auslegung als der einzig richtigen, dem Bund entsprechenden und ganz Israel zum Guten dienenden. Für Paulus schließlich sei allein die Selbstoffenbarung Gottes in Christus entscheidend für Öffnung und Abgrenzung (521). Insgesamt sei festzuhalten, dass der Heidenapostel hinsichtlich der Integration von Juden und Heiden in die Gemeinde an Modelle anknüpft, die er aus der jüdischen Tradition übernommen und neu fundiert hat (537). Gegenüber der von E. P. Sanders begründeten und von J. D. G. Dunn weiterentwickelten These, die soteriologische Konzeption des Paulus sei als Gegenentwurf zum jüdischen Bundesnomismus zu verstehen, merkt H. kritisch an, dass sowohl die Erwählung Israels als auch die Gabe des Gesetzes – zumindest bei Philon und in der Qumranliteratur – deutlich anders (nämlich nicht wesenhaft national bzw. ethisch bestimmt) gefasst seien als in Sanders' Modell (540).

Das abschließende zehnte Kap. (545–565) fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und profiliert sie im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage (M. Hengel, J. D. G. Dunn, G. Theißen). Der paulinische Universalismus sei weder exklusivistisch noch nichtjüdisch. Der Hauptunterschied zwischen Paulus und den universalistischen Traditionen des Judentums liege vielmehr „im Ausgangspunkt und inhaltlichen Zentrum sowie in der Methodik und der Intensität der Universalisierung, nicht aber in der Öffnung selbst“ (561). Beigegeben sind Verzeichnisse der Abkürzungen (567f), Literatur (569–618), Stellen (619–638), Autoren (639–644) und Sachen (645–650).

In ihrer beachtlichen Monographie gelingt es H. überzeugend nachzuweisen, dass eine naive Gegenüberstellung von jüdischem Partikularismus und christlichem Universalismus weder Paulus noch dem Judentum in Geschichte und Gegenwart gerecht wird. Anfragen betreffen zunächst Einzelheiten: Lassen sich hellenistische und apokalyptische Traditionen im antiken Judentum (z. B. hinsichtlich der Anthropologie) trennscharf voneinander abgrenzen (11f)? Kann man davon ausgehen, dass Paulus auch der ungläubigen Heidenwelt letztendlich das Heil verspricht, oder liegt dieser Gedanke nicht außerhalb seines aktuellen Problemhorizonts, nämlich der theologischen Begründung und Apologie der beschnittungsfreien Heidenmission (71)? Wie repräsentativ für das antike Judentum sind der alexandrinische Philosoph Philon und die apokalyptisch geprägten Texte vom Toten Meer, zumal Ersterer zumeist keine unmittelbaren Adressaten in einer konkreten Kommunikationssituation anspricht und Letztere (ebenso wie äthHen und TestXII) eine dezidiert kontrapräsentische Ausrichtung und Funktion haben (187; vgl. 344)? Grundsätzlich ist zu fragen, ob die Systematisierung der paulinischen Gedankenführung dem individuellen Profil der einzelnen Briefe in jedem Fall gerecht wird. Schließlich konnte Paulus sich in unterschiedlichen Lebensbezügen und Fragestellungen auch unterschiedlicher Teilmengen, Interpretationen und Modifikationen der ihm zugänglichen religiösen Traditionen bedienen.

Die gründliche und materialreiche exegetische Studie stellt einen wesentlichen Beitrag zur Diskussion um zentrale Aspekte der paulinischen Eschatologie und ihres religionsgeschichtlichen Kontexts im antiken Judentum dar.

Landau

Michael Tilly

Wolter, Michael: *Das Lukasevangelium*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008, (XI) 798 S. (HNT, 5), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–16–14952

Der Kommentar von Wolter versteht sich als in der Tradition des HNT stehend, das LkEv traditionsgeschichtlich zu erschließen. Gegenüber dem Vorgängerkommentar von Klostermann ist er jedoch erheblich an Umfang gewachsen und berücksichtigt stärker formgeschichtliche Gesichtspunkte (vgl. Vorwort).

Bereits in den Einleitungsfragen setzt der Kommentar neue Akzente. Dass LkEv und Apg vom gleichen Autor stammen, dürfte heute weitgehend Zustimmung finden; dass die Wir-Passagen der Apg vom Autor selbst stammen, eher weniger. Allerdings räumt W. ein, dass Lukas nicht ständiger Begleiter des Paulus war. Mit der These, der Verfasser des Lukasevangeliums sei in einer jüdischen Familie aufgewachsen (9) und habe seine Sozialisation in einem jüdischen Milieu erfahren, widerspricht W. der bisherigen Mehrheitsmeinung, Lukas sei Heidenchrist und entstamme wahrscheinlich dem Kreis der Gottesfürchtigen, Sympathisanten des Judentums in den hellenistischen Städten. Auf diesen Sachverhalt weisen nach W. die Kenntnis der Septuaginta, die Darstellung der Jesusgeschichte als Fortsetzung der Geschichte Israels, die Kenntnis der Lehrdifferenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern sowie eine präzise Schilderung des jüdischen Milieus. Diese Argumente sind nicht einfach von der Hand zu weisen. Mit ihnen wird sich die Forschung auseinandersetzen müssen.

Die Abfassungszeit des Evangeliums verlegt W. auf Anfang der 80er Jahre, was eher traditioneller Auffassung entspricht. Wenn er jedoch Rom als Ort der Abfassung in Erwägung zieht, so fällt dies eher aus dem Rahmen. Der Verweis auf die Hirtenszene in Lk 2,8–14 sowie der Hinweis, dass der Autor des „Wir“ mit Paulus nach Rom gelangt sei (10), für Rom als Abfassungsort sind nicht unbedingt überzeugend.

Die Gliederung des Lukasevangeliums ist weitgehend umstritten. Jeder Kommentar geht hier eigene Wege. Deshalb ist jede Gliederung, die in einem Kommentar vorgenommen wird, immer auch Bestandteil der Interpretation. Die lukanische Jesusgeschichte – so W. – wird als Abfolge von einzelnen Geschichten erzählt. Gegliedert wird die Erzählung durch Gliederungssignale, die in der Erzählung selbst enthalten sind. Als solche nennt W. insbesondere zeitliche, räumliche und personale Gegebenheiten, mit deren Hilfe die lukanische Jesusgeschichte in 12 Hauptteile strukturiert wird (ohne Proömium). Eine detaillierte Begründung erfolgt vor dem jeweiligen Hauptteil. Auch wenn man nicht allen Einzelheiten folgt, so hat die in diesem Kommentar vorgenommene Gliederung vieles für sich und ist wohl begründet und einsichtig.

Die innere Kohärenz der Einzelerzählungen wird durch „zukunftsweisende Vorausdeutungen“ und „eingeschaltete Rückwendungen“ gewährleistet (19). Gleichartige Stoffe, Themen und Erzählungen werden zusammengestellt und Paarbildungen vorgenommen. Auffällig ist auch die Nachahmung von Sprache und Stil der Septuaginta.

Das Evangelium wird als erster Teil eines zweibändigen Geschichtswerkes verstanden. Es erzählt eine Episode der Geschichte Israels, ist mit dieser verknüpft und gehört zur historiographischen Gattung „Epochengeschichten“ (26). Die lukanische Jesusgeschichte darf deshalb nicht aus dem literarischen und theologischen Zusammenhang des Gesamtwerkes gelöst werden. W. teilt damit die Auffassung des Vorrangs der Synchronie vor der Diachronie – eine Tendenz, die immer breiteren Boden zu gewinnen scheint und dem literarischen Werk als Ganzem wohl eher gerecht wird.

Für einen traditionsgeschichtlich orientierten Kommentar ist erstaunlich, dass er nicht mehr von Adressaten, sondern von „intendierten Lesern“ spricht (22–26). Er greift damit Ergebnisse der Rezeptionsforschung auf, die zwischen realem und implizitem bzw. abstraktem Leser unterscheidet. Die Begriffe sind allerdings nicht einheitlich. Wie diese jeweils zu verstehen sind, ist oft eine Sache der Definition. W. definiert die „intendierten Leser“ als „diejenigen Leser, die der Autor sich als Leser seines Textes vorstellt bzw. mit denen er als Leser rechnet und für die er seinen Text schreibt. Sie existieren im Bewusstsein des Autors und sind dort während der Niederschrift präsent“ (22).

Diese Definition nähert sich der von Wolfgang Iser vorgenommenen, nach der der implizite Leser ein Produkt des Autors ist, das die intentionale Lesestrategie enthält. Der implizite Leser ist nach Iser keine Abstraktion eines idealen Lesers; er existiert lediglich in der Vorstellung des Autors und als Größe im Text.

Nach W. denkt Lukas an christliche Leser, die nicht auf eine einzige Orts-gemeinde zu beschränkt sind. Lukas schreibe vielmehr für „all jene Christen und christlichen Gemeinden, aus denen die ‚ganze Herde‘ (Apg 20,28) des Christentums besteht“ und „die mit der Geschichte Israels und seinen heiligen Schriften gut vertraut sind“ (25). Diese Leserschaft stelle sich Lukas möglicherweise nicht nur als synchrone, sondern auch als diachrone Größe vor, so dass sein Werk auch für Christen zukünftiger Generationen bestimmt sei. Mit dieser

These löst W. das Evangelium aus einem engen Gemeindebezug heraus und hebt dessen Bedeutung für die Gesamtkirche hervor. Darin ist ihm zuzustimmen. Allerdings lässt seine Beschreibung des intendierten Lesers vermuten, dass er sich diesen als reale, außerhalb des Textes existierende Größe vorstellt. Damit bleibt die für jeden realen Leser entscheidende Frage nach der im Text enthaltenen Lesestrategie weiterhin offen.

Auch in der Einzelauslegung bricht W. mit manchen traditionellen Positionen. Auf alle einzugehen, ist hier kaum möglich. Pars pro toto sei lediglich auf die lukianische Kindheitsgeschichte verwiesen. W. versteht diese nicht mehr als Diptychon (71). Dies ist die vorherrschende Meinung seit Martin Dibelius. Kap. 1 wird vielmehr als Ringkomposition aufgefasst. Mit Lk 2,1 setzt die Erzählung neu ein und weitet den Horizont (119). Das zweite Kap. ist von zwei Orten bestimmt: Jerusalem und Bethlehem. Diese Struktur überzeugt. Eine ähnliche Position zu Kap. 1 hat der Rez. vor einiger Zeit bereits vorgetragen. Fraglich erscheint lediglich die Zuordnung der Wachstumsnotiz in Lk 2,40 zu der nachfolgenden Erzählung, da die Wachstumsnotiz sonst immer abschließend erfolgt (vgl. Lk 1,80; 2,52).

Besonders hilfreich ist die jeweilige Erläuterung zur Struktur einer Perikope vor der Einzelerklärung. Gut sind auch die zusammenfassenden Überblicke über den Zusammenhang von Einzelepisoden. Etwas befremdlich wirkt die Verwendung des Adjektivs „eschatisch“ an Stelle des gebräuchlichen „eschatologisch“.

Der Kommentar bietet eine umfangreiche Bibliographie, die sich allerdings auf deutsch-, englisch- und französischsprachige Werke beschränkt. Lediglich aus der Festschrift für Vanhoye wird auf einen italienischen Titel verwiesen.

Auch wenn in der Einzelauslegung vieles diskutabel bleibt und nicht immer jedes Detail überzeugt, besticht der Kommentar durch klare Argumentation und profunde Sachkenntnis. Mit diesem umfangreichen Kommentar wurde das HNT um einen beachtlichen Bd bereichert, der markante Akzente setzt, die die weitere Erforschung des Lukasevangeliums anregen und ihm in der Forschung einen gehörenden Platz sichern werden.

Mainz

Rainer Dillmann

Kirchengeschichte

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden. Band 2: Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Peter Dinzelbacher. – Paderborn: Schöningh 2008. 554 S., geb. € 100,00 ISBN: 3-506-72021-X

Als erste Veröffentlichung seines auf sechs Bde konzipierten „Handbuchs“ legt der renommierte Mediävist Dinzelbacher hier den zweiten Bd vor. Diese ambitionierte und auf das Hoch- und Spätmittelalter bezogene Publikation, die trefflicher als „Handbuch der Christentumsgegeschichte in religionsgeschichtlicher Perspektive“ zu bezeichnen ist (denn zu 90 Prozent geht es um christentumsbezogene Inkulturations- und Variationsprozesse), soll erstens hinsichtlich der Konzeption und in einem zweiten Schritt mit Blick auf die ‚Durchführung‘ gewürdigt werden.

Die Frageperspektive für seine religionsphänomenologische Analyse sieht D. – hier anknüpfend an Friedrich Heiler – in der Suche nach Manifestationen des Heiligen, denen er eher „deskriptiv und illustrativ“ als analysierend nachzugehen beabsichtigt (21): „Vor allem war zu fragen“, so D., „wo im Mittelalter Menschen, Institutionen, Handlungen in den Quellen als heilig bezeichnet oder begriffen werden.“ (14) Um dieser Zielperspektive willen grenzt sich D. von jenen durch ihn selbst als defizitär erklärten Forschungsprämissen ab, die seiner Meinung nach bislang tonangebend gewesen seien (fehlende Unterscheidung von Ideal und Wirklichkeit mittelalterlicher Religiosität; mangelnde Differenzierung zwischen einer von oben verordneten Frömmigkeit und einer ‚Basisfrömmigkeit‘; bislang übergangene Manifestationen des Priesterbetrugs durch geldgierige Geistliche gegenüber unwissenden Laien [„lässt sich beliebig oft nachweisen“]; fehlende Beachtung der legislativen und exekutiven Aktivitäten der weltlichen Obrigkeiten im Zusammenwirken mit den geistlichen). In diesem Zusammenhang fällt auf, dass D. im Rahmen seiner ‚dozierend‘ vorgetragenen Abgrenzungen nirgends aktuelle Studien nennt, welche von derartigen Defiziten durchzogen sind. Immerhin wird sichtbar, dass er „Kirchenhistorikern“ grundsätzlich vorhält, seinen Standards von historischer Wissenschaftlichkeit allzumeist hinterherzulaufen (15; 20), freilich ohne dass ihm auffällt, dass es zumindest im deutschsprachigen Raum seit 20 Jahren sowohl im evangelischen als auch im katholischen Feld fast keine Wissenschaftler mit derartigen mediävistisch ausgerichteten Qualifikationen und Publikationen mehr gibt. Und die ausdrücklich auf A. Angenendt bezogene Kritik (15) läuft ins Leere, insofern dieser die

achsenzeittheoretisch rückgebundene Unterscheidung zwischen vor- und nachaufgeklärtem Religionsleben seit den 1970er Jahren zum Forschungsprogramm erhoben hat, wenn er um einer religions- und sozialgeschichtlich argumentierenden Christentumsgegeschichte willen die Unterscheidung zwischen Religiosität und (Reflexions-)Theologie trifft.

Kurzum: Mit Blick auf die methodische Grundlegung seines Werkes suggeriert D., dass eine religionsgeschichtlich aufmerksame Mittelalterforschung erst mit ihm selber begonnen hätte. Freilich ist dieser – in der Sache unzutreffende – Eindruck nur deshalb möglich, weil D. keinem anderen Autor so viel Aufmerksamkeit zuteil werden lässt wie sich selbst: Während D. im Literaturverzeichnis mit 60 Werken vertreten ist, folgen in der Rangfolge als nächstes Autoren mit 7 Werken (z. B. Klaus Schreiner, Bob Scribner etc.).

Mit Blick auf die Durchführung ist die vorliegende Monographie in zwei Hauptteile untergliedert: „Historischer Teil“ und „Phänomenologischer Teil“.

Der erste Teil bietet eine Einführung in die Epoche zwischen 1000 und 1500, und zwar differenziert nach Hochmittelalter und Spätmittelalter. So geht es mit Blick auf das 11. und 12. Jh. u. a. um „Spirituelle Traditionen und Innovationen“, „Reform- Armuts- und Frauenbewegung“, „Intimisierung der Gottesbeziehung“ oder „Anfänge der Desakralisierung“. Mit Blick auf das Spätmittelalter berücksichtigt D. als Themen „Theologie und Frömmigkeit“, „Selbstheiligung der Laien“, „Quantifizierte Frömmigkeit“, „Haptische Frömmigkeit“, „Zunahme des Profanen im Religiösen“ oder „Ende der religiösen Einheit Alteuropas“.

Im zweiten Teil findet sich die jeweils weiter verfeinerte Substrukturierung unter folgenden Leitüberschriften: „Medien der Glaubensvermittlung“, „Vorstellungswelt“, „Heiligung des irdischen Raumes“, „Heiligung der Zeit“, „Heiliges Handeln“, „Heiliges Wort“, „Heiligkeit des Menschen“ sowie – als Beitrag von Daniel Krochmalnik – „Die aschkenasische Spiritualität“.

Welche inhaltlichen Einsichten präsentiert die Durchführung des vorliegenden Bdes? Der „Historische Teil“ bietet eine panoramaartige Charakterisierung des Hoch- und Spätmittelalters – freilich stark konzentriert auf das religiöse Leben, wie die oben exemplarisch genannten Überschriften zu belegen vermögen. Hingegen sucht man sozialgeschichtliche Erläuterungen und deren Wirkungen auf die Frömmigkeit beinahe vergebens. So fehlt beispielsweise unter der Überschrift „Geistliche und laikale Katechisierung“ eine Erklärung zur Lese- und Schreibkundigkeit der Bevölkerung, ebenso eine Erläuterung zum Schul- und Universitätswesen. Wenn D. die „Intimisierung der Gottesbeziehung“ thematisiert, vermisst man die wesentlich sozialgeschichtlich mitgeprägten Gründe für das hochmittelalterliche Aufkommen dieses im Vergleich zum Frühmittelalter neuartigen Empfindens für die Nähe zu Gott und den Mitmenschen. Ob der Leser vor diesem Hintergrund wohl die auf S. 48 überraschende und nicht weiter erläuterte Rede von der „Achszeit“ der europäischen Religionsgeschichte versteht, die D. im hohen Mittelalter gegeben sieht? Kurzum: Die Perspektive der Darlegung bleibt im ersten Teil der Durchführung allzu ausschließlich auf das religiöse Leben konzentriert; dessen Wechselwirkungen mit anderen Feldern der Kultur – grundlegend für eine Religionsgeschichte – werden nur ansatzweise in Augenschein genommen, was das Verständnis dieses Teils der vorliegenden Publikation deutlich erschwert.

Mit mehr Gewinn liest man den zweiten Teil des anzuzeigenden Handbuchs. Natürlich können viele Aspekte nur angerissen werden; dennoch gehört das Unterkapitel „Medien der Glaubensvermittlung“ in seiner Zusammenschau zu den Höhepunkten der Monographie, insofern es sich zugleich als Überblick über die im Hoch- und Spätmittelalter gepflegten medialen Vermittlungsmöglichkeiten lesen lässt (Texte, Malerei und Skulpturen, Architektur und Musik, geistliches Schauspiel und Prozessionen). Aus der profunden Quellenkenntnis D.s schöpfen auch die übrigen Kap. dieses zweiten Teils: Sie sind geprägt durch eine derartige Fülle von Einzelbeispielen, dass sie oftmals den Leser zum Weiterlesen inspirieren, ihn bisweilen allerdings auch der Orientierungslosigkeit nahebringen mögen; denn insgesamt geht es D. mehr um den Facettenreichtum eines Phänomens in der jeweiligen Epoche als um entwicklungsgeschichtliche Zugänge. So vermittelt besonders der zweite Teil des Handbuchs tiefgehende Einblicke in die Vielfalt hoch- und spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wenn die Heiligkeit von Vorstellungswelten, Zeiten, Orten und Menschen ‚durchbuchstabiert‘ wird.

Grundlegend stellt sich mit Blick auf die Durchführung die Frage nach den Bewertungskategorien. Optierte D. in der Einleitung noch für einen ‚neutralen‘ Standpunkt („Eine wissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte kann nur heißen: eine Betrachtung ohne Bewertung“ [16]), erstaunen in der Durchführung manche sei-

ner nach-aufgeklärten Kommentierungen von vor-aufgeklärten Phänomenen, nicht selten übrigens mit anti-katholischem oder anti-kirchlichem Zungenschlag.

So mögen Stichworte verwundern wie die D. als Ort „sadistischer Anregungen“ geltende „Martyrerverehrung“ (99) oder seine Rede von „Reliquienjägern“ im Spätmittelalter (339); doch umfassender fallen seine nach-aufgeklärten Bewertungen vor-aufgeklärter Zusammenhänge in seinen satzartigen Formulierungen aus: „Eine wesentliche Komponente der spätmittelalterlichen Frömmigkeit wurde somit der intensive Druck, sich möglichst dauernd mit den eigenen Fehlern zu beschäftigen.“ (51) „Für die [spätmittelalterlichen] Laien galt, sie sollten ihre Gebete ruhig ganz automatisch abspulen.“ (67) „Genauso funktionierte die von kirchlichen Autoren stets als Haupttugend des Christentums gerühmte sog. ‚Liebestätigkeit‘, das karitative Wirken von Institutionen und Einzelnen, in der Praxis weniger als spontaner Mitleidserweis denn als Tauschgeschäft mit Eigeninteresse.“ (205) „Quantifizierung von Frömmigkeit bedeutete in praxi v.a. abgezähltes Geld.“ (66) „Die Mehrzahl der mittelalterlichen Heiligen bestand aus Toten.“ (338) Und bezogen auf das Spätmittelalter heißt es: „Im Katholizismus war und ist der Priester ein professioneller und exklusiver Verwalter der Kultzentren in dieser und des Heils in der anderen Welt. Für seine Tätigkeit als Mittler zu Gott und Vermittler seiner Gnade ist er von den Gläubigen zu bezahlen (sic). Ideologisch ruht dieser Anspruch auf der dem Priestertum wohl aller Religionen eigenen Selbstqualifizierung einer größeren Gottesnähe und auf dem Anspruch eines esoterischen Heilswissens.“ (343) – Unklar bleibt schließlich D.'s Maßstab für die Bewertung der Christlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter („Durchschnittschrist“ [129]; der „einfache Gläubige“ [122]; das „einfache Volk“ [338]; „... dass das Unverständnis der Sakralsprache auch gutwillige Gläubige daran hinderte, echte Andacht zu entwickeln“ [101]).

In summa: Der von D. vorgelegte Bd ist lehrreich und lesenswert, wenn man sein Augenmerk auf jene der bewundernswerten Quellenkenntnis von D. entstammenden Text- und Lebensbeispiele richtet, überdies von manchen methodischen und inhaltlichen Eigenwilligkeiten des Autors absieht. Mit Blick auf die genannten Einschränkungen spendet sich D. selbst Trost, insofern er mit Blick auf seine von den Fachkolleg/inn/en bislang längst nicht immer rezipierten methodischen und inhaltlichen Plädoyers festhält: „Aber schließlich konnte nicht einmal ein E. R. Curtius mit seiner Kritik an ‚der bequemen Ausrede von der Spezialisierung‘ [der historischen Disziplinen] viel erreichen.“ (398, Anm. 47)

Essen

Hubertus Lutterbach

Jung, Martin H.: Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 178 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-525-55782-2

Das kleine Büchlein von Martin H. Jung macht eigentlich erst durch den Untertitel erkennbar, was es bietet. Mag man unter dem allgemeinen Titel „Die Reformation“ eine historische Schilderung der Abläufe und Kontexte dieser historischen Phase erwarten, so spricht der Untertitel drei Personengruppen an: Theologen, Politiker, Künstler. Und genau das trifft den Charakter des Buches: Es versammelt Biogramme, insgesamt 22 Lebensschilderungen im Umfang von zweieinhalb bis achtzehn Seiten. Die einzelnen Stücke sind angenehm lesbar, Probleme der Forschung werden gelegentlich aufgegriffen und in den erzählenden Duktus integriert. Die Darstellung zeichnet sich durch einen unprätentiösen Stil aus sowie durch eine in der deutschen Wissenschaftslandschaft nicht selbstverständliche Bereitschaft, Begriffe und Sachverhalte in einfachen Worten zu erklären. J. hat nicht die Kollegen im Blick, sondern die Studierenden – und diese werden es ihm danken.

Gerade weil das Buch didaktisch so angemessen für eine elementare Ausbildung geschrieben ist, hätte man sich freilich gewünscht, dass es insgesamt schlüssiger angelegt wäre. Nicht alle Schwierigkeiten mögen auf den Autor selbst zurückgehen. So erstaunt es, dass aus der Trias des Untertitels zwar die Politiker und Künstler in der Gliederung wiederbegegnen, neben ihnen dann aber Kategorien wie „Wegbereiter“, „Reformatoren“, „Gegner“, „Außenseiter“, „Frauen“ und „Juden“ – der Begriff „Theologen“ dürfte kaum die angemessene Zusammenfassung für all diese Gruppen sein. Auch die Zuordnungen im Einzelnen verwundern: Warum erscheint Balthasar Hubmaier unter den „Reformatoren“, und somit auf einer Ebene mit Luther, Melanchthon, Bucer, Zwingli und Calvin, obwohl J. ihn doch explizit als „Außenseiter“ bezeichnet (92) und damit eigentlich einer anderen Kategorie zuordnet? Auch die Eröffnung einer eigenen Kategorie „Künstler“, die sogar in den Untertitel aufgenommen wurde, erscheint befremdlich, wenn dann hierunter ausschließlich Lukas Cranach behandelt wird.

Die Durchführung im Einzelnen bietet viele solide Informationen, aber insbesondere bei der Auswahl der Personen fehlt es oft an letzter

Überzeugungskraft. Unter den „Wegbereitern“ werden Erasmus von Rotterdam und Johannes Reuchlin aufgeführt. Das stellt eine Verengung auf den humanistischen Umkreis dar. Nach dem heutigen Stand der Forschung wäre auch an städtische Prädikanten wie Geiler von Kaysersberg zu denken, an Frömmigkeitstheologen wie Johannes von Paltz oder an eine so wichtige Übergangsgestalt wie Johann von Staupitz. Im Blick auf den aufgenommenen Reuchlin wird man auch trotz Verwendung seines Hebräisch-Lehrbuches (25) zu fragen haben, ob wirklich er selbst ein „Wegbereiter“ war oder nicht vielmehr die sich um ihn rankende öffentliche Debatte, für die die Dunkelmännerbriefe stehen. Insgesamt ist die Einordnung der vorreformatorischen Entwicklung in mancher Hinsicht unbefriedigend: Dass „alle“, „Ideen, die im 16. Jh. eine revolutionäre Kraft entfalteten“, „schon früher einmal gedacht worden“ waren (7), vereinfacht die differenzierten Transformationsprozesse nicht ganz angemessen. Aus ökumenischer Perspektive noch befremdlicher ist allerdings, dass mittelalterliche religiöse Praktiken, die bis heute in der römisch-katholischen Kirche erhalten sind, lediglich in der Vergangenheitsform eingeführt werden: Ein Satz wie „Priester waren zur Ehelosigkeit, zum Zölibat [...] verpflichtet“ (8) signalisiert – angesichts des an anderen Stellen spürbaren Bemühens um ökumenisches Verstehen wohl unwillentlich – geringe Sensibilität für außerevangelische Kirchlichkeit. Gleichwohl bietet insbesondere die Darstellung Reuchlins eine lesenswerte Einführung in eine spezifische Diskurslage im frühen 16. Jh. Die Vereinfachungen – etwa die Charakterisierung von Reuchlins Stellungnahme zum Umgang mit den jüdischen Schriften als „judenfreundliches [...] Gutachten“ (18) – sind dabei aus Sachkenntnis heraus bewusst gesetzt.

Dass in dem Teil über die „Reformatoren“ der Abschnitt über Luther nach der Darstellung zweier Humanisten im vorausgehenden Kap. mit dem Satz beginnt: „Martin Luther war kein Humanist“ (22), erscheint nach den Forschungen von Helmar Junghans zu humanistischen Einflüssen auf Luther doch eine arge Verkürzung, die Gegensätze konstruiert, wo von Synergien zu sprechen wäre. Auch dass man Luthers Geburtshaus noch sehen könne (23), stimmt so nicht: Es ist 1689 abgebrannt – was man heute in Eisleben sieht, ist allenfalls ein „Luthergeburtshausmuseum“ (Christian Matthes). Dass „eleutheros“ im Zusammenhang von Luthers Namenswechsel von Luder zu Luther ohne „th“ geschrieben wird (28), ist ein unglücklicher Druckfehler; und auch die in anderem Kontext vorgetragene ansprechende Vermutung, Luther habe seine Tochter auch wegen Elisabeth von Thüringen Elisabeth genannt (141), lässt sich schwer damit in Verbindung bringen, dass Luther selbst eben nur die Mutter Johannes des Täufers als Namenspatronin nennt (WA.B 4,298,15f). Ungeachtet solcher Kritik an einzelnen Details ist es J. allerdings hoch anzurechnen, dass er in diesen Abschnitten mit großem didaktischem Gespür komplexe Sachverhalte wie die Rechtfertigungslehre oder auch die Ablasstheologie des späten Mittelalters in eine einfache, Studierenden zugängliche Sprache kleidet. Auch Melanchthon wird im Blick auf das dargestellt, was für Studierende gut und nützlich zu lesen ist. J. hebt pointiert sein Verhältnis zu Luther und drei von ihm betonte große Leistungen hervor: die Loci, weitere Lehrbücher für andere Wissensgebiete und die Confessio Augustana, auf deren ökumenische Aufnahme J. en passant auch hinweist (44). Nicht nur die Wittenberger Reformatoren behandelt er gründlich: Auch Zwingli erfährt eine umfassende Würdigung, in der seine Eigenständigkeit gegenüber Luther zum Ausdruck kommt. Freilich bleibt fraglich, ob man die Unterschiede der reformatorischen Entwicklungen beider Reformatoren wirklich so fassen kann, dass es „bei Zwingli ein Wandel von Oberflächlichkeit zur Tiefe [...], bei Luther ein Wandel in der religiösen Tiefe selbst war“ (63). Gerade weil eine solche Gegenüberstellung so einprägsam ist, wäre ein Mehr an Differenziertheit hilfreich. Nicht ganz glücklich wirkt die Darstellung Calvins: Seine „subita conversio“ wird heute in der Regel als unerwartete, nicht „plötzliche Bekehrung“ gefasst (72), seine Abendmahlslehre als gemäßigten Zwinglianismus zu deuten (75), könnte als polemische innerevangelische Spitze verstanden werden, während umgekehrt die Genfer Kirchenzucht mit eigenartiger Zurückhaltung behandelt wird.

Die sich darin vielleicht auch ausdrückende sympathische irenische Grundstimmung durchzieht auch andere Kap. So erfährt Johannes Eck eine faire Würdigung, und für die Kritik an Leo X. beruft J. sich auf die katholische Sichtweise. Die „Außenseiter“ der Reformation werden nach ihrem eigenen Verständnis dargestellt, und Frauen erfahren eine ungewöhnlich breite Würdigung, auch wo sie sich nicht der reformatorischen Partei anschlossen wie Caritas

Pirckheimer. Allerdings endet der Abschnitt über sie durch J.s Verweise auf heutiges monastisches evangelisches Leben in einem eigenartigen Schwebezustand, der nicht klar erkennen lässt, was dies in seinen Augen für die Einordnung Pirckheimers in das Reformationsjahrhundert bedeutet. Ungewohnte Aufmerksamkeit erfahren auch die Juden der Zeit mit Josel von Rosheim und Elias Levita, und so wie J. hier die biographische Miniatur nutzt, um Antijudaismen der Zeit aufzuzeigen, werden auch bei anderen Gelegenheiten, etwa in der Darstellung des Franz von Waldeck innerhalb der Kategorie „Politiker“, wichtige Zusammenhänge – hier das Täuferreich von Münster – eingestreut und verständlich dargestellt.

Man kann und sollte nicht an jedes Buch ohne Weiteres die Frage „Cui bono?“ stellen – für dieses Buch aber lässt diese Frage sich stellen und zielgenau beantworten: Es sind Studierende, womöglich in einem Bachelor-Studiengang, die eine erste Orientierung suchen, und zwar solche, die dabei weniger den analytisch-strukturellen als den narrativ-personalen Zugriff bevorzugen. Ihnen leistet dieses Buch ungeachtet aller vermerkten offenen Flanken einen großen Dienst.

Jena

Volker Leppin

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 66), kt € 36,00 ISBN: 3-515-08617-X

Der vorliegende Bd, der – wie aus dem Nachwort hervorgeht – Beiträge von zwei Tagungen aus den Jahren 1999 und 2000 der Sektion Kirchengeschichte des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde versammelt, will erklärtermaßen den Fokus auf die ostmitteleuropäische Region Siebenbürgen legen und zugleich dieses Fallbeispiel in die europäische frühneuzeitliche Konfessionsgeschichte des 16. Jh.s einbetten. Diese Intention ist sehr zu begrüßen, zumal in den 18 Darstellungen z. T. namhafte Fachleute vertreten sind.

In seinen konzeptionellen Ausführungen, in denen Volker Leppin den Begriff der „Konfessionalisierung“ und dessen Problematik aufgreift, ordnet er den Bd darin ein und betont gewissermaßen als Legitimation dafür, dass die Frage der Tauglichkeit dieses frühneuzeitlichen Paradigmas sich erst noch an weiteren Einzelforschungen erweisen müsse. L. sieht Siebenbürgen in gewisser Weise als „Paradebeispiel für ein politisches Territorium“ (8), in dem mehrere offiziell anerkannte Konfessionen nebeneinander existierten. Aufgrund der herausgearbeiteten Besonderheiten in der knappen historischen Skizze der Reformationsgeschichte Siebenbürgens – die Erwähnung der vier „rezipierten“ Konfessionen, der geduldeten orthodoxen Konfession, der drei Nationes, der insgesamt drei Sprachgruppen und fünf Konfessionen – kommt der Kirchenhistoriker zu dem Schluss, dass im Karpatenbogen, wo der Fürst die Sicherheit der anerkannten Konfessionen zu gewährleisten hatte und diese sich ansonsten selbst verwalteten, eine andere Situation vorlag als im Reich. Daher müsse man in Siebenbürgen weniger von „Konfessionalisierung“, sondern eher von „Konfessionskulturen“ sprechen, was auch einen Teil des Titels des Bdes begründet. Inhaltlich weist der Beitrag in Bezug auf die Erwähnung der orthodoxen Bevölkerung Siebenbürgens Unsicherheiten auf, wenn es heißt „die wenigen Romanen, die seit dem Hohen Mittelalter auch in Siebenbürgen Fuß gefasst“ haben. Über die konzeptionell-inhaltliche Einbindung des Bdes in die übergeordnete Forschungslandschaft hinaus sagt dieser einleitende Aufsatz leider nichts über die einzelnen Beiträge, warum diese aufgenommen wurden und andere nicht.

Theoretischer und konzeptioneller Natur sind auch die reichlich belegten Ausführungen von Harm Kluiting, der in seiner begriffsgeschichtlichen Klärung ähnlich argumentiert wie Leppin. In Bezug auf die Begriffe „Konfessionalisierung“, „Konfessionsbildung“ und „Konfessionskultur“ ruft er dazu auf, dass diese in weiteren Arbeiten zu Ungarn und Siebenbürgen noch deutlicher voneinander differenziert werden müssten. Diese geradezu programmatische Forderung bezieht den vorliegenden Bd mit ein, weist aber zugleich auch darüber hinaus.

Ernst D. Petritsch skizziert ebenfalls einführend den inhaltlichen Rahmen und beschreibt Siebenbürgen als Teil des Osmanischen Reiches während der Zeitspanne der Reformation. Dabei waren folgende Ereignisse und Daten maßgeblich: 1526 markierte die Schlacht bei Mohács den Untergang des mittelalterlichen Ungarns, 1529 unterwarf sich Johann Szapolyai, der Fürst Siebenbürgens, den Osmanen und 1541 erfolgte die Dreiteilung Ungarns, die bis zur Zurrückdrängung des Osmanischen Reiches Ende des nächsten Jahrhunderts Bestand haben sollte. Von besonderer Bedeutung war schließlich noch aus religiöser Perspektive, dass Christen und andere Nichtmuslime vom Sultan geschützt wurden, zugleich aber Kopfsteuer zu zahlen hatten und den Muslimen untergeordnet waren. Dennoch waren die Christen in innerkirchlichen Angelegenheiten frei von jeglicher Einmischung durch die Osmanen. Gerade diese Bestimmung ist von entscheidender Bedeutung für die Reformation und die weitere konfessionelle Entwicklung in Siebenbürgen. Krista Zach knüpft daran an, wenn sie nach Ursachen und Motiven der Konfessionalisierung in Siebenbürgen fragt und dabei die politischen Gründe als Unterscheidungsmerkmal

zum Reformationsgeschehen in Mittel- und Westeuropa ausmacht. Außerdem arbeitet sie auf der Grundlage der Approbaten, einer Sammlung von rechtsverbindlichen Texten des 16. Jh.s, neben säkularen noch Glaubensmotive heraus – die Korrektur von „Irrtümern“ der christlichen Verkündigung, wie es heißt. Das Ergebnis der Reformation in Siebenbürgen, die Vielfalt der konfessionellen Erkenntnisse auf engem Raum, illustriert Gedeon Borsa in seinen Überlegungen an den Druckorten und den Buchdruckern.

Auf eine besondere Problematik des Reformationsgeschehens im autonomen Fürstentum, genauer gesagt die Rezeption dieses Geschehens, macht Edith Szegedi in ihrer Betrachtung der Reformation in Klausenburg aufmerksam. Am Beispiel von Kaspar Helth / Heltai Gáspár und Franz Davidis / Dávid Ferenc werden nicht nur Anfang und Ende der Reformation in der zweisprachigen Stadt verdeutlicht, sondern auch die immer wieder erfolgte zwanghafte ethnische Interpretation eines Geschehens, das nicht in die nationalen Bahnen des 19. und 20. Jh.s eingeordnet werden kann. In einer gewissen Parallelität dazu ist der Beitrag von Ulrich A. Wien zur Stadtreformation in Kronstadt zu sehen, wobei hier die humanistischen Voraussetzungen am Beispiel von Johannes Honterus und Valentin Wagner fundiert herausgearbeitet werden. Ebenso wie Wien bleibt auch Konrad Gündisch ganz im Bereich der Reformation bei den Siebenbürger Sachsen. Zugleich knüpft er an Edith Szegedi an, wenn er fragt, warum alle Siebenbürger Sachsen, d. h. nicht nur die Siedler vom Königsboden, die Reformation in der lutherischen Variante annahmen. Die Antwort darauf ist das Wirken der „geistlichen Universität“, die anders als die Nationsuniversität standesübergreifend agiert hat.

Andere Beiträge befassen sich entweder mit einer weiteren Konfession und gehen der Frage nach, ob von einer unitarischen Konfessionalisierung gesprochen werden könne, oder behandeln die konfessionellen Erkenntnisse des ungarischen Adels im 16. Jh. Zugleich bearbeiten Autoren den Einfluss des Wiener bzw. des Basler Humanismus auf das Geschehen in Siebenbürgen. Sehr zu begrüßen ist auch ein Beitrag zur Position der orthodoxen Kirche während der Reformation. Dieses Thema kann künftig durchaus noch vertieft werden.

Außerdem wird der Blick auch über Siebenbürgen hinaus geworfen, wenn die Entwicklung in der Zips behandelt wird. Hier wäre es ertragreich gewesen, wenn zusätzlich noch vergleichend Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Zips und Siebenbürgen herausgearbeitet worden wären.

Etwas aus dem Rahmen des Bdes fällt ein allgemeiner Beitrag zu Juden in Siebenbürgen bis zum 18. Jh., in dem man den Bezug zum Reformationsgeschehen vermisst.

Im Hinblick auf die Frage, ob im Fall Siebenbürgens statt von „Konfessionalisierung“ eher von „Konfessionskulturen“ gesprochen werden kann, wäre es hilfreich gewesen, wenn ein resümierender Beitrag die Ergebnisse des Bdes daraufhin noch einmal befragt hätte. Insgesamt bieten die z. T. auf Archivmaterial basierenden Untersuchungen stellenweise neue und interessante Einzelstudien zum Reformationszeitalter und dessen Folgen in Siebenbürgen.

Eine sorgfältigere redaktionelle Bearbeitung einzelner Beiträge wäre wünschenswert gewesen. Der Bd wird durch eine gute, weiterführende Bibliographie sowie ein Orts- und Personenregister abgeschlossen.

Mainz

Hans-Christian Maner

de Marchi, Giuseppe: Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi, 13), Roma 1957: Ristampa anastatica. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2006. 281 S., ISBN 88-209-7844-X

Filipazzi, Antonio G.: Rappresentanze e Rappresentanti Pontifici dalla seconda metà del XX secolo. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2006. 353 S., kt € 65,00 (Schuber mit beiden Bänden). ISBN: 88-209-7845-8

Der „Marchi“ ist längst zu einem Standardwerk neuzeitlicher Nuntiaturforschung geworden. Wer immer sich mit Nuntiaturberichten seit 1800 beschäftigt oder mit der entsprechenden Gegenüberlieferung im päpstlichen Staatssekretariat oder der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten arbeitet, ist froh, dass es dieses Nachschlagewerk gibt.

Es bietet einen knappen Überblick über alle päpstlichen Nuntien von 1800 bis 1956 von A wie Argentinien bis V wie Venezuela. Neben den Lebensdaten der päpstlichen Geschäftsträger findet man das Ernennungsdatum für eine bestimmte Nuntiatur, die weiteren Stationen der kirchlichen Laufbahn und stets den Namen des Titularerzbischofs, auf das der Nuntius geweiht war. Das ist vor allem deshalb wichtig, weil der frühneuzeitliche Brauch, kirchliche Würdenträger nicht nach ihren Familiennamen, sondern nach ihrer „Titelkirche“ oder ihrem „Titular-Bistum“ zu nennen, bis ins 19. Jh. fortgedauert hat. Für die deutsche Forschung sind sicher die Listen für die Nuntiatoren in Wien (Austria), München (Bavaria) und Berlin (Germania) von besonderem Interesse. In München und Berlin war schließlich kein geringerer als Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., von 1917 bzw. 1920 bis 1929 Nuntius. Auch für die beigefügten Listen der Kardinalstaatssekretäre, der Sekretäre der Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und der Substituten im Staatssekretariat – unter ihnen finden sich so bedeutende Namen wie Alfredo Ottaviani, der später so gefürchtete Sekretär des Hl. Offiziums, oder Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI., jeweils mit exakten Amtsdaten – ist der Benutzer

dankbar. Leider fehlen die Namen und Daten der wichtigsten Nuntiaturmitarbeiter, vor allem der „uditori“, die als Stellvertreter der Nuntien fungierten und aus deren Feder zahlreiche Nuntiaturberichte stammen.

Der „Marchi“ hatte freilich einen gravierenden Nachteil: Er war – erschienen 1957 – seit Jahrzehnten vergriffen. Diesem Mangel hat die „Libreria Editrice Vaticana“ 2006 durch einen unveränderten Neudruck Abhilfe geschaffen. Gleichzeitig legte A. Filipazzi eine Fortführung des „Marchi“ für die zweite Hälfte des 20. Jh.s vor. Hier werden freilich nicht nur die Amtslisten der 1956 bestehenden Nuntiaturen komplettiert, sondern auch alle neuen Apostolischen Nuntiaturen aufgenommen. Was die Zahl der diplomatischen Vertretungen des Hl. Stuhles weltweit angeht, kam es nach Ende des Zweiten Weltkrieges zu einem Quantensprung. Gab es 1945 30 Nuntiaturen (10 in Europa, 19 in Amerika und eine in Afrika) sowie 22 Apostolische Delegaturen, so waren es 1958 beim Tod Pius' XII. bereits 60, 1978 beim Tod Pauls VI. 117 und schließlich 2005 beim Tod Johannes Pauls II. nicht weniger als 205 päpstliche Vertretungen. Mit dem „Filipazzi“ steht nun ein wichtiges Nachschlagewerk für die päpstlichen Nuntien von 1800 bis 2005 zur Verfügung, das freilich nur erste Informationen bereitstellen kann und will. Über die bloßen Ernennungs- und Demissionsdaten sowie Titularbischofssitze hätte man sich mehr Informationen im Sinne einer Prosopographie mit kurzen Biogrammen gewünscht. Vielleicht regt die Neuausgabe des „Marchi“ eine solche Studie, evtl. in Form einer fortschreibbaren Datenbank zu den Nuntien im Internet, an?

Münster

Hubert Wolf

Theologiegeschichte

What is "Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding, hg. v. Mikołaj Olszewski. – Münster: Aschendorff 2007. (XII) 733 S. (Archä. Verbi. Subsidia, 1), geb. € 120,00 ISBN: 3-402-10211-4

Vorliegender Sammelband eröffnet die Reihe „Subsidia“ der „Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik“ und vereint in sich die Beiträge des ersten internationalen Kongresses dieser Gesellschaft, der im Jahr 2004 in der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau stattgefunden hat. Die Tagung stellte sich die Aufgabe, das Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie in seinen unterschiedlichen Schattierungen neu zu durchdenken und zu kontextualisieren, d.h. aus dem Wechselverhältnis zur Liturgie, dem kanonischen Recht, der spirituellen Literatur und der Kunst zu erfassen. Hierzu wurden zentrale Texte bekannter mittelalterlicher Denker neu interpretiert, v.a. aber die textliche Basis erweitert. Viel zu lange wurde Theologiegeschichte als Dialog der großen Denker über die Jahrhunderte begriffen; doch nicht nur die Postulate der *new intellectual history* machen deutlich, dass selbst diese „Klassiker“ ohne die Erforschung und Kenntnis des Kontextes und der intellektuellen Debatten, in denen sie sich bewegten, unzureichend bleiben. So hatte der Kongress v.a. die Aufgabe, Forschungsergebnisse zusammenzuführen und schneisenartig neue Interpretationen vorzuschlagen. Zu den spannendsten Ergebnissen der Lektüre gehört es deshalb, wie eine solche Neuinterpretation und Quellenarbeit an zentralen Punkten zu einer Revision von scheinbaren Selbstverständlichkeiten im Bild von der mittelalterlichen Theologiegeschichte beiträgt.

Gut die Hälfte des Tagungsbandes beschäftigt sich mit dem Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie vom 11. bis zum 15. Jh. Die antiken Quellen des Begriffs *theologia* im 12. Jh., als der Begriff anstatt nurmehr einfach die Lehre von Gott eine eigene wissenschaftliche Disziplin bezeichnete, stellt Markus Enders vor. Neben der Auseinandersetzung Augustinus' mit der bekannten Varro'schen Dreiteilung sind hier Dionysius Areopagita und die an Aristoteles orientierte Einteilung der theoretischen Philosophie aus Boethius, *De trinitate*, zu nennen. Jenes letztere Konzept wurde nun eben im 12. Jh. rezipiert und führte zu einer Bedeutungsverschiebung des Begriffs hin zu einer *scientia*, in der die dialektische Methode systematisch auf deren Inhalte angewandt wurde. Das 12. Jh. konnte so, das unterstreicht Luisa Valente, von Marie-Dominique Chenu als *Aetas Boethiana* bezeichnet werden. Die Wechselwirkung von Sprachlogik und Theologie sei dabei für beide Disziplinen fruchtbar gewesen, wobei nicht nur die Rezeption bislang unbekannter logischer Schriften, sondern auch die Neureflexion der längst bekannten zu diesem Fortschritt beigetragen habe. Vor diesem Hintergrund interpretiert sie den aus dem Umkreis von Gilbert von Poitiers (*omnis res est singularis*) stammenden anonymen *Tractatus Invisibilia Dei*, der Augustinus' Konzept des *verbum internum* mit der aristotelisch-boethianischen Logik kombinierte. In diesen Kontext gehört auch die theologische Methode Abaelards, bei der Josep-Ignasi Saranyana bei zentralen Themen eine durchgängige psychologische Wende konstatieren kann (bei diesem Beitrag scheint die Übersetzung nicht immer ganz gelungen zu

sein). Einen eigenständigen Weg in der Konzeption seiner „Theologie“ – so Elisabeth Reinhardt – beschritt Richard von St. Viktor, der Elemente Anselms aufgriff und sich kritisch mit den boethianischen Vorgaben beschäftigte, die theologische theoretische Erkenntnis aber in einen asketisch-mystischen Prozess des Aufstiegs zur *sapientia* bzw. liebenden Kontemplation integrierte. Kritisch zu den Versuchen im 12. Jh., die göttlichen Geheimnisse dialektisch zu durchdenken (Petrus Lombardus), stand auch der kalabrische Abt Joachim von Fiore. Er sei – so Julia Eva Wannenmacher – primär an der Erfahrung der geschichtsmächtigen Wirksamkeit des dreifaltigen Gottes durch den Menschen interessiert gewesen und an deren Konsequenz für eine Reform der Kirche. Die Theologie habe wie die gesamte menschliche Existenz deshalb die Erkenntnis des sich in seinem Heilshandeln offenbarenden dreifaltigen Gottes zum Ziel.

Das sich bereits im 12. Jh. aufdrängende Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie wurde im 13. Jh. mit der Rezeption des gesamten *Corpus Aristotelicum* und der Institutionalisierung von Philosophie und Theologie an den neuen Universitäten nur noch dringender. Die aristotelische Definition von Wissenschaft und dessen Identifikation von *theologia* mit *prima philosophia* waren hier zentrale Herausforderungen. Henryk Anzulewicz geht dieser grundlegenden Auseinandersetzung an der Pariser Universität nach. Überrascht ist man, wie trotz der frühen Aristotelesverbote dessen Schriften dennoch beinahe von allen Theologen mehr oder weniger zustimmend (selbst bei Philipp dem Kanzler) rezipiert wurden. Dies geschieht bewusst reserviert-ablehnend bei Wilhelm von Auxerre, der aber doch schon die Theologie nach der aristotelischen Wissenschaftsdefinition zu reflektieren beginnt. Die aristotelische Methode in der Theologie wurde dann beim späteren Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne breit legitimiert. Während die frühen Franziskanertheologen eher neuplatonisch-augustinischen Konzepten zuneigten, auch wenn Aristoteles auch bei ihnen präsent war, gehörten die Dominikaner bald zu den entschiedensten Aristotelesrezipienten. Albertus Magnus kam hier auch deshalb eine überragende Rolle zu, weil er eine klare Trennung zwischen Philosophie und Theologie, *lumen naturale* und *lumen fidei*, vollzog: Dies führte zu einer distinkten Scheidung und harmonischen Ergänzung beider Wissenschaften, die auch sein Schüler Thomas von Aquin im Wesentlichen mitvollzog. Dessen Theologieverständnis analysierte Adriano Oliva, indem er nicht nur dessen berühmte Subalternationstheorie der Theologie gegenüber der *scientia divina* nachzeichnete. Gegen Patfoort, Weisheipl und Donneau kann er mit guten Gründen zeigen, dass für Thomas *sacra doctrina/scriptura* und *theologia* sehr wohl identisch sind. Die theologische Reflexion sei also selbst Teil der göttlichen Wissenschaft und nicht nur ein sekundäres Einholen in der Hl. Schrift geoffenbarter Prämissen wie bei Bonaventura und den frühen Franziskanern. Die bislang für das Theologieverständnis unterbewertete literarische Gattung der Antrittsvorlesungen zum Magisterium (*Principium*) untersucht Thomas Prügl. Er kann eine erstaunliche Kontinuität im Verständnis des Faches nachweisen, wobei sich als Typen der Vergleich der Theologie mit anderen *scientiae* (nach Aristoteles), die Definition der Theologie als Partizipation am göttlichen Wissen (Thomas von Aquin und Heinrich von Gent) und die explizite Rolle als Schriftexegese unterscheiden lassen. Auffallend ist, wie stark im Mittelalter Schriftauslegung und systematisches Fragen aneinander rückgebunden waren; manches *Initium* ging wohl in spätere Schriften ein, wie etwa in den Prolog von Bonaventuras *Breviloquium*. Der Oxforder Franziskaner Roger Bacon schließlich, so Pia A. Antolčić-Piper, hatte seine Grundlage in der Auslegung der Hl. Schrift und der Schöpfungswirklichkeit und will heilsgeschichtlich die verlorene anfängliche Einheit von Philosophie und Theologie wieder restituieren (*sapientia*). Theoretische Philosophie, Schriftauslegung und heilsorientierte Praxis greifen in diesem Konzept ineinander, so dass Bacon mit Beryl Smalley als *rebellious reactionary* oder als *reactionary rebel* bezeichnet werden könne.

Bei Thomas von Aquin war die Theologie eine sowohl theoretische wie praktische Wissenschaft, allerdings mit einem gewissen Schwergewicht auf ihrem theoretischen Charakter, eine Frage, die auch die nachthomastischen Theologen intensiv beschäftigte. So plädierte der frühe Heinrich von Gent nach *Marialucrezia Leone* entschieden für den theoretischen Charakter der Theologie, gerade um gegen Angriffe der Artisten ihren Charakter als strenge Wissenschaft verteidigen zu können. Die Praxis sei der Theorie ja nach Aristoteles untergeordnet. Hiermit verbunden ist auch Heinrichs Bemühen um die Legitimation und Aufwertung der Arbeit eines theologischen Magisters. Dies wird von Thomas Marschler im Besonderen untersucht und mit der berühmten Unterscheidung von pastoralem und magistralem Lehramt bei Thomas von Aquin konfrontiert. Bei beiden Denkern komme dem theologischen Lehramt gegenüber der kirchlichen Hierarchie (den Prälaten) durchaus selbstbewusste Eigenständigkeit zu, die nicht von dieser nur delegiert sei. Die Unterschiede ergeben sich daraus, dass beide im Bettelordensstreit an unterschiedlichen Fronten kämpften, weshalb Heinrich die universitäre Lehre in der strukturellen Nähe zu den Prälaten rückt, während die Religiösen sich höchstens um die Volkspredigt kümmern sollten. Dies kann Leone in den Kontext eines breiteren Textkorpus bei Heinrich stellen und gerade seine späte Neubewertung, die nunmehr die praktische Liebestätigkeit (die er den Prälaten zuordnet) der Kontemplation vorzieht, aus dieser zweiten Phase des Bettelordensstreits erklären. In diese Auseinandersetzung zwischen theoretischem und praktischem Charakter der Theologie ordnet Mikołaj Olszewski den Oxforder Franziskaner Wilhelm von Ware und dessen Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen auf der Grundlage einer verbreiterten Textbasis ein. Da jede Wissenschaft nur ein Ziel haben könne, vereinigte Wilhelm theoretische und praktische Aspekte derselben, indem er sie in Parallelität zur aristotelischen „Klugheit“ (*phronesis*), die in einem übernatürlichen Lebenswissen bestehe, konzipierte. Sie sei

weder eine theoretische noch eine praktische, sondern eine kontemplative Wissenschaft, deren Hauptziel die Liebe sei, die er selber wiederum als kontemplativen Habitus begriff. Der Gegenstand dieser so konzipierten Theologie, die gegenüber den frühen Franziskanern wie Bonaventura Reserven gegen Aristoteles überwand und doch deren Grundintentionen durchaus kohärent beibehalten wollte, sei Gott unter dem Aspekt seiner Gutheit.

Gerade was die Theologie des 14. und des 15. Jhs angeht, so können die Beiträge des Bdes als Teile einer absolut notwendigen Revision angesehen werden, da die spätmittelalterliche Theologie noch immer massiv falsch und als Verfallserscheinung eingeschätzt wird. Den Vorwurf des Epigonentums widerlegt Christopher Schabel stringent, indem er die Diskussionen bei den frühen von Johannes Duns Scotus geprägten Denkern über das Problem, wie Gott die kontingenten künftigen Dinge vorherwissen könne, untersucht. Hier ist nicht nur die Differenziertheit und Komplexität dieser Erörterungen erstaunlich, sondern gerade die Tatsache, dass die untersuchten „Scotisten“ in dieser für Duns Scotus zentralen Frage der Begründung von Kontingenz und Freiheit diesen kritisieren und eigenständige Wege gehen. Den Vorwurf, die spätmittelalterliche Theologie sei von konkreter Frömmigkeit und Leben abgelöst und lediglich mit der Erörterung spitzfindiger Schultheoreme beschäftigt gewesen, kann Jean-Francois Genest entkräften, indem er das antipelagianische Werk *De causa Dei* des Oxforder Thomas Bradwardine analysiert. Nach dem Vorbild Anselms hatte dieser autobiographisch-persönliche und spirituelle Texte in den Gedankengang eingefügt, die freilich ebenso gut mit dem Argumentationsgang des Werks wie dessen eigener Entwicklungsgeschichte harmonieren und auf dessen grundlegend augustinisches Axiom konzentriert sind, dass es vor Gott nie ein Verdienst gebe, das dieser uns nicht vorher geschenkt habe, und dass deshalb die Gottesbeziehung nie von Tauschgerechtigkeit geprägt sein dürfe. Schließlich kann Martin Thurner durch eine schlüssige Interpretation des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bei Nikolaus von Kues auch das Vorurteil widerlegen, das Spätmittelalter sei durch einen theologischen Vernunftskptizismus oder vereinseitigte philosophische Interpretation geprägt. Die Entwicklung des „natürlichen Intellektpotentials“ jedes Menschen zur *intelligentia* brauche die bildhafte Anregung von außen, wie sie sich in besonderem Maße in der philosophisch zu interpretierenden Schrift und in der kirchlichen Tradition finde, und die vom Abstieg Gottes in Jesus Christus ermöglicht ist. Eine Forschungsrevision in Bezug auf das Spätmittelalter fordern schließlich zu Recht auch zahlreiche Beiträge zur Frömmigkeitstheologie des Spätmittelalters. So etwa Charles Caspers, indem er das Vorurteil, Frömmigkeit und Theologie seien damals subjektivistisch und individualistisch geworden, in Frage stellt. In der *Imitatio Christi* etwa bleibe eine objektive Beziehung zum Sakrament der Eucharistie und deren realer Empfang durchaus konstitutiv. In diesen Kontext fügt sich auch der Beitrag von Gisela Drossbach ein, die die reiche Produktion an Frömmigkeitsliteratur in Wien um 1400 untersucht. Diese war – von der *Devotio moderna* beeinflusst – anthropozentrisch an Selbstreflexion und Reform des Lebens interessiert, stand aber in engem Zusammenhang zur wissenschaftlichen Theologie und zur kirchenamtlichen Katechese. Volker Leppin will in einer eher teleologisch auf die spätere Reformation zielenden Perspektive zeigen, wie zwei so unterschiedliche Denker wie Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham die theologisch-intellektuellen Potenzen der Laien jeweils geradezu entdeckt und ernst genommen hätten und so als Bedrohung der Hierarchie erscheinen mussten. Unsere Kenntnisse der „deutschen Dominikanermystik“ bereichert Susanne Kaup durch die Analyse der Schrift Gerhard von Sterngassens, *Medela languentis animae*, über Laster und Tugenden der Seele, eines Versuchs, systematisch die Seele von ihren Krankheiten zu heilen. In diese sind die wichtigsten Strömungen der spirituellen Tradition, gerade auch die geistliche Lehre der Wüstenväter, eingeflossen; Theologie, Kontemplation und Seelsorge gehören hier zusammen. Die Homiliare des Zisterzienserklosters Alzeie im Verhältnis zum zisterziensischen Norm-Codex von Dijon und weiteren antiken und frühmittelalterlichen homiletischen Quellen untersucht schließlich Anette Löffler. Die umfangreichen Codices aus dem frühen 13. Jh. dienten wohl v. a. dem Repräsentationsbedürfnis.

Ein Teil der Beiträge ist der Frage gewidmet, wie die christlichen Glaubensgeheimnisse die antike aristotelisch-boethianische Logik mit ihren Definitionen aufzuprengen mussten. Peter Gemeinhardt zeigt, wie mit den klassischen Definitionen von Person (Boethius) und Substanz (Aristoteles) die Einheit Gottes in der Trinität und die Transsubstantiation nicht erfassbar waren. Gegen Roscelin von Compiegne und Berengar von Tours entwickelte Anselm von Canterbury deshalb in seiner *Epistola de Incarnatione Verbi* das Postulat einer spezifisch christlichen Grammatik und Logik. Im oft verkannten 14. Jh. wurde dann eine intensive Diskussion darüber geführt, ob die aristotelische Logik vollständig oder ergänzungsbedürftig sei, da sie – auf die Trinität angewandt – doch zu falschen Konsequenzen wie $3 = 1$ führe. Alfonso Maierù kombiniert in seiner Untersuchung einen Abriss der Forschungsgeschichte mit einer Analyse der wichtigsten Positionen zu einer theologischen Logik, die ihre wichtigsten Entwürfe 1320–1330 und dann 1370–1390 hervorbrachte. Auch hier haben sich Logik und Theologie wechselseitig befruchtet. Während nach Ockham die aristotelische Logik nur für die natürliche Vernunft und die Schöpfung galt und der Dominikaner Robert Holcot eine eigene Logik des Glaubens postulierte, wollten die meisten anderen Logiker an der universalen Gültigkeit des Aristoteles festhalten und durch exaktere terminologische Differenzierungen Kontradiktionen in der Dreifaltigkeitslehre vermeiden.

Zahlreiche weitere Beiträge tragen zur Kontextualisierung der mittelalterlichen Theologie bei. Nach Jürgen Bärsch kann die Liturgiewissenschaft zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie durch die Erforschung der Formulare für Gebete und sakramentale Feiern einen wichtigen Beitrag leisten; die

Kenntnis der Liturgie sei für das Verständnis von mittelalterlichem Ritualismus, allegorischen Auslegungsmethoden, Kirchenbau und Totengedenken von zentraler Bedeutung. Eine Einordnung der Liturgiewissenschaft in verwandte Disziplinen unternimmt Hanns Peter Neuheuser. – Einen engen Bezug zur Theologie hatte im Mittelalter natürlich auch die Kanonistik. Georg Gresser entfaltet aus den Schriften Papst Gregors VII. eine implizite Ekklesiologie mit ihrer petrinischen Fokussierung und ihrer Prägung durch ein eschatologisches Denken. Diese bilde für das Verständnis seines politischen Agierens den Hintergrund. Auch in das *Decretum Gratiani*, so Markus Graulich, flossen immer wieder theologische Kriterien ein. Ständen so Thematik, Quellen und Fragestellungen zwischen Theologie und Kanonistik in einem engen Wechselbezug, so unterschied Gratian doch ganz klar, indem die Kanonistik nicht die Hl. Schrift auslege, sondern gemäß der Schlüsselgewalt Fälle entscheide. – Weitere Beiträge beleuchten die Wechselbeziehung zur Kunstgeschichte. Birgit Ulrike Münch stellt sich die ebenso interessante wie schwer zu lösende Aufgabe, den Einfluss der Vita Christi des Ludolf von Sachsen auf bildhafte Passionsdarstellungen zu untersuchen, etwa auf die realistische Darstellung des geschundenen Leibes Christi. Sind auch direkte Einflüsse häufig nicht nachweisbar, so gab es doch tatsächlich zahlreiche Rezeptionsprozesse, wobei die künstlerische Innovation nicht notwendig von den großen Namen ausgehen musste. Wolfgang Till Busse untersucht den Ursprung des Bildthemas der *Sacra conversazione*, das v. a. im Florenz des 15. Jhs. große Bedeutung erlangte. Antike Kaiserikonographie, die Bedürfnisse des Florentiner Patriziats sowie die von diesem geteilten Wertvorstellungen wirkten hier zusammen. Spätmittelalterliche Christusskulpturen in Frauenklöstern interpretiert Bruno Boerner vor dem Hintergrund der Frömmigkeitspraxis in den Konventen. Gerade weil Frauen als sinnlich-phantasievoller galten, sollten ihnen theologische Frömmigkeitsinhalte bildhaft beigebracht werden, was deren bildliche Vorstellungswelten vielfach prägte. – Der Band wird abgerundet durch einen Beitrag von Ursula Vones-Liebenstein, die die zahlreichen prosopographischen Großprojekte vorstellt, die für die theologische Mediävistik, gerade für die Analyse von „Verflechtungen“, von Bedeutung sein können. Sie macht selbst Vorschläge, nach welchen Kriterien man prosopographische Datenbanken auswerten können sollte.

Der Bd, der ein breites Spektrum der theologischen Mediävistik widerspiegelt, hätte am Ende noch einmal gründlich auf Schreibfehler hin Korrektur gelesen werden sollen. Manche Zuordnung eines Beitrags zu einer bestimmten Sektion bleibt eher rätselhaft. Auch wäre es wohl in Anbetracht der Dreisprachigkeit der Beiträge sinnvoller gewesen, jeweils ein dreisprachiges Abstract an das Ende jedes Artikels zu setzen. Von diesen kleinen Desiderata aber abgesehen gibt die Tagung ein beeindruckendes Panorama der gegenwärtigen mittelalterlichen Theologiegeschichte. Natürlich kann kein umfassendes Gesamtbild gezeichnet werden; die vielen Mosaiksteine können jedoch zahlreiche Fehlurteile korrigieren und die Sicht auf die mittelalterlichen theologischen Debatten deutlich bereichern. Auf die weiteren Bände der Reihe darf man gespannt sein.

Münster

Klaus Unterburger

Tück, Jan-Heiner: *Gabe der Gegenwart*. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009. 406 S., kt € 38,00 ISBN: 978-3-451-29887-5

Hans Urs von Balthasar hatte v. a. die nachtridentinische Entwicklung im Blick, als er von der „Last der Gezweigung“ sprach: auf der einen Seite eine Theologie ohne geistliche Dimension; auf der anderen Seite geistliches Leben ohne theologische Substanz; auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch; auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen, nämlich jene ganz fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt. Selbst unter den Heiligen der Neuzeit, die wie Johannes vom Kreuz, Petrus Canisius, Robert Bellarmin, Alfons von Liguori oder Teresa von Avila zu Kirchenlehrern erhoben wurden, ist keiner, der sich als Philosoph und/oder Theologe verstanden hat. Und umgekehrt kennt die jüngere Kirchengeschichte keine Gestalt von Spiritualität, die zur Grundlage einer entsprechenden Theologie wurde. Selbst der Jesuitenorden hat niemanden hervorgebracht, der die geistliche Erfahrung der Exerzitien zum Strukturprinzip einer entsprechenden Theologie erheben konnte.

Vor diesem Hintergrund geht Jan-Heiner Tück der Frage nach, wo in dem Werk eines der unbestritten bedeutendsten Theologen die Wurzel für die Einheit von Theologie und Heiligkeit liegt. Seine Antwort verweist auf die Kongruenz zwischen eucharistischer Praxis und Theorie in Leben und Werk des hl. Thomas von Aquin. Die vorliegende Habil.schrift versucht so etwas wie eine Synopse der Eucharistietheologie der *Summa theologiae* und der von Thomas stammenden Hymnen des Fronleichnamsoffiziums sowie des ebenfalls eucharistischen Hymnus *Adoro te devote*. Auf diese Weise wird deutlich, dass die Gebetsprache der thomanischen Hymnen als poetische Ver-

dichtung der scholastischen Reflexionen des oft als distanziert und trocken bezeichneten Autors erscheint. „Die besagten Hymnen zeigen jedenfalls eine andere, in der akademischen Theologie zu wenig wahrgenommene Seite des *Doctor communis*. Er ist nicht nur ein gleichermaßen philosophisch und theologisch versierter Denker, sondern auch ein inniger Beter gewesen, der das, was er bedacht hat, auch meditierend betrachtet hat.“ (25)

Insgesamt gliedert sich die Untersuchung in drei Teile. Der erste (33–186) bietet eine systematische Rekonstruktion der Grundlinien der Eucharistietheologie der *Summa theologiae*, konsultiert aber ergänzend auch die *Summa contra gentiles* und die Schriftkommentare des Aquinaten. Der zweite Teil (187–280) steht unter der Überschrift „Die poetische Verdichtung der Eucharistietheologie in den Hymnen“. Und der dritte Teil (281–370) bietet „Eucharistische Passagen“, die über die theologiehistorische Rekonstruktion hinausgehen und versuchen, das Erarbeitete für eine hermeneutische Erschließung der Eucharistie der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Der Vf. kann auf eine werkgenetische Darstellung verzichten, weil in der Thomasforschung unbestritten ist, dass sich die Grundlinien seiner Eucharistietheologie durchhalten. Die Rekonstruktion selbst erfolgt in drei Schritten: Nach Vorklärungen zur allgemeinen Sakramententheologie und zur Einordnung der Eucharistielehre behandelt der Autor die Transsubstantiationslehre des Aquinaten, die vor dem Hintergrund der Abendmahlskontroversen des 9. und 11. Jh.s die Frage nach dem Modus der sakramentalen Vergegenwärtigung ontologisch beantwortet, zugleich aber – was oft unterschlagen wird – eine geradezu linguistische Analyse der Konsekrationsformel bietet. Überzeugend arbeitet T. heraus, dass sich die Eucharistietheologie des hl. Thomas nicht auf die Wandlungsthematik reduzieren lässt, sondern mit der somatischen Realpräsenz auch die prinzipielle Aktualpräsenz des erhöhten Herrn in der Person des ordinierten Repräsentanten und die commemorative Aktualpräsenz der Selbsthingabe des Erlösers in der Feier der Eucharistie behandelt. Anders als in der spätmittelalterlichen Theologie treten der Akt der Konsekration und die darstellende Vergegenwärtigung des Opfers Christi bei Thomas nicht auseinander. Mit Hans Kessler unterstreicht der Vf., dass Thomas von der faktisch ergangenen Heilsgeschichte her denkt und die eher sachlich-juristischen Kategorien Anselms in eine stärker personal-freieitliche Sicht des Erlösungsgeschehens transponiert. Und mit Thomas Marschler weist er das Missverständnis ab, die Dominanz des *meritum*-Begriffs sei Ausdruck eines merkantilen Äquivalenz- oder Satisfaktionsdenkens.

Die lange Zeit kontrovers diskutierte Frage nach der Verfasserschaft der Hymnen *Pange lingua*, *Sacris solemnibus* und *Verbum supernum*, der Sequenz *Lauda Sion* und des nicht zum Fronleichnamsoffizium gehörenden Hymnus *Adoro te devote* darf mit den entsprechenden Untersuchungen von Pierre-Marie Gy und Robert Wielockx als entschieden gelten. Nachdem der Vf. die Argumente entfaltet hat, die für die Authentizität sprechen (189–200, 260f), schreitet er zur theologischen Interpretation. Meisterlich verbindet er seine Analysen zur Sprachgestalt mit dem Nachweis der poetischen Reformulierung eben jener eucharistietheologischen Hauptmotive, die in der *Summa theologiae* erörtert werden. T.s Analysen dokumentieren eine ungeheure Belesenheit; sie bilanzieren die Interpretationsgeschichte und zeichnen sich zugleich durch systematisierende Kraft und Wertung aus. Im Rahmen einer Rezension muss ein Beispiel genügen. Die rituelle Innovation des eucharistischen Mahles, so bemerkt der Vf., setzt in dem Hymnus *Pange lingua* die „figurae“ des alten Bundes voraus, „weshalb die Übersetzung von Marie Luise Thurmair [...] die Intentionen des Aquinaten verfehlt, wenn sie das ‚Gesetz der Furcht‘ dem ‚Mahl der Liebe‘ gegenüberstellt“ (217). T. verweist u. a. auf die entsprechende Studie von R. Zawilla (*The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas*, Toronto 1985), der das von Thomas komponierte Fronleichnamsoffizium auf biblische Referenzstellen untersucht hat. Aber er begnügt sich nicht mit der Benennung der besagten „figurae“, sondern zeigt, wie falsch z. B. Erich Zenger mit seiner Bezeichnung des Verses „et antiquum documentum novo cedat ritui“ als „antijüdische Kampfansage“ (201) liegt. Der Vf. kommentiert dieses Verdikt mit der detailliert begründeten Gegenthese: „Der Hymnus legt Wert darauf, dass die rituelle Innovation, die mit der Einsetzung der Eucharistie verbunden ist, im Horizont der jüdischen Paschafeier geschieht. Jesu Treue gegenüber dem Gesetz und den rituellen Speisevorschriften wird eigens betont (*observata lege plene / cibis in legalibus*). Allerdings stiftet Jesus in der Nacht des letzten Mahles durch die signifikante Selbstgabe in den Zeichen von Brot und Wein einen Neuen Bund, der für die Jünger schon bald die Ablösung vom jüdischen Tempelkult nach sich ziehen wird. [...] Die Schrifthermeneutik des Thomas ist allerdings [...] unzweideutig christologisch geprägt. Es liegt ihm fern, das Neue des Neuen Bundes zu relativieren. Von einem latenten oder gar manifesten Antijudaismus wird man darum aber bei ihm nicht sprechen können, es sei denn, man wollte schon das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus unter Antijudaismusverdacht stellen.“ (219f)

Während der Hymnus *Pange lingua gloriosi* den zentralen Teil der Eucharistietheologie, nämlich das „Mysterium der eucharistischen Wandlung“, in ein Gebet bzw. Lied fasst, sieht der Vf. in den Hymnen *Sacris solemnibus* und *Verbum supernum* eher eine poetische „Theologie der Gabe“. Der im Fronleichnamsoffizium zur Matutin gebetete Hymnus *sacris solemnibus* gipfelt in den beiden Versen „Dedit fragilibus corporis ferculum, dedit et tristibus sanguinis poculum“. T. kommentiert: „Den Trostbedürftigen hat er ein Stück seines Leibes (in dem er ganz enthalten ist) gegeben – den Traurigen den Kelch seines Blutes. [...] Das Wort *ferculum* [...] ist ein selten gebrauchtes und ungewöhnliches Wort. *Ferculum* leitet sich her von *ferre* und bezeichnet eine Tragbahre

oder auch ein Tablett für Speisen. Im Sinnzusammenhang des Hymnus *Sacris solemnibus* wird die eucharistische Speise zur tragenden Stütze für den gebrechlichen Menschen. Die ärztliche Hintergrundmetaphorik, die durch das Wort *ferculum* – Tragbahre – evoziert wird, erinnert [...] an die Rede von der Eucharistie als ‚Arznei der Unsterblichkeit‘ [...]. Der Begriff *poculum* hingegen bezeichnet in Ps 101,10 den Becher, in dem sich der Trauernde seinen Trank mit Tränen mischt [...] Dieses Motiv ließe sich so übertragen, dass die eucharistische Gabe der Gegenwart Christi den Becher der Tränen in den Kelch des Segens und der Freude verwandelt“ (227).

Wie mühelos sich die Theologie der thomanischen Summen in den Hymnen des Fronleichnamsoffiziums wiederfinden lässt, beweist auch der zur Vesper gesungene Hymnus *Verbum supernum*. Wenn sich Christus selbst in den eucharistischen Gaben schenkt, dann mitsamt allen Stationen seines Lebens, Leidens und Sterbens. Bekanntlich ist Thomas der einzige Theologe des Mittelalters, der eine heilsgeschichtliche Christologie (STh III,27–59) entworfen hat, die das Menschsein des Erlösers nicht nur als Ausdruck, Symbol, Exempel oder Anlass des göttlichen Erlösungshandelns, sondern als jenes Geschehen in Raum und Zeit ausweist, das identisch ist mit der rechtfertigenden Gnade. Die vierte Strophe des Hymnus *Verbum supernum* ist, wie der Vf. zeigt, geradezu ein Reflex der thomanischen Mysterienchristologie. Christus schenkt in der Eucharistie dem Empfänger die Gnade der einzelnen Stationen seines Lebens, angefangen von der Empfängnis über die Geburt und den Prozess des Wachsens, Leidens, Kämpfens bis hin zum Sterben (vgl. 235).

Die Sequenz *Lauda Sion* (vgl. 237–257) greift die Unterscheidung zwischen *sacramentum tantum* (Brot und Wein), *res et sacramentum* (das *corpus Christi verum*) und *res sacramenti* (die Kirche als *corpus Christi mysticum*) und die dreifache Kennzeichnung (vgl. 45) des Sakramentes als *signum rememorativum* (Vergewisserung des Ursprungs), *signum demonstrativum* (geistliche Speise) und *signum prognosticum* (Geleit ins Land der Lebenden) auf. Und der Hymnus *Adoro te devote* (vgl. 258–274) ist so etwas wie eine gebetete Gnadenlehre. Der Vf. bemerkt: „Nicht zufällig ist, was den Aufbau der *Summa theologiae* anlangt, der Traktat über die Gnade der Behandlung der theologischen Tugenden vorgeordnet.“ (269²⁹³) In der eucharistischen Anbetung geht es nicht um verobjektivierende Verdinglichung, sondern um die von der eucharistischen Gabe ermöglichte Verähnlichung des Beters mit der unter der Gestalt des konsekrierten Brotes anwesenden Gabe. Von daher – so resümiert der Vf. – kann kaum überraschen, was schon Josef Pieper bemerkt hat (vgl. 279), dass Thomas der Gegensatz zwischen Schauen und Konsumieren, zwischen verdinglichender Objektivation und aneignender Verähnlichung fremd ist.

Der dritte Teil von T.s Habil.schrift mit dem Titel „Eucharistische Passagen“ könnte schon bald zu den großen Texten der Eucharistietheologie zählen. Jedenfalls sollten diese Seiten Pflichtlektüre für jeden Theologiestudenten sein. Denn hier gelingt es T. auf vorbildliche Weise, die zentralen Motive der systematischen und poetischen Eucharistietheologie des Aquinaten – z. B. Gabe, Gegenwart, Verwandlung – in den gegenwärtigen Denk- und Lebenshorizont zu übersetzen und so im eingangs bezeichneten Sinn beizutragen zur Überwindung der Diastase zwischen Lehre und Leben, wissenschaftlicher Theologie und Spiritualität.

Der Vf. beginnt seine Skizze einer zugleich reflektierenden und meditierenden Synopse mit einem brillant geschriebenen Überblick über die epochalen Gestalten der Eucharistietheologie (282–302), bietet mit dem zweiten Schritt eine pneumatologische Reformulierung der Transsubstantiationslehre und beschließt seine Analysen durch neun „Passagen“, die in einer wunderbar einfachen und zugleich betreffenden Sprache hohe Theologie mit geistlicher Erfahrung verbinden: 1. Der Verlust der Fähigkeit, gegenwärtig zu sein; 2. Eucharistisches Zeitbewusstsein; 3. Eucharistie und betrachtendes Verweilen; 4. Eucharistie als Anwesenheit des Abwesenden; 5. Anamnetische Solidarität mit den Toten; 6. Untreue und Verrat; 7. ‚Theophagie‘ und Verwandlung; 8. Christusfreundschaft und *Communio*; 9. Heimkehr – die Eucharistie als Passage vom Tod zum Leben.

Ohne den Reichtum dieser geistlichen Texte auch nur ansatzweise wiedergeben zu können, seien wenigstens einige Punkte herausgegriffen:

- In der zweiten „Passage“ erklärt der Vf., was die drei Zeitdimensionen des eucharistischen Sakramentes (*signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*) vor dem Hintergrund des Abgrundes zwischen Täufern und Opfern bedeuten können. Er schreibt: „In der eucharistischen *memoria passionis* wird der Christus *passus* gegenwärtig, der freiwillig das Äußerste auf sich genommen hat und daher den Schmerz und die Ohnmacht der Gedemütigten von innen her kennt. [...] Wer in den gewandelten Gaben Christus begegnet, ist aufgerufen, den unverwundten Blick auf die eigenen Bedränger und Peiniger durch Christus verwandeln zu lassen. [...] Im eucharistischen Gedenken werden wir daran erinnert, dass die Vergangenheit eine noch nicht offenbar gewordene Zukunft vor sich hat.“ (342f)
- In der dritten „Passage“ verteidigt T. gegen bestimmte Vertreter der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft (bes. Reinhard Messner: vgl. 27f, 317f) die von Thomas begründete These, dass das Brot jedes Mal dann in den Leib des Herrn verwandelt wird, wenn „im konsekratorischen Sprechakt des Priesters das performative Wort des erhöhten Christus in Anspruch genommen wird“ (346). So nämlich wird die inkarnatorische Dimension des Sakramentes gewahrt. So wird die „irreduzible Exteriorität und Realpräsenz der eucharistischen Gabe erfahrbar“ (vgl. 347). Unter Berufung auf Jean-Luc Marions „Theologie der Gabe“ (vgl. 329f) betont der Vf., dass die eucharistische

Gabe in keiner Weise eine Leistung der Erinnerung oder des Bewusstseins ihrer Empfänger ist.

- In der vierten „Passage“ geht der Vf. von der thomanischen Beobachtung aus, der Entzug der physischen Präsenz des verklärten Leibes Jesu bringe den Vorteil mit sich, dass der auferweckte Gekreuzigte den Empfängern der Eucharistie innerlich einwohnen kann. In diesem Zusammenhang erinnert der Vf. an seine Ausführungen über eine pneumatologische Reformulierung der Transsubstantiationslehre und bietet anschließend eine Meditation über die pneumatische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in den eucharistischen Zeichen (vgl. 351f).
- Der siebten „Passage“ stellt T. folgendes Zitat aus George Steiners Reflexionen „Von realer Gegenwart“ voran: „Die ‚Andersheit‘, die in uns eintritt, macht uns anders.“ (359) Gemeint ist die Einbeziehung der Empfänger der eucharistischen Selbstversenkung Christi in die Transsubstantiation. Maurice Blondel spricht von „moralischer Transsubstantiation“. Denn ähnlich „wie die Wandlung der Gaben durch die pneumatische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi vollzogen wird, so vollzieht sich an denen, die kommunizieren, eine spirituelle, die ändernde Eingliederung in den Leib Christi“ (363).

T. hat mit seiner Habil.schrift einen wichtigen Beitrag zur Thomas-Forschung geleistet und exemplarisch gezeigt, dass man nur um den Preis einer ungeheuren Verarmung auf die Erschließung der großen Werke des Mittelalters verzichten kann. Es gelingt ihm, seine gründlichen, zum Teil subtilen, stets methodologisch reflektierten Textanalysen so in den Horizont der gegenwärtigen theologischen Diskurse zu tragen, dass sich nirgendwo der Verdacht einer künstlichen Aktualisierung aufdrängt. Wo er sein besonderes Interesse an den Themen der Soteriologie und des jüdisch-christlichen Dialogs verfolgt (127ff, 201ff, 353ff), macht er deutlich, dass er eigene bzw. aktuelle Fragen an den untersuchten Autor heranträgt. Seine Untersuchung darf zu den selten gewordenen Arbeiten zählen, die wissenschaftliche Analysen in einer Sprache präsentieren, die nicht nur gut zu lesen, sondern auch schön ist, weil sie begriffliche Klarheit mit geschliffener Formulierung verbindet. Im Unterschied zu Otto Hermann Pesch vermutet T., dass der Aquinate kein unmusikalischer Mensch gewesen sein kann (24f). Jedenfalls hat er ihn als Hymnendichter präsentiert, der seine von Distinktionen und Subdistinktionen geprägte Theologie auf die Ebene einer Sprache heben konnte, die von Dante Alighieri als überirdisch schön bezeichnet wurde.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Krienke, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 827 S. (Ursprünge des Philosophierens, 9), kt € 30,00 ISBN: 978-3-170-18292-9

„Ich möchte eine christliche Philosophie [...], welche nicht mit den Geheimnissen der Religion vermischt wäre, sondern eine gesunde Philosophie, von der nur vorteilhafte Folgen für die Religion ausgehen können [...] und welche die Grundlagen für eine volle und zufriedenstellende Theologie legt“ (341f), so beschreibt Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) selbst den Impetus seines philosophischen Schaffens. Sein philosophisches Werk ist nun (nicht nur für den deutschsprachigen Leser!) erstmalig in seiner Gänze und anhand des Titel gebenden systematischen Leitmotivs durch die glänzende Diss. des inzwischen auf die „Cattedra Antonio Rosmini“ der Theol. Fak. Lugano berufenen Vf.s erschlossen.

Krienke leistet mit dieser sehr umfangreichen, profunden und akribischen Studie einen kaum ausreichend zu würdigenden Beitrag zum Verständnis nicht allein der maßgeblichen philosophischen Werke R.s als solcher, sondern auch ihres verblüffend stringenten inneren Zusammenhangs, ihrer zeit- und ideengeschichtlichen Verortung sowie ihrer bis in die Gegenwart hinein unbefriedigenden Rezeptionsgeschichte. So finden sowohl die systematische Entwicklung und Kohärenz seines ‚enzyklopädischen‘ Systems als auch seine um gut hundert Jahre verfrühte, konstruktive Konfrontation der christlich-mittelalterlichen mit der neuzeitlichen Denkform wie auch die durch eine seltsame Allianz aus kirchenferner idealistischer Philosophie und kirchennahen (wenn nicht kirchlichen!) Neothomismus bewerkstelligte Verdrängung dieses epochalen Neuansatzes detaillierte Darstellung. Angesichts des dargelegten Aufgabenspektrums – ergänzt noch um die überaus gewissenhafte Berücksichtigung der bisherigen Forschung, die mühsame Übersetzungsarbeit des schwierigen Italienischs R.s und die stetige kritische Darlegung der eigenen methodologischen Entscheide – kann der Umfang der Studie nicht überlassen werden.

Nach der umfangreichen Einleitung (17–112!), die nicht nur in das Thema einführt, sondern auch R.s vom Werk untrennbare Vita, den Forschungsbericht

sowie methodologische Hinweise umfasst, gliedert sich das Buch in drei Kap.: Das erste behandelt (v.a. anhand des erkenntnistheoretischen Frühwerks *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*) den Wahrheitsbegriff R.s, das zweite entfaltet seinen Liebesbegriff (u.a. anhand der spirituellen und moralphilosophischen Werke), während das dritte schließlich nach der ontologischen Grundlegung und Differenzierung beider Prinzipien in der „trinitarischen Ontologie“ (726 u. ö.) des unvollendeten sechsbändigen Spätwerks *Teosofia* sucht.

Kap. I (113–348) vollzieht geradezu minutiös die Entwicklung des frühen, vornehmlich auf die Erkenntnistheorie (Stichwort: Wahrheit) abzielenden Denkens R.s nach, der in einem regressiv-analytischen Verfahren den Ausgleich zwischen den zeitgenössisch vorherrschenden Extrempositionen des Sensualismus (bzw. des als dessen bloße Kehrseite betrachteten kantischen Kritizismus) und des Innatismus als den beiden Alternativen einer vereinfachten Auflösung der dialektischen Erkenntnisynthese aus Objektivität und Subjektivität bzw. Sinneswahrnehmung und Idealität sucht. R. glaubt diese Dialektik aufrechterhalten und beide letztlich aporetischen Extreme vermeiden zu können, indem er im *Nuovo Saggio* die transzendente, allgemeine Seinsidee (*idea dell'essere*) als eine die Erkenntnisynthese automatisch begleitende und bedingende, apriorische Intuition konzipiert. Diese Idee ist einerseits rein formales Prinzip der Vernunft und ihrer Urteile („objektive Form“), andererseits ist sie dieser als Intuition zugleich objektiv vorgegeben und transzendiert sie („Formobjekt“). In diesem Zueinander von Formalität und Objektivität ist die Idee identisch mit der Wahrheit, die sich dann freilich auch in der *adaequatio* des einzelnen Erkenntnisurteils wiederholt. Wichtig ist der rein philosophische Status dieser Idee, die (entgegen dem Vorwurf des Ontologismus) keineswegs unmittelbare Gotteserkenntnis ist, sondern Erkenntnisbedingung schon des kontingenten Seins und dabei als intuitiv Idee Ausdruck der doppelten Transzendentalität der Vernunft, ihrer sinngebenden Autonomie wie ihrer ontologischen Abkünstigkeit bzw. Einbettung. Allenfalls indirekt und „negativ“ (336 u. ö.) aber ermögliche die Idee einen Gottesbeweis als Schlussfolgerung aus ihren apriorischen, „göttlichen Eigenschaften“ (315) und bilde als natürliches „Licht“ den Anknüpfungspunkt für die übernatürliche Erleuchtung durch eine mögliche Offenbarung. Die *idea dell'essere* sei somit – lange vor der Maréchal-Schule – als Versuch zu verstehen, das neuzeitlich-kritische Denken (Formalität) mit der klassischen Seins- und Erkenntnistheorie (Objektivität) zu verbinden. Der Vf. verdeutlicht weiter, wie R. dieses Konzept als genuin christliche Synthese des objektivistischen Wahrheitsverständnisses Platons und des eher formalistischen Wahrheitsverständnisses Aristoteles' bei Augustinus und Thomas v. Aquin ausmachen zu können glaubt. Schon hier (253–348) – wie v.a. im dritten Kap. (515–621) – nimmt die Darstellung von R.s intensiver und kritischer Auseinandersetzung mit dem dt. Idealismus breiten Raum ein. Der Kern dieser entgegen mancher Kritik durchaus ernstzunehmenden, wiewohl natürlich interessegeleiteten Studien R.s ist der Vorwurf, dass Fichte, Schelling und Hegel mit ihrer Überbetonung von Denkkakt, Empfinden resp. absolutem Denken die Realität in der Idealität des transzendentalen Subjekts auflösen und der Seinsfülle der Wirklichkeit somit nicht gerecht würden. Ein solcher Subjektivismus sei als nihilistischer „Nullismus“ (273 u. ö.) und als Aporie zu betrachten, weil er das Sein in seiner Objektivität mit dem Nichts identifiziere. K. weist darauf hin, dass R. hierin erneut eine implizite Bestätigung des sensualistischen Psychologismus sehe, die letzte „Vollendung der nominalistischen Tradition“ und „gewissermaßen den Kulminationspunkt der Entleerung der Ideen seit Aristoteles“ (301f). R. übernehme somit den idealistischen Frageansatz beim Subjekt, das er aber – durch die Seinsidee – aufs Neue für die es transzendierende Objektivität und damit indirekt auch für eine seinsbegründende absolute Transzendenz öffne. R.s Ansatz sei – auch wegen seiner späteren anthegelianisch-trinitarischen Lösung der Frage von Einheit und Vielheit des Seins (s. u.) – so sehr als Gegenentwurf zu Hegels System zu verstehen, dass hier mit Del Noce und Livi gar von den beiden möglichen Wegen der neuzeitlichen Philosophie nach ihrer cartesianischen Neubegründung überhaupt gesprochen werden könne (vgl. 550f, 556, 728).

Im zweiten Kap. (349–482) präsentiert K. die Liebe als zweites wesentliches Prinzip des Denkens R.s, der „Theorie und Praxis, Wahrheit und Liebe, philosophische Theologie und gelebte Religiosität, Philosophie und Glaube, Denken und Spiritualität“ (358) unterschieden, niemals aber getrennt habe (was sich etwa auch in seiner Ordensgründung des *Istituto della Carità* zeige). Aus dieser Untrennbarkeit aller Seinsdimensionen folgt schon für den frühen R., dass mit der Wahrheit notwendig auch eine moralische Konsequenz einhergehe, eben das Gebot der Liebe als „universale Tendenz des Subjekts zum Sein“ (379) und zu dessen Anerkennung in jedem anderen Seienden. So entspreche dem passiv-rezeptiven Vorgang der Intuition der Wahrheit in der Seinsidee die Aufgabe einer aktiven Antwort des Menschen in der Liebe. Damit gelange R. schließlich zu seiner Dreiteilung der Seinsbereiche: die beiden bereits erkenntnistheoretisch ausgearbeiteten – das reale und das ideale Sein – sowie den moralischen Seinsbereich (die „*ordine morale*“ bzw. „*dell'amore*“: 393). Die Moralität sei dabei das eigentliche Charakteristikum des Menschen als Person und versetze diesen in die Lage, reales und ideales Sein miteinander zu vermitteln, indem er sich in anderes Seiendes als Objekt selbstlos hineinversetze, was R. als „Inobjektivierung“ (*inoggettivazione*: 664 u. ö.) beschreibt. Der Kosmos ist auf diese Vermittlung der Seinsbereiche um der eigenen Integralität willen angewiesen und bedarf somit der menschlichen Person. Der Mensch erstrebe freilich eine vollkommene Vermittlung wie auch das vollkommene, (nicht bloß ideale, sondern auch) reale Sein und sei damit auf etwas ihm Unreichbares hin angelegt, das nur die übernatürliche Gnadenordnung zu gewähren vermöge – wie R. in seinem theologischen Hauptwerk *Anthropologia soprannaturale* in

bemerkenswertem Vorgriff auf Blondel und de Lubac konstatiert. Durch das Übernatürliche – Offenbarung und Gnade – könne die menschlich-natürliche Liebe dann auch in die Caritas, die göttlich-übernatürliche Liebe verwandelt und (!) integriert werden, wie schon die natürliche Wahrheit kraft ihrer Selbsttranszendenz nach ihrem Ursprung und nach ihrer Vollendung in der absoluten, göttlichen Wahrheit strebt.

In Kap. III (483–723) stellt K. den „einheitlichen Systementwurf“ (484) des Spätwerks, namentlich der *Teosofia*, dar. Die regressive Methode sei hier durch eine progressive ersetzt worden; R. versuche also, die analytisch gewonnenen Erkenntnisse seines bisherigen Denkwegs in einem deduktiven Verfahren neu zu fassen, zu vertiefen und aus einem einheitlichen Prinzip heraus zu begründen. Jenes Prinzip sei eben die Seinsidee, die zwar als solche notwendig ideal sei, aber alle drei Seinsmodi – also Realität, Idealität und Moralität – virtuell inkludiere. Die *Teosofia* erscheint somit als umfassende Wissenschaft vom Sein im Allgemeinen (Ontologie), als Bedingtem (Kosmologie) und als Absolutem (rationale Theologie), wobei Letzterem aufgrund der deduktiven Argumentationsrichtung der Primat zukomme. Das System entwickle dabei eine Antwort auf die ontologische Frage schlechthin: die Dialektik von Einheit und Vielheit des Seins (hier des einen, in der Idee intuitierten „Wesens des Seins“ und der vielen Seienden und Seinsformen: 490). Das ideale „Wesen des Seins“ sei dialektisch, denn es umfasse sowohl den unbestimmten Seinsakt – das *essere iniziale* als das Gemeinsame aller Seienden – als auch dessen essentielle Bestimmung – das *essere virtuale* als das alle Seienden Unterscheidende: Die „Vielheit liegt virtual in dem einen Sein begründet, aus welchem initial die Vielheit hervorgeht“ (513). Jenes dialektische Wesen subsistiere aber – im Gegensatz zu den Seienden als seinen real-terminierenden Zielen – nicht für sich, sondern nur ungeteilt in und durch die drei Seinsformen Realität, Idealität und Moralität. Das Sein unterliege demnach dem „Gesetz des Synthetismus“, weil es „keine erratische Instanz ist, sondern ein Organismus“ (636), das Zu- und Ineinander bzw. die Kommunikation der Seinsmodi. Der Synthetismus der Seinsmodi im Bereich des Endlichen sei aber stets unvollkommen und kontingent, so dass er als bloß erkenntnistheoretisch Erstes auf die ihn begründende vollkommene Synthese verweise, die R. im dreipersonalen Gott bzw. in den „subsistenten ‚Formen‘ bzw. Personen der göttlichen Trinität als [...] *termini propri* des Seins, in welchen das Sein konstitutiv terminiert“ (644), erkennt. Die Wesensdialektik des kontingent Seienden als höchste Erkenntnis der Wissenschaft erfordere somit notwendig den ‚theosophischen‘, weisheitlichen Überstieg auf die unendliche Verwirklichung der Seinsmodi in den trinitarischen Personen bzw. ihres unendlichen Zu- und Ineinander in der innertrinitarischen Zirkuminsession, wodurch die hegelsche Auflösung der Seinsdialektik endgültig widerlegt ist.

Der Einfluss des christlichen Glaubens auf die Philosophie sei aber streng unilateral zu verstehen, der Glaube liefere der Philosophie laut R. lediglich die katabatische „Kuppel aus Gold“ (649), ohne welche das Denken unabgeschlossen „im Regen stehen“ bliebe. Der Trinitätsglaube ist der hermeneutische Schlüssel zum dialektisch-paradoxen Grundproblem des Seins, das somit *a posteriori* positiv erkennbar werde als geheime Schöpfungssignatur. Von der Philosophie zur Glaubenslehre hin gäbe es aber lediglich einen negativen, „deontologischen“ (652f) Beweis: Ohne die Trinitätsoffenbarung verbleibe die Philosophie in der Aporie, und nur insofern ist auf eine Notwendigkeit der Offenbarung zu schließen. So ergibt sich für R. dann – im weisheitlichen, christlich informierten Denken – ein den dreifaltigen Gott und den Kosmos umspannendes ontologisches Gesamtsystem (eine „*catena ontologica*“ aus vier Triaden: 697), das aufgrund des Formprimats der Moralität durchaus mit Lorizio als „Metaphysik der Caritas“ (699ff) bezeichnet werden könnte. Innerhalb dieses Systems erfahren die beiden in den vorangehenden Kap. n behandelten Prinzipien nun ihre ontologische Fundierung und systematische Integration: Die Wahrheit erstrebende Erkenntnissynthese des *Nuovo Saggio* und die Liebe als Prozess der Inobjektivation und Synthese der Seinsformen gründen beide in der Grunddynamik des triadisch strukturierten Seins und seines Synthetismus.

K.s Studie ist trotz ihres hohen Anspruchs sehr gut lesbar, wenngleich die sehr detaillierten Ausführungen namentlich zu R.s Idealismusstudien teils ermüden und manches sicher hätte gerafft werden können. Formal ist das Buch sehr sauber gearbeitet und erlaubt stets anhand des – streckenweise allerdings überbordenden – Apparats den lückenlosen Nachvollzug der Argumentation und der Urteilsbildung des Vf.s. Angesichts dieser Text- und Materialfülle ist verständlich, dass eine Integration des Forschungsstands zu R.s Quellen v. a. im dt. Idealismus nicht mehr zu leisten und somit die weitgehende Beschränkung auf die rosminische Binnenperspektive nicht zu vermeiden war. Allerdings hätte der Studie teils eine größere kritische Distanz gegenüber dem System R.s sicher nicht geschadet, wenngleich eine solche in einer dezidiert zur Profilierung eines bislang vernachlässigten Denkers verfassten Monographie nicht zu erwarten ist. Aufgrund dieser Pionierarbeit ist K. auch die Emphase nachzusehen, mit der er seinen Protagonisten (als den Gegenpart zu Hegel oder als einen der „größten Theologen seit Thomas von Aquin“: 729) auf einen Gipfel der Geistesgeschichte hebt, deren weiterer Verlauf selbst diesem Urteil doch bislang Hohn gesprochen hat.

Es ist zu wünschen (und der Vf. leistet durch sein vielfältiges Engagement einen wichtigen Beitrag hierzu), dass R.s Denken end-

lich auch im deutschsprachigen Raum größeren Einfluss gewinnt, bezeugt es doch auf eindrucksvolle Weise – ein Jahrhundert vor der Gilsondebatte der 1930er Jahre und vor Barths Invektiven –, dass die Offenbarung sehr wohl „génératrice de raison“ und christliche Philosophie keineswegs ein Widerspruch in sich ist.

Fulda

Markus Lersch

Krienke, Markus: Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis. – Regensburg: Pustet 2006. 245 S. (Ratio fidei, 29), kt € 29,90 ISBN: 978-3-791-71996-2

Antonio Rosminis (1797–1855) letztes Werk *Il linguaggio teologico* (LT) von 1854–1855 eignet sich wohl wie kein zweites zur Erläuterung des theologischen Neuansatzes dieses vielleicht größten katholischen Theologen und Religionsphilosophen Italiens des 19. Jh.s. Daher überrascht es nicht, dass Markus Krienke – Autor der bahnbrechenden Studie *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini* (Stuttgart 2004) und Inhaber der „Cattedra Antonio Rosmini“ der Theol. Fak. Lugano – durch Herausgabe dieses Textes das dringende Desiderat deutscher Übersetzungen der theologischen Schriften des Roveretaners einzulösen beginnt und eine 170-seitige, allerdings etwas unsystematische Einführung in R.s Theologie vorausschickt.

Im ersten Kap. zum historischen, aktuellen und systematischen Kontext von LT (15–49) stellt K. zunächst allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von Dogma und Sprache an und beschreibt die Neuentdeckung der Geschichtlichkeit des Glaubens von der Tübinger Schule bis hin zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Sprachtheoretische Konsequenz dieser Einsicht sei die letztlich schon von Thomas v. Aquin getroffene Differenzierung zwischen Intention/Materie und Form aller Glaubensaussagen. Auf diese notwendige Vorbedingung eines personalen Offenbarungs- und Glaubensverständnisses sei neben Möhler und Newman eben auch R. gestoßen, was ihn zu einem der frühesten Gegner des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells etwa der Römischen Schule Perones gemacht und seine zeitweise Verdrängung und Indizierung nach dem 1. Vatik. Konzil zur Folge gehabt habe. R. habe aber nicht nur die Gefährdung der Glaubensrechenschaft durch die neuthomistische Instruktionstheorie mit dem ihr zugrunde liegenden ‚Zwei-Stockwerke-Modell‘ der Zuordnung von Glaube und Vernunft vorausgesehen, sondern ebenfalls die noch weit dramatischere Infragestellung der Möglichkeit sinnhafter Gottesrede überhaupt durch die Sprachphilosophie des 20. Jh.s. Er vermöge mittels seiner Erkenntnistheorie und der *idea dell'essere* nicht nur – gegen den latenten Rationalismus der Neuthomisten – die objektive Realitätsbezogenheit des menschlichen Denkens zu sichern, sondern – entgegen der sprachanalytischen Behauptung ihrer Voraussetzungslosigkeit und gnoseologischen Primordialität – auch jene der Sprache. Zwar sei mit der wissenschaftlich gebotenen Klarheit die unbedingte Notwendigkeit der Sprachanalyse gegeben, allerdings dürfe die Sprache nicht mit dem Denken gleichgesetzt, sondern lediglich als Teilmoment des hermeneutischen Zirkels verstanden werden, liefere sie im Sinne Augustins doch bloß die „Beine des Denkens“ (34). R. greife hier Heidegger, Gadamer und der jüngeren Hermeneutik der Sache nach vor, allerdings löse er den hermeneutischen Zirkel nicht von der Frage nach objektiver Wahrheit ab, da ihm zufolge alles Denken kraft der apriorischen Intuition der Seinsidee ontologisch fundiert sei. Die Seinsidee biete die Möglichkeit eines bereits natürlichen Überstiegs der Sprache und des Denkens auf eine absolute Transzendenz hin und somit – entgegen dem Sinnloskeitsvorwurf durch den *linguistic turn* – einen positiven Anknüpfungspunkt für übernatürliche Offenbarung und Glauben, welche die Vernunft daher nicht aufheben, sondern auf höherer Ebene integrieren würden. R.s Theologie nehme das thomanische Axiom „quidquid recipitur“ ernst und zugleich die sog. anthropologische Wende der Theologie vorweg, weshalb sein theologisches Hauptwerk nicht zufällig *Antropologia* (!) *soprannaturale* heiße. K. zeigt den engen Zusammenhang zwischen dieser fundamentalen Neuausrichtung der Glaubensrechenschaft und der Sprachtheorie auf: „Die Sprachbezogenheit der Theologie ist für R. Ausdruck der Menschenbezogenheit der Offenbarung.“ (47)

Das zweite Kap. über „Anlass, Kontext und Auseinandersetzung“ (51–78) von LT zeichnet den spannenden kirchenpolitischen und wissenschaftlichen Krimi um Rezeption und Kritik bzw. Indizierung des rosminischen Neuansatzes bis 1855 nach, der den Hintergrund des als Rechtfertigung zu verstehenden Grundlagenwerks bildet. R.s eigenwillige, aber überaus bemerkenswerte Synthese aus den Denkformen des Mittelalters (zu dessen „Protagonisten“ K. neben Thomas v. Aquin kurioserweise auch Augustinus zählt; vgl. 52) und der Neuzeit war 1854 trotz vielfältiger Intrigen seitens des jesuitischen Neuthomismus und einer zwischenzeitlichen Teilindizierung durch das Dekret *Dimittantur opera omnia* als Ganze freigesprochen worden. Dessen ungeachtet erhoben führende Kurienmitglieder aufgrund der „novità dei vocaboli“ (67) die Forderung nach weiteren Erläuterungen, der R. in Gestalt zweier Diskurse als Beigabe zur Neuauflage seiner *Opuscoli morali* nachkommen wollte: LT als Essay über die theologische Sprechweise und über die speziell beanstandeten Überlegungen zu Erbsünde und Freiheit sowie *Il razionalismo teologico* wider seine Gegner als die eigentlich häretischen Neuerer; der zweite Teil von LT ist dann allerdings als eigenständige Schrift unter dem Titel *Le nozioni di peccato e di colpa* erschienen. K. umreißt in diesem Zusammenhang die ausgewogene erbündentheologische und hamartologische Position R.s, der zwischen dem objektiv-ontologischen Sachverhalt der Sünde (*peccato*) und der – insofern auf

freiem Willen beruhend – allein imputablen Schuld (*colpa*) differenziere und somit sowohl die jansenistische Über- als auch die pelagianische Unterbestimmung der Erbsünde vermeide, wobei er Letztere im ‚Rationalismus‘ seiner Gegner fortwirken sehe.

Unter der Überschrift „Die Integration der rosminischen Lehre von der Erbsünde im Ganzen seiner theologisch-philosophischen Gesamtkonzeption“ behandelt der Vf. im dritten Kap. (79–104) ausführlicher den synthetisierenden Neuanfang R.s, v.a. hinsichtlich des „natürlichen Entsprechungsverhältnisses“ von Philosophie und Theologie, das gegenüber dem neothomistischen „Konkurrenzverhältnis“ (81f) nicht allein aus theologischen Gründen gefordert, sondern zur Sicherung der Kognitivität und Wissenschaftlichkeit der Theologie unerlässlich sei. Philosophie und Theologie erscheinen dabei in ihrem irreduziblen Eigenwert und ihrer Angewiesenheit aufeinander, wobei die Theologie die philosophische Erkenntnis als herabsteigende „goldene Kuppel“ (94) integrierend vollendet. Die Theologie verlasse allerdings den Rahmen des von Natur aus Erkennbaren, das seinen Abschluss im intuitiven Licht der Seinsidee als höchster Erkenntnis und erstem Prinzip der Philosophie findet, da sie ihrerseits auf der übernatürlichen Erleuchtung durch den Glauben basiere. Diese „innere Offenbarung“ (88) ist abhängig von der äußeren, heilsgeschichtlichen Offenbarung und ihrem Kulminationspunkt in Jesus Christus, sodass der göttliche Logos im Letzten das wissenschaftsfundierende Prinzip und das grundlegende Datum der ‚positiven‘ Theologie ist. Dieses Prinzip entfalte und durchdringe die theologische Vernunft im Rahmen einer echten Lehrentwicklung, deren oberstes Kriterium die Kohärenz mit der kirchlichen Tradition sei. Die kontinuierliche sprachliche Fortentwicklung und Verheutigung der Glaubenslehre sei für R. nicht allein der geschichtlichen Kontingenz der menschlichen Sprachen und Denkformen geschuldet, sondern Folge der genannten Menschenförmigkeit der Offenbarung und ein pastoral-missionarisches Anliegen seiner „Anthropo-Theologie“ (103).

Kap. 4 (105–147) stellt nochmals detaillierter die Rolle der Sprache für R.s Ansatz in der doppelten Gegenüberstellung zur empiristisch-positivistischen Sprachtheorie sowie zur überholt-unverständlichen Sondersprache der zeitgenössischen Neuscholastik dar. Die Abstraktion bzw. Entwicklung einzelner Ideen setze entgegen dem Empirismus sehr wohl die Idealität voraus, da sie sich als Synthese aus aposteriorischer Perzeption und apriorischer Intuition (der Seinsidee) vollziehe. Die sprachlichen Zeichen bildeten die notwendigen Hilfsmittel dieser Synthese bzw. die „Vikare der Abstrakta“ (117), beruhten selbst aber auf menschlicher Konvention. Sprache und Denken stünden so im Verhältnis reziproker Angewiesenheit, wobei die apriorisch-metaphysische Idealität aber der Sprache als bloßem Konventionalsystem vorausgehe und sie in Wahrheit und Sein verankere. Bezüglich der Gottesrede halte R. zunächst fest, dass eine natürliche Theologie aufgrund der Erbsünde nur als indirekt-negativer Kausalschluss von Sprache und Denken über sich selbst hinaus möglich sei. Die Erbsünde habe die positive Gottesperzeption durch die Schöpfung verunmöglicht, die daher erst durch die Offenbarung wieder erreichbar geworden sei. Diese neue, die genuine Theologie und die theologische Sprache begründende Gotteserfahrung habe R. dabei streng sakramental im Zueinander von äußerem Zeichen und innerer Wirkung gedacht, wobei er letztlich sogar – wenigstens der Sache nach – bereits zum Gedanken einer Ursakramentalität Jesu Christi vorgestoßen sei. Die Offenbarung werde somit streng personal und analog zur chaldäonischen Formel sakramental-symbolisch denkbar: Wie die natürlichen Wahrheiten in der letztlich inkommensurablen Seinsidee, so gründeten die Glaubenswahrheiten im mindestens ebenso inkommensurablen Wort Gottes. Der Symbolcharakter, die Vorläufigkeit und die bleibende Korrekturbedürftigkeit der Glaubenssprache würden somit positiv verstehbar, nicht als erneute Unklarheit, sondern als Ausdruck der bloßen Medialität der Sprache für die je größere, absolute Wahrheit.

Im fünften und letzten Kap. (149–170) expliziert K. erneut R.s Wiederentdeckung und Fortentwicklung des geschichtlich-dynamischen, personalistischen Dogmenverständnisses der alten Kirche, Augustins, Thomas' und des – freilich etwas gegen den Strich gelesenen – Vinzenz von Lérins: Die Dogmen formten für R. (mit Kaspers Begriff) ein „differenziertes Struktur Ganzes“ (149) bzw. eine anfangs undifferenzierte Fülle, die sich nicht in sich oder in ihrem Urheber verändere, sondern allein im Grad ihres Verständnisses durch den Rezipienten, so dass die Dogmenentwicklung nichts in sich Neues, sondern lediglich neue Weisen des Verstehens hervorbringe (*non nova, sed noviter*). Vor diesem Hintergrund erweise sich umgekehrt zu den Vorwürfen gerade die neuscholastische Einfrierung des formelhaften Depositums als die eigentliche häretische Abweichung von der gesunden Tradition. Oberstes Kriterium der legitimen Entwicklung sei dabei – wie K. wiederholt und anhand von R.s Gutachten zum Immaculata-Dogma konkretisiert – die Übereinstimmung mit der als Einheit betrachteten kirchlichen Überlieferung in Schrift und eigentlicher Tradition. Die theologische Sprache sei somit die unabschließbare, geschichtlich-kontingente Vermittlung des übergeschichtlichen Glaubensinhalts.

R.s Schrift LT (177–235) ist im Anschluss in der bislang unveröffentlichten und überarbeiteten Übersetzung von Plazidus Hungerbühler von 1981 abgedruckt und um einige erläuternde Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis ergänzt worden. R. zeigt hier in zehn kurzen Kap.n die Rechtfertigung der sprachlichen Neuerungen im eigenen Werk sowie die allgemeine Begründung sowohl der Notwendigkeit einer Entwicklung der Glaubenssprache als auch der großen Problematik ihrer kategorischen Ablehnung auf.

K.s Einführung in R.s Theologie liefert eine sehr interessante, detailreiche und anregende Übersicht über die weit aus dem zeitgenössischen Horizont herausragende Theologie R.s in ihrer – von K.-H.

Menke im Vorwort umrissenen – beachtlichen Vielfalt und Modernität und macht eindeutig ‚Appetit auf mehr‘ (v.a. auf weitere, längst überfällige deutsche Übersetzungen). Äußerst bemerkenswert und lange nicht überholt sind etwa R.s Beiträge zur Grundlegung der Theologie, zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, zum konstruktiven Umgang mit der Neuzeit, zur Geschichtlichkeit des Glaubens und seiner Versprachlichung, zum Offenbarungsverständnis und zur Symboltheorie. Die vorliegende Einführung trägt allerdings deutliche Spuren einer wohl etwas überhasteten Veröffentlichung: Abgesehen von einigen doch recht augenscheinlichen Druckfehlern ist v.a. der Aufbau der Einführung nur schwer nachvollziehbar, teils redundant und seltsam umwegig, wie die obige Zusammenfassung, aber auch schon der bloße Blick auf die Inhaltsübersicht bezeugen. Im Text fällt der stete, unvermittelte Wechsel zwischen der Einführung in den LT, in R.s Theologie oder in seinen philosophisch-theologischen Gesamtansatz, zwischen der Darstellung der rosminischen Position und allgemeinen Betrachtungen über die Theologie- und Geistesgeschichte des 19. und 20. Jh.s und auch zwischen philosophischen, sprachtheoretischen, fundamentaltheologischen und dogmatischen Ausführungen auf. Auch das Fehlen eines vollständigen Literaturverzeichnisses sowie einer Siglenübersicht beeinträchtigt die ansonsten aber sehr lohnenswerte Lektüre, schließlich ist diese Einführung die erste nennenswerte in deutscher Sprache seit Menkes bereits etwas betagter Diss. (*Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, Innsbruck/Wien/München 1980). Die Beschäftigung mit dem beigelegten Originaltext R.s ist nicht nur dem theologiegeschichtlich Interessierten unbedingt zu empfehlen.

Fulda

Markus Lersch

Christophersen, Alf: Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008, (VIII), 320 S. (Beiträge zur Historischen Theologie, 143), ln € 89,00 ISBN: 978-3-16-149567-0

W. Pannenberg hat in seiner „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland“ (1997, 347f) der Theologie Tillichs (= T.) wie den meisten theol. Konzeptionen seines Zeitalters einen „antihistorischen Affekt“ vorgeworfen, der die Konkretheit der Offenbarung in den Aktualismus geschichtlicher Begegnung und subjektiven Engagements verflüchtigt und das historische Konkrete durch die gedankliche Konstruktion ersetze. In der hier zu besprechenden Publikation, der umgearbeiteten Fassung einer im Jahre 2002 von der Ev.-Theol. Fak. der LMU München angenommenen Habilitationsschrift von Alf Christophersen (= C.), wird dies an T.s Kairos-Begriff aufgezeigt.

Das Schlagwort „Kairos-Theologie“ ist untrennbar mit der Biographie und Theologie T.s verbunden. Allerdings wird dieser Begriff durch den Untertitel der Arbeit in einen weiten Rahmen gestellt, der nach dem Vorgang von Dieter Henrich als „Konstellation“ zu verstehen ist. Mit Konstellation ist ein Kraftfeld von Motiven und Problemen gemeint, innerhalb dessen Individuen sich bewegen und ihren Standpunkt organisieren bzw. unter bestimmten Zeitumständen revidieren. Jede Autorschaft ist immer schon Teil überpersönlicher, den Geist einer Epoche bestimmender Kräfte. „Zu erschließen, synthetisch zu interpretieren ist der durch Konstellationen erzeugte Denkraum, in den hinein die individuell profilierten Werke geschrieben wurden.“ (6)

In dem vom Vf. ausgewählten Denkraum bewegen sich viele Akteure, allen voran der Kairos-Denker und „Religionsvirtuose“ P. T. als „charismatische Zentralgestalt“ (7). Sein Antipode ist Emanuel Hirsch (= H.), „der hyperintellektuelle Stern der Lutherrenaissance“ (7), der an der politischen Wirklichkeit scheitert und den Kairos 1933 in der neuen deutschen Weltordnung sieht. In der Konstellation profilieren sich weitere Akteure: C. Mennicke, K. Barth, F. Gogarten, E. Troeltsch, R. Bultmann, St. George, F. Gundolf, E. Heimann, A. Rüstow, G. Wünsch, K. Leese, H. Freyer, K. L. Schmidt, aber auch weniger bekannte Namen. Sie alle kommen hier zur Sprache und haben je auf ihre Weise versucht, sich gegen die Endlichkeit, die Leiden der Zeit zu stellen und die Historie zu überwinden. Ihnen gemeinsam ist „die durchaus existentielle Begründung ihrer Suche nach einer gegenwartsgültigen, zugleich zukunftsächtigen Interpretation und Gestaltung der Zeit“ (7). Wer den Kairos beschwor, der wollte „Horizonte für den Einbruch des Überzeitlichen öffnen und zugleich auf das Jetzt, auf die eigene, in Endzeitdepression, Aufbruchseuphorie und Parteienstreit gebannte Zeit wirken“ (5). Kairos-Bewusstsein ist immer auch politisch.

Der Kairos-Begriff erfährt an sich selbst die Umbrüche der Geschichte. Begriffsgeschichte, so die These des Vf.s, ist immer auch Zeitgeschichte. „Ein einziger Tag kann die Geschichte in Begriffen bannen, aber auch der Geschichte von Begriffen eine zuvor ungeahnte Dimension verleihen.“ (215) Die Ereignisse von 1918 und 1933 werden somit zu Schlüsseldaten der Begriffsgeschichte, sie interpretieren jeweils den Begriff neu. So ist der 30. Januar 1933 ein „die Resonanzräume und Deutungskorridore des ‚Kairos‘ ganz neu determinierende[s] Datum“ (216) – eine These, die an T.s eigene Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Schicksal erinnert. Die Kairos-Debatte, die zunächst, in den zwanziger Jahren, als Streitgespräch im Berliner Kairos-Kreis geführt wurde, fand ihre dramatische Zuspitzung und Wende 1934/35 in der Auseinandersetzung zwischen T. und H., die deren enge Freundschaft zerbrechen ließ.

Damit ist die Gliederung des Buches schon gegeben. Das 1. Kap. steht unter der Überschrift „Die ‚Sphinx des Historismus‘, oder: Nur der Augenblick verschafft Eindeutigkeit“ (9–126). C. behandelt hier den Religiösen Sozialismus T.scher Prägung; er charakterisiert ihn als „das Ergebnis eines komplexen, temperamentsbedingt höchst impulsiv vorangetriebenen Selbstverständigungs- und Lernprozesses mit jederzeit revidierbarem Ausgang“ und als „textgewordene Visionsenergie und Sinnkrisenspiegel“ (11). „Immer neue Anläufe, intellektuellenphantasie und Gegenwartsrealität im Medium theologisch fundierter Systematisierung zu verschmelzen und öffentliche Resonanz zu gewinnen, durchziehen T.s Werk zwischen 1919 und 1935.“ (11) Wer es aus dem Abstand der Jahrzehnte mustere, gerate leicht in die Gefahr, „sich in der Vielgestaltigkeit dieser Orientierungsversuche, im unermüdlichen Wechselspiel der Aufbrüche und Revisionen zu verlieren“ (11f).

Gestützt auf bisher unbekannte Texte zeichnet C. ein wesentlich deutlicheres Bild der Anfänge des Religiösen Sozialismus in Deutschland, als es die bisherigen Veröffentlichungen zu diesem Thema zeigen. Schon nach der Tambacher Konferenz wird der Gegensatz zwischen T. und Barth überaus deutlich.

In seinem Brief vom 29.1.1920 an C. Mennicke begründet K. Barth seinen Rückzug aus der Zusammenarbeit mit den deutschen Religiösen Sozialisten. Er konstatiert, dass den Deutschen das Reden von Gott „viel leichter von der Hand geht als uns“, und bittet Mennicke, diesen Unterschied zu begreifen. „Will denn Gott überhaupt unser Reden von ihm?“, fragt er, und weiter: „Ist die Lage reif dazu, dass von ihm (wirklich von ihm) geredet werden kann? [...] Sie sind sich vielleicht auch darüber nicht ganz klar, dass auch das, was wir dann zu sagen haben, wenn wir einmal das Wort ergreifen [...], wesentlich die Botschaft von der *Bedrängnis* des Menschen durch Gott ist. [...] Wir fühlen uns immer in der Gefahr, von Ihnen zu positiv, zu sehr als Besitzende verstanden zu werden, während wir nur Suchende, Fragende, Anknüpfende sein wollen.“ (39) Die Berliner betonen demgegenüber das volle und klare Ja, mit dem sich der religiöse Mensch zur „lebendigen Wirklichkeit Gottes“ verhält. Der Sinn des Christus, „den auszuschöpfen wir eben erst angefangen haben, [liegt darin,] dass seine religiöse Energie eine *gegenwärtige* ist“. In Jesu Tod erhalte die „absolute Paradoxie ihre schlechthin sieghafte Darstellung“ und gelange „damit zu erlösender Bedeutung“ (38). Der Vf. sieht damit den „Übergang zum Kairos“ vollzogen (38).

Unter der Bannkraft des Augenblicks bewegen sich freilich auch K. Barth, F. Gogarten und E. Brunner, wie der Vf. in konzentrierten Textanalysen zeigt (41–48), doch steht für sie allen Augenblicken unserer Zeit der „ewige Augenblick“ gegenüber. Damit setzen sie sich dem Vorwurf aus, einen realitätsfernen, statischen Gottesbegriff ohne Umgestaltungspotential zu propagieren. Der Vorwurf des weltabgewandten Intellektualismus wurde auch gegenüber dem Kairos-Kreis erhoben. C. Mennicke will den Intellektualismus theoretisch durch Intuition und Erfassung des lebendigen Gehaltes überwinden. Einen Antihistorismus aus dem Geiste Nietzsches diagnostiziert der Vf. bei Stefan George und seiner Schule. „[D]er ewige Augenblick ist nicht Werden, nicht Entwicklung, sondern im Moment erfülltes, diesseitiges Sein.“ (55) Im erfüllten Augenblick wird die Aufhebung der Zeit erfahren. Vorauszusetzen ist Nietzsches Historismuskritik. Interessant ist der Hinweis auf die Protestantismuskritik des George-Kreises, insbes. die Kritik des von Max Weber aufgewiesenen Wirkungszusammenhangs von Protestantismus und Kapitalismus.

Der Vf. beschreibt T. als „Theoretiker des Kairos“ (68–126). Dieser könne allerdings nicht den Rang eines „Avantgarde-Denkens“ beanspruchen, er greife vielmehr auf mehrere Traditionslinien zurück: auf den Deutschen Idealismus, auf Kierkegaard, v. a. auf St. George und F. Gundolf.

C. sieht den Unterschied zum Kairos-Begriff des George-Kreises in T.s Festhalten an der Differenz von Ewigkeit und Zeit sowie in der durch den Reich-Gottes-Gedanken motivierten Politisierung, den Unterschied zu Mennicke in T.s Betonung der wirkmächtigen Gegenwart des Heiligen als des *Prius* aller Forderung und Gestaltung. Im Kairos-, aber auch im Gestalt-Begriff sieht er die Termini, mit denen T. eine selbstständige Kritik am Historismus üben will. Unter der Prämisse einer Fortführung von Troeltschs „Historismus“ übernehme der Kairos die Zuspitzung der Kritik auf die konkrete Gegenwart. Der Kairos der Religiösen Sozialisten tritt an die Stelle der europäischen Kultursynthese. „Er ist die konkrete Übertragung der in der Gestalt manifest gewordenen Universalität auf die einmalige geschichtliche Situation.“ (87)

C. schildert die Spannungen und Auseinandersetzungen innerhalb des Kairos-Kreises, insbes. den Dissens zwischen T. und A. Rüstow (102–107). Eindeutlich werden die Konfliktlinien dargestellt, aber auch T.s Versuche, sie zugunsten einer „gemeinsamen Gestaltung“ zu überwinden. Konzentriert auf vier Arbeiten aus dem Jahre 1926 sowie auf die Begriffe „Kairos“, „Logos“ und „das

Dämonische“, beschreibt der Vf. die Grundzüge und das Profil von T.s Zeitdeutung und Geschichtsmetaphysik. Im „Wächterstandpunkt“ („Ausrichtung auf das Unbedingte“) will T. dem Relativismusvorwurf entgehen, wie ihn z.B. Gogarten formuliert.

Als Kontrast zu T.s Kairos-Idee zieht der Vf. im 2. Kap. in einer knappen Darstellung die theol. Konzeption R. Bultmanns heran („Präsentische Eschatologie, oder: Existentialismus und Kairos“, 127–155).

Das umfangreiche 3. Kap. („Die ‚Stunde des Volkes‘, oder: Das Kollektiv auf der Suche nach sich selbst“) analysiert die Kontroverse zwischen T. und H. (157–265).

Ohne das Erlebnis des Weltkriegs und der Revolution sei der Kairos-Begriff nicht zu verstehen. Der Vf. plädiert für eine sachbezogene Würdigung des Streits zwischen T. und H.; es gelte, stärker auf den inneren Zusammenhang zwischen politischen, theologischen und philosophischen Aussagen der beiden Kombattanten zu achten. Das Deutungsmodell einer „intellektuellen Persönlichkeitsspaltung“ (167) lehnt er entschieden ab. So sei H.s Argumentationsführung, „textanalytisch präzise auf das Wechselspiel politischer und theologischer Intentionen und Aversionen hin zu untersuchen“ (168). Darüber hinaus sei nach Strukturparallelen zwischen den so gegensätzlich wirkenden Gruppen zu suchen, ebenso zwischen T. und H. So sei auch noch im Exil T.s das Changieren zwischen den Ebenen des Politischen und der Theologie „als Subtext des Konflikts“ zwischen H. und T. gegenwärtig. Die Sinnspitze des „Offenen Briefs“ T.s an H. von 1934 sieht C. in T.s These: „Offenbarung ist das, dem ich als letztem Kriterium meines Denkens und Handelns mich unbedingt unterworfen weiß. Der Kairos, die geschichtliche Stunde, kann darum nie von sich aus Offenbarung sein.“ (186) T. präzisiert bzw. korrigiert sein bisheriges Verständnis des Kairos. In seiner zweiten Antwort an H. („Um was es geht“) besteht er darauf, dass das Verhältnis von Theologie und Politik sich „niemals durch ein, und‘ kennzeichnen“ lasse und dass die Theologie immer als „Theologie der Politik“ auf ihrer kritischen Funktion beharren müsse (215).

Die nach 1945 sich abzeichnenden Verschiebungen in T.s Kairos-Konzeption zeigen sich in der betont christologischen Ausrichtung des Kairos in der „Systematischen Theologie“. Die christologische bestimmte Neuqualifizierung des Kairos verdrängt nun die Hoffnung auf eine innerweltliche Realisierung. Schon in „Ethics in a Changing World“ (1941!, nicht erst 1963) wird der Kairos-Begriff ethisiert („Only love is able to appear in every kairos“, 280).

Der Vf. stellt abschließend fest, dass in den Kairos-Diskursen während der Weimarer Republik die Bezugnahme auf die ntl. Überlieferung nur eine marginale Rolle gespielt habe. Der Begriff sei auslegungsoffen und schutzlos geworden, wie sich spätestens 1933 gezeigt habe. Mit Ernst Fuchs plädiert er für die Einsicht, den Kairos mit dem NT nicht ohne den Genitiv als Gnade Gottes zu verstehen, die als Gnadenzeit zeitlich werden will. Sie sei uns darum als *Mitteilung*, tiefer verständlich, als es eine Idee wäre“ (E. Fuchs, Hermeneutik). Auf dieser Grundlage ergebe sich einerseits „die Zurückweisung einer isolierten, vom ntl. Kontext absehbaren terminologischen Form der Überhöhung“ und andererseits „der Widerspruch gegen jede Politisierung des Begriffes“ (284). Die „Neuqualifizierung des Seins im Kairos“ werde allein von Gott bestimmt (284). Die systematisch-theologische Relevanz des Kairos-Begriffs sei demnach im Rückgriff auf das NT zu finden. Es zeige sich deutlich, dass die Systematiker ihre Zeitdeutungskämpfe „weithin unter Abstraktion von der exegetischen Dimension führten“ (284). Darin lasse sich die spezifische Signatur des theol. Antihistorismus erkennen.

Alf Christophersen ist für sein Buch 2008 mit dem Max-Weber-Preis der Bayr. Akad. der Wissenschaften ausgezeichnet worden. Dem Autor verdanken wir eine solide, spannend zu lesende, an Entdeckungen und Einsichten reiche Studie zur Geistes- und Theologiegeschichte in Deutschland während der Weimarer Republik. Gewiss ist sie auch ein wichtiger Beitrag zu einer kritischen Tillich-Biographie, nicht zuletzt wegen ihrer Einbettung in den durch Konstellationen erzeugten Denkraum der Zeitdeutung im Zeichen des Kairos. Der Einfluss St. Georges und seiner Schule auf T.s Kairos-Idee scheint mir allerdings überschätzt und T.s Originalität unterschätzt zu werden.

Hinter den Ausführungen des Vf.s steht eine klare theologische Position: die Kritik am Antihistorismus in der Theologie und an der mit der Sinnfrage aufgeladenen Vermischung von Theologie und Politik. Antihistorisch ist freilich T.s ontologischer Ansatz überhaupt. Unterstützt wird die Darstellung durch reiches, vom Autor an vielen Orten entdecktes Archivmaterial, das geschickt zum Einsatz gebracht wird. Hervorzuheben sind schließlich auch Sprache und Stil des Buches. Offensichtlich hat sich der Autor von der Wortmagie und dem Sprachzauber gewisser Zeitdeutungskämpfer und charismatischer Kairos-Denker der zwanziger Jahre trotz aller betonten Distanz gelegentlich berühren und anstecken lassen.

Münster

Erdmann Sturm

Laube, Martin: *Theologie und neuzeitliches Christentum*. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XII) 627 S. (BHT, 139), geb. € 114,00 ISBN: 316-148912-8

Zu den eigenwilligsten und spannendsten Entwürfen protestantischer Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gehört der christentumstheoretische Ansatz von Trutz Rendtorff. Obgleich von Beginn

an in der Eigenart seiner Theoriearchitektur originell, ist die monographische Beschäftigung mit ihm in der Sekundärliteratur ziemlich überschaubar, um nicht zu sagen: marginal. Das haben weder der Autor noch sein Werk verdient und schon deswegen markiert die hier zu besprechende Arbeit hoffentlich eine Wende.

Martin Laube hat in seiner umfangreichen Münsteraner Habilitationsschrift unter dem Titel *Theologie und neuzeitliches Christentum* nicht weniger als eine werkgeschichtliche und systematische Rekonstruktion des Rendtorffschen Theorieansatzes vorgelegt.

In vier Teilen widmet er sich chronologisch den Anfängen in den 50er Jahren (15–125), der eigenständigen Formierung der Theorie des Christentums (127–297), der programmatischen Entfaltung in den 1970er Jahren (299–485) sowie einer systematischen Profilschärfung, nicht zuletzt durch Spiegelung an der Systemtheorie Luhmanns (487–577). L. bezieht dabei das umfangreiche Oeuvre R.s im Zeitraum bis zum Ende der 70er Jahre komplett mit ein. Die ersten beiden Teile sind den akademischen Qualifikationsschriften gewidmet. Durch die jeweilige Verortung im Wissenschaftskontext der Zeit – Sozialtheologie Wendlands (17ff) und das Programm der Kirchensoziologie (32ff) bei der Diss., die Hegeldeutung Joachim Ritters (168ff) und die Anti-Soziologie Schelskys (202ff) als Umfeld der Habilitationsschrift – gelingt es dem Vf. zudem, ein Stück Intellektuellengeschichte der frühen Bundesrepublik (vgl. etwa 164ff, 185ff) nachzuzeichnen.

R. selbst hat die wichtigste programmatische Entfaltung (vgl. 8f) seiner *Theorie des Christentums* in einem gleichnamigen Aufsatzband (1972) vorgelegt. Die darin enthaltenen Aufsätze werden von L. in ganzer Breite auf ihre argumentative Struktur hin untersucht. Historisch wie systematisch grundlegend ist dabei die Unterscheidung von Kirche und Christentum, wie sie im Umfeld der Aufklärungstheologie, v. a. bei J. J. Semler (vgl. dazu v. a. 214ff) prominent entfaltet wurde. Die Theorie des Christentums ist somit selbst ein Produkt der neuzeitlichen Christentumsgeschichte. Daran anknüpfend unterzieht R. schon in den 60er Jahren das zeitgenössische Säkularisierungsparadigma der Religionssoziologie einer deutlichen Kritik (vgl. 369ff), markiert doch der Begriff „Christentum“ weniger die Ablösung der Religion von ihrer kirchlichen Gestalt als deren Weitung in die Gesamtgesellschaft hinein. Von daher erfassen Theoriefiguren, die Großen wie Religion und Gesellschaft als harte Duale gegenüberstellen, die neuzeitliche Lage des Christentums nicht. Dieses ist vielmehr in sein „weltgeschichtliches Zeitalter“ (Rothe) eingetreten. Es umfasst mehr als nur die historisch gewachsenen Kirchen als Institutionen, mehr aber auch als die Summe der religiösen Individuen (vgl. 560f). Deswegen entgeht R. mit der Kategorie des Christentums – wie L. zu Recht herausstellt (vgl. 364f) – auch Schwierigkeiten, die etwa mit einem abstrakten, scheinbar kontextenthebenden Religionsbegriff verbunden sind.

R.s Christentumsbegriff ist kein deskriptiv-phänomenaler, sondern ein kategorialer. Er „fungiert gleichermaßen als Horizontkategorie, Formschema, Vermittlungsfigur und Reflexionsbegriff“ (563). Deshalb verweigert er sich auch einer inhaltlich präzisen Fassung (vgl. 579f). An dieser Stelle hätte man freilich ein wenig mehr an Kritik vermuten dürfen. Der Vf. geht mit seiner Referenzgröße sehr sorgsam, fast behütend um. Doch ungeachtet der Chancen, die in der „unbestimmte[n] Allgemeinheit“ (576) des Christentumsbegriffs liegen (Freiheit individueller Gläubigkeit, Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums über die Kirche hinaus, Mittel zur gegenwärtigen Selbstverständigungsaufgabe von Theologie), birgt seine sachliche Abstraktheit Schwierigkeiten; Schwierigkeiten, die nicht zuletzt die Rezeption der Theorie selbst behindern dürften. Vielleicht wäre es hier sinnvoll gewesen, die Weiterführung des Ansatzes mit anderen Mitteln stärker zu konturieren, mit Verweis auf die ab den 80er Jahren folgende *Ethik* R.s (vgl. 9f, 458).

Den sicherlich spannendsten Teil der Arbeit bildet die Auseinandersetzung mit Luhmann. Dabei wird nicht der Versuch unternommen, die Systemtheorie an der Christentumstheorie zu explizieren, sondern es soll lediglich „das begriffliche Instrumentarium der Systemtheorie für theologische Zwecke in Anspruch“ (497) genommen werden. Durch seine profunde Kenntnis Luhmanns weiß L. um die Schwierigkeiten einer Gesellschaftstheorie, die letztlich selbst an der Geschlossenheit ihres Gegenstandes partizipiert. Ein Gespräch mit anderen Wissenschaftsdisziplinen wird (schier) unmöglich. Und dennoch lassen sich Parallelen nicht verleugnen: Beide, Systemtheorie wie Christentumstheorie, bemühen sich, den Gegenstand ihrer Theoriebildung und ihre Selbstbeobachtungspraxis in die Theorie selbst zu integrieren.

„Luhmann und Rendtorff zielen beide auf eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft in dem Sinne, daß sie [...] durch die Ausführungen ihrer Beschreibungen zugleich die eigene Beschreibungsperspektive“ (558) einholen wollen. Als „Theorie des neuzeitlichen Christentums“ muss diese zugleich eine „Selbstverständigung über die neuzeitliche Aufgabe der Theologie“ beinhalten, und zwar in „der wechselseitigen Verschränkung beider Perspektiven“ (307). Die damit verbundene zirkuläre Struktur bzw. das zirkuläre Wechselverhältnis von Theorie und Gegenstand ist beabsichtigt und verweist darauf, dass der Theologie ihr Gegenstand einerseits voraus liegt und andererseits dennoch

als deren Beobachtungs-konstrukt verhandelt werden muss. Für beides steht der Christentumsbegriff historisch wie systematisch ein. Oder anders gewendet: „Als Selbstbeschreibung des Christentums zielt die Christentumstheorie auf eine historische Selbsteinholung der eigenen Beschreibungsperspektive.“ (574) Darin liegen die Möglichkeiten und Grenzen von Ort und Aufgabe der Theologie in der Gegenwart begründet, darüber lassen sie sich methodisch kontrolliert bestimmen.

Kurz noch einiges zu den Formalia: Wohltuend, dass der Einstieg in dieses 600seitige Werk durch ein hilfreiches Namens- und Sachregister erleichtert wird. Mitunter stößt der sorgsame Leser zwar auf Wiederholungen von Zitaten und Formulierungen, aber die Resümées am Ende jedes größeren Abschnitts sind äußerst hilfreich.

Nicht alle Aspekte des Werkes von R. konnten in dieser Arbeit in der ihnen gebührenden Weise berücksichtigt werden. Desiderate bleiben die innertheologischen Konstellationen, wie etwa theoriegeschichtliche Kontinuitäten zu R. Rothe oder F. Gogarten. Schade ist v. a., dass der Vf. einen solchen Versuch nicht wenigstens für Ernst Troeltsch unternommen hat. Dessen Relevanz als einzigartiges Vorbild der Theologiegeschichte für eine Christentumstheorie liegt im Insistieren auf der Einholung der „theologischen Standortepistemologie“ (F. Voigt), wie L. selbst konzidiert (vgl. 562, insbes. Anm. 15). Zwar ist dem Vf. die darin zum Ausdruck kommende Lücke wohl bewusst (vgl. 339/40, Anm. 8). Diese scheint mir allerdings größer zu sein, als die Deutung einer „späten Wahlverwandtschaft“ (300, Anm. 3) suggeriert. Etwas anders steht es hingegen mit der spezifischen Barth-Deutung R.s. Sie wird in ihrer Rolle für die Generierung von dessen Theologiebegriff eingehend gewürdigt (vgl. 460ff, 465ff). Als kritisch-konstruktive Tätigkeit ist Theologie „diejenige Tätigkeit, in der sich das Selbstbewußtsein seiner eigenen Autonomie ansichtig wird“ (484), eben: radikale Autonomie.

L. hat eine beeindruckende Arbeit zum Werk von Trutz Rendtorff verfasst. Er zeigt, wie produktiv es sein könnte, an einer Theorie des Christentums weiterzuarbeiten, die nicht in einem Historismus ihrer kontextsensiblen Selbstbeschreibungsperspektive aufgeht. Als *Christentumstheorie* bemüht sie sich vielmehr – ganz im Sinne ihres „Erfinders“ – um einen systematischen Begriff zur gegenwärtigen Gestaltungsfähigkeit der *libertas Christiana*. Denn sie weiß, dass noch unsere scheinbar so säkulare „Welt eine Folge des christlichen Glaubens“ (320, 334 u. ö.) ist.

Hamburg/Uppsala

Christian Polke

Philosophie

Schaeffler, Richard: *Philosophische Einübung in die Theologie*. – Studienausgabe (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 2004). – Freiburg/München: Alber 2008 (Scientia & Religio, 1/1–3) – 1. Bd: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*. 447 S., kt € 39,00 ISBN: 978-3-495-48291-9. – 2. Bd: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*. 431 S., kt € 39,00 ISBN: 978-3-495-48292-6. – 3. Bd: *Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*. 552 S., kt € 42,00 ISBN: 978-3-495-48293-3

Richard Schaefflers Summe seiner lebenslangen religionsphilosophischen Bemühungen wendet sich „an Theologen und theologisch interessierte ‚Laien‘, aber auch an Lehrende und Studierende der Philosophie, die bereit sind, an wichtigen Beispielen zu erproben, auf welche Weise der philosophisch-theologische Dialog für Philosophen wie für Theologen gleichermaßen fruchtbar werden kann“ (I 5). Das inzwischen fast vergriffene Werk liegt nun inhaltlich unverändert in einer preiswerteren Studienausgabe vor. Es ist ausdrücklich keine philosophische „Grundlegung“, sondern – im Sinne Gottlieb Söhngens – eine „Einübung“ oder besser: eine ständige Begleitung der Theologie durch die Philosophie, womit S. ganz nebenbei auch einen Beitrag zur derzeitigen Neustrukturierung des Theologiestudiums liefert (I 25). Beim Gang durch die traditionellen fundamentaltheologischen Traktate der *Demonstratio religiosa* (Bd II), *christiana et catholica* (Bd III) trägt die Philosophie, anders als beim Vf. oft zitierten Kant, der Theologie nicht die Fackel voran, sondern geht ihr – Erwartungen und Vorurteile oft in Frage stellend, aber auch überraschende Antworten liefernd – zur Seite (I 27–75), um „die Praxis der Theologie, wie sie faktisch geübt wird, aus ihren Möglichkeitsgründen begreiflich zu machen und ihr zugleich bei der Kriterienfindung behilflich zu sein“ (I 324).

Bd I bietet eine Erprobung und zugleich Weiterentwicklung von S.s Theorie der „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ (erschienen 1995) an Beispielen aus der theologischen Methoden- und Erkenntnislehre – dem jüngsten und andernorts oft nachgestellten, für S. aber basalen fundamentaltheologischen

Traktat. Den Rahmen bildet eine als Vorschlag und Angebot apostrophierte und sich kritisch von der Marechal-Schule (auch von Karl Rahner) absetzende, nicht-ontologisch weiterentwickelte Transzendentalphilosophie. Sie trägt im Blick auf eine mögliche Pluralität und historische Variabilität der Vernunftsgestalten (und so mit Kants angedeuteter „Geschichte der Vernunft“ Ernst machend, ohne dabei in die Konstruktionen des Deutschen Idealismus zu geraten), deren oft unauflösbar differierenden, aber zugleich partiell interferierenden (ästhetischen, theoretischen, sittlichen) Erfahrungsweisen und -welten Rechnung und lässt die Einheitsidee, ohne die sich die Vernunft selbst aufheben und das Vernunftsubjekt selbst zerstören würde, zum Hoffnungspostulat werden (I 76–112). Ansatzpunkt sind die Horizont- oder Strukturerschütternden und zugleich -verändernden Erfahrungen. Sie gelten als Erfahrungen im ausgezeichneten Sinne (III 177) (der missverständliche Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ wird gemieden) und erreichen in den religiösen Erfahrungen ihren Gipfelpunkt. Denn was die allgemeine Vernunft in der Krise ihrer selbst postulieren muss, wird für die religiöse zur Gewissheit. Solche Erfahrungen sind es also, welche der (Religions-)Philosophie und Theologie die Päckel vorantragen. Dabei erweist sich die „Veritas semper maior“ als die Triebkraft schlechthin in einem spannungsreichen Verhältnis von Inhalten einerseits und Formen der Anschauung und des Denkens andererseits (von Kant noch als konstant angesehen) – hier geschieht die notwendige, aber oft auch misslingende „Umkehr des Denkens“. Das „Verbum Mentis“ hat also seine Geschichte und nimmt im speziellen Fall der religiösen „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen“ (II 62) die Form einer nun doxologischen Antwort auf dessen Gabe und Anspruch an, in welcher „das kommende, endgültige Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes antizipatorisch präsent wird“ (I 208) (I 113–212). Das aus dem „Verbum Mentis“ resultierende „Verbum Oris“ bringt eine Hermeneutik in Gang, die zu einer „Formatio Mentis“ im Dialog zwischen Sprecher und Hörer und, weil der je größere Wahrheitsanspruch die Lebenszeit des Individuums übergreift, zu einer Überlieferungsgemeinschaft führt. Deren Transzendentalpragmatik erfordert sowohl Institutionalisierungen als auch normative Texte – dies alles aber wiederum in der steten Dialektik von Begründung und Kritik (I 213–328). Die unvermeidlichen Auslegungskontroversen erfordern eine eigene hermeneutische Anstrengung. Zur Theorie des Verstehens kann die allgemeine Semiotik Hilfestellung nicht zuletzt auch für den innerreligiösen Dialog bieten (I 329–360), entscheidend ist aber der philosophische Beitrag zur Auslegungskunst: Die traditionelle Lehre vom vierfachen (allegorischen, historisch-anamnetischen, anagogisch-zukunftsoffenen und tropologisch-denkverändernden) Schriftsinn wird von S. in genialer Weise für die Theorie der Erfahrung im Allgemeinen (ist sie doch ein Lesen im Buch der Wirklichkeit) und der religiösen Erfahrung im Besonderen reinterpretiert. Damit steht – für die weiteren Ausführungen grundlegend – ein Kriterienkatalog zur Verfügung: Nur wenn sich alle vier Dimensionen finden, ist eine Garantie für die Objektivität von Erfahrung (und damit für die Universalität des Partikulären) gegeben (I 329–396). Ein kritischer Rückblick und ein Ausblick auf die Inspirationsproblematik schließen den Bd ab (I 397–435).

Bd II verhandelt die philosophische Gottesfrage in der, wie betont wird, seit Kant, Husserl und Wittgenstein alternativlosen Umkehr der traditionellen Verhältnisbestimmung: Es wird nicht ein „Gott der Philosophen“ nachträglich mit dem „Gott der Religion“ zu vermitteln gesucht, sondern eine transzendente Strukturanalyse des religiösen Aktes resp. der religiösen Erfahrung führt – unter strikter Wahrung der Autonomie des religiösen Denkens, Sprechens und Handelns – zu einer Kriteriologie im Hinblick auf deren Gegenständigkeit: ob Gott sei (Fiktion oder Realität?) und was Gott sei (Angemessenheit oder Verfehlen der Gottesrede?). Die allgemein die Erfahrung ermöglichenden Vernunftpostulate erweisen sich in diesem Fall als Gottespostulate (wie auch die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorien der Substanz und Kausalität besondere Gestalt annehmen). Der zuvor entwickelte vierdimensionale Kriterienkatalog für eine gelungene Gegenstandskonstitution überhaupt hilft nun im Speziellen, Fehlformen religiöser Erfahrung und der Gottesrede freizulegen und einzuordnen. Der „postulierte“ Gott erscheint zwingend als transzendent, wesentlich einer, vollkommen gut und personal. Der oft religiös motivierte und religionshistorisch weit verbreitete Widerstand gegen einzelne oder alle diese Gottesprädikate ist v. a. durch den Ausfall des „Sensus historicus“ erklärlich, der somit im Kriterienkatalog fundamentale Bedeutung für die drei anderen Dimensionen bekommt (II 13–218). Dass diese für die jüdisch-christliche Tradition charakteristische Priorität des Bezugs zur Geschichte in der religiösen Erfahrung Universalität beanspruchen kann und der Verdacht unbegründet ist, es würde eine philosophische Rechtfertigung nur „gleichsam ‚nachgeliefert‘“ (II 215), verdeutlicht S. in einem erneuten Durchgang durch seine in Richtung auf eine „Geschichte der Vernunft“ weiterentwickelte allgemeine Transzendentalphilosophie (II 219–268). Er zeigt ihre Leistungsfähigkeit auch im speziellen Fall der traditionellen philosophischen Gottesattribute, sobald sie unter stärkster Beachtung des Bezugs zur Geschichte reinterpretiert werden (II 269–332). Die transzendente Strukturanalyse religiöser Erfahrung verändert dann auch die Funktion der klassischen Gottesbeweise. Sie „zeichnen, wenn sie im Licht der Postulate neu gedolmetscht werden, Wege vor, auf denen aus diesen Postulaten Fragen gewonnen werden, die durch die Erfahrung (nicht nur die religiöse, sondern auch durch die theoretische, sittliche oder ästhetische) beantwortet werden können“ (II 335f), und werden so zu „Anweisungen“, vom jeweiligen Gottespostulat „zu den verschiedenen Gestalten unserer Erfahrungswelt zurückzukehren“ (II 406): Der „kosmologische Gottesbeweis“ wird zu einer Anleitung, beim „Lesen im Buch der Welt“ den „Autor“ zu erkennen, der „moralische“ zu einer solchen, die Dialektik von Unbedingtheit und Bedingtheit aller Formen von Verpflichtungen tiefer zu verstehen, der

„teleologische“ weist an, alle Gestalten des „Sinnhaften“ als die „Erscheinungsgestalten einer göttlichen Zuwendung zu begreifen“ (II 406) – in diesem Zusammenhang finden sich auch (allerdings sehr knappe) Ausführungen zur Theodizee (II 378f; 384–389) –, und der „ontologische“ macht die Spannung von Ding für uns und Ding an sich durchscheinend für die ungeteilte Zuwendung Gottes bei bleibender Entzogenheit gegenüber all unseren Zugriffen (II 333–407). Auch dieser Bd endet mit Rückblick und Ausblick, welcher diesmal den gegenseitigen hermeneutischen Dienst von Zeugnissen der Religion und postulatorischem Vernunftglauben exemplarisch am Programmwort „Credere Deum Deo et in Deum“ vorführt (II 407–420).

Bd III fasst die beiden restlichen fundamentaltheologischen Traktate zusammen und stellt die Christologie entschieden in den Rahmen einer Ekklesiologie, die auch die „Ekklesia Israel“ umfasst (III 15–19). Den philosophischen Kontext bilden die im ersten Bd entwickelten sprachpragmatischen Notwendigkeiten religiöser Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen (III 20–74), welche durch die Betonung des Freiheits- und Geschichtsmoments (Erwählungsgeschichte und ihre Krisen) sowie die Spannung von Absonderung und universaler Bedeutung im Selbstverständnis Israels dieses Volk zu einer „Schule der religiösen Erfahrung“ werden lassen (III 75–175). Insbesondere der krisenbedingte Übergang zum nachexilischen Judentum verändert in spezifischer Weise die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorien der Substanz und Kausalität und spitzt somit den Kriterienkatalog auf die tropologische Dimension zu (III 176–212). Nur auf diesem israelitisch-jüdischen Hintergrund sind für S. die mit dem Christusbekenntnis verbundenen Fragen verständlich – die nach dem Prädikat: „Wer ist Jesus?“ und die nach dem Subjekt: „Welcher ist der Messias?“ Aufgrund eines je verschiedenen Zeit- und Kausalverständnisses werden sie von den Jüngern Jesu und ihren (jüdischen und griechischen) Gegnern unterschiedlich beantwortet. Kreuzesbotschaft, Tauf- und Abendmahlskatechesen verdeutlichen dem Philosophen einen „radikalen Strukturwandel des gesamten Erfahrungskontextes“ (III 233), dem sich die Christen unterziehen mussten bzw. müssen und den jener zu beschreiben hat (III 213–255). Dies leistet S. in einer erneut fundamental ansetzenden Betrachtung zur theologischen Verwendung philosophischer Begriffe im Allgemeinen und der Begriffe „Natur“ und „Person“ im Speziellen (III 256–328), dasselbe wird umgekehrt anhand der Begriffe „Freiheit“ und „Geschichte“ hinsichtlich der theologischen Impulse für die Entstehung und Weiterentwicklung philosophischer Begriffe vorgeführt (III 329–388) – eine Schlüsselpassage in dem ganzen Werk für die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie! Der ekklesiologische Rahmen schließt sich durch eine Analyse der durch die Parusieverzögerung sprachpragmatisch notwendigen neuen Überlieferungsgemeinschaft als einer nun christlichen „Schule der Erfahrung“, die in Konkurrenz zu anderen Schulen dieser Art steht, wobei S. v. a. die philosophischen (die platonische und Kant'sche) näher betrachtet und noch einmal die Notwendigkeit einer durch (s)eine erweiterte Transzendentalphilosophie belehrten Theologie unterstreicht. Ihr gemeinsamer Beitrag liegt in der konstruktiv-kritischen Unterstützung der „Organe der christlichen Überlieferung“, damit diese den Hörer „zur eigenständigen Antwort befähigt und ihn so zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Botschaft werden lässt“ (III 517f) (III 389–518). Eine Betrachtung zum Begriff des „Universale Sacramentum Salutis“ rundet die vorhergehenden Ausblicke ab (III 519–538).

Zu Unrecht harrt diese umfangreiche, konsequent auf Erfahrung bezogene transzendentalphilosophisch-dialogische Religionsphilosophie weiterhin einer angemessenen konstruktiv-kritischen Rezeption im theologischen und v. a. im philosophischen Bereich. In diesem Zusammenhang sei auf die erhellenden Ausführungen von Bernhard Nitsche in der NZStH 49 (2007) 114–130 verwiesen, der v. a. ihr Potential für den Dialog mit den asiatischen Religionen herausstellt. Die für S. charakteristische klare Strukturierung ermöglicht eine relativ leichte Rezeption: Die insgesamt 19 ausführlichen Zusammenfassungen unter der Überschrift „Teilergebnisse“ lassen den Gedankengang gut erkennen und können zu Ausgangspunkten werden, zurück- und weiterzublättern. Jeder Bd enthält u. a. ein Stichwortregister, das allerdings eher theologische als philosophische Bedürfnisse bedient: Wichtige Begriffe wie Theodizee, Substanz, Kausalität, Idealismus fehlen, ein eigenes Lemma „Philosophie und Theologie“ wäre hilfreich gewesen. Auch wenn S. vornehmlich das Gespräch mit der Theologie sucht, zeigen sich doch „Problemüberhänge und Zukunftspotentiale“ (B. Nitsche) im Blick auf aktuelle philosophische Diskurse, z. B. der „Phänomenologie der Gabe“ (Gabe des Heiligen) und der sprachanalytischen Philosophie (besonders das Sprachspiel der ästhetischen Erfahrung könnte mit dem religiösen und seinen Doxologien konfrontiert werden), nicht zuletzt hinsichtlich der Debatten über die Begriffe Raum und Zeit, Substanz und Kausalität und über ein nachmetaphysisches „schwaches Denken“ (G. Vattimo u. a.). Über seine Ausführungen zur Theodizee hinausgehend, dürfte S.s „Einübung“ wichtige Impulse für eine Philosophie und Theologie nach Auschwitz geben: Seine konsequente Einbeziehung der „Ekklesia Israel“ in die „Demonstratio christiana et catholica“ ist unhintergebar. Erneut steht offenbar eine „Umwandlung des Denkens“ in Richtung auf eine in dieser Weise vor Auschwitz undenkbar jüdisch-christliche „Schule der Erfahrung“ (und des Fragens!, vgl. III 260)

an. Nicht zuletzt machen sein betonter Bezug der religiösen Erfahrung auf Freiheit und Geschichte und sein dialogischer Ansatz auch das Phänomen der „religiösen Indifferenz“ begreiflich, womit sich transzendentalphilosophisch ansetzende Anthropologien bisher immer noch schwer tun.

Erfurt

Eberhard Tiefensee

Hindrichs, Gunnar: Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2008. 346 S., kt € 29,00 ISBN: 978-3-465-03581-7

Der vorliegende Bd von Gunnar Hindrichs widmet sich einem Thema, welches der Großteil der deutschsprachigen Philosophie derzeit (noch) ignoriert, nämlich dem Absoluten. Diese Hinwendung ist keinem explizit theologischen Interesse verdankt, vielmehr versucht H. aufzuzeigen, dass eine Theorie des Subjekts die Frage des Absoluten nicht ausblenden kann. Vorweg kann gesagt werden, dass es H.s Buch, welches auf sehr originelle Weise Schelling aufnimmt und weiterdenkt, sehr gut gelingt, diese These zu untermauern und Aspekte in die gegenwärtige philosophische Diskussion einzubringen, die nicht nur dort, sondern auch in der Theologie zu kurz kommen. Vor allem aber liegt eine Arbeit vor, die auf fundiertem philosophiegeschichtlichen (und damit auch theologischen) Wissen basiert, ohne in einen heute weit verbreiteten rein philosophiegeschichtlichen Gestus zu verfallen.

Die leitende Fragestellung des Buchs liegt in einer Verhältnisbestimmung von Subjekt und Absolutem. Dabei geht es v. a. um das Phänomen, dass das Subjekt einerseits den höchsten Punkt des Denkens darstellt (15), sich andererseits aber als kontingent erfährt. Dadurch, so die Leitthese des Autors, führt die Frage nach dem Subjekt zum Absoluten, welches sich allerdings aufgrund des erkenntnistheoretischen Primats des Subjekts philosophisch-metaphysischen Denkbestimmungen entzieht.

Um diese Grundthese, die letztlich an Schellings Kritik der („negativen“ Subjekt-)Philosophie angelehnt ist, ausdifferenzieren, nimmt H. einen gedanklichen Zwischenschritt vor: Im ersten Teil seines Buches („Freilegung: Zur Problematik des Absoluten“, 19–160) setzt er sich mit dem ontologischen Gottesbeweis auseinander, um auf Basis dessen im zweiten Teil eine Bestimmung des Subjekts („Hinwendung: Zur Problematik des Subjekts“, 163–326) geben zu können.

Diese Abfolge und Themenwahl ist nicht zuletzt deshalb konsequent, weil der ontologische Gottesbeweis das klassische erkenntnistheoretische Herzstück der Gottesbeweise ist: Er beansprucht eine Totalität der Erkenntnisbestimmung, die, wenn sie scheitert, eine positive Bestimmung des Absoluten verunmöglicht. Fundiert und originell spürt H. den klassischen Argumenten des ontologischen Gottesbeweises sowie dessen Kritiken nach. In Bezug auf Anselm weist er darauf hin, dass dessen Beweis Gott als negative Grenzbestimmung einführt: Gott ist zwar keinem positiven Wissen zugänglich, aber er ist als „das, worüber Größeres nicht gedacht werden kann“, keine Leerbezeichnung, sondern die Grenze jeder positiven Begrifflichkeit. Der neuzeitliche Versuch von Descartes, Spinoza und Leibniz, diesen Grenzbegriff zu „füllen“, indem Gott als das absolut Sich-selbst-Begründende gesetzt wird, führt zu einem Gedanken der Totalität, der von Leibniz in der Interpretation von H. dahingehend konkretisiert wird, dass Gott der logische Raum des Seienden selbst sei (84), in dem Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfallen. Mit Kant versucht H. die Problematik der ontologischen Argumentation aufzuzeigen: Sie überspringt nicht nur die Kontingenz des Beobachters, der niemals seine kategoriale Situation überspringen kann, sondern übersieht auch, dass die begriffliche Struktur der Wirklichkeit eingebettet ist in die Urteilsstruktur und deren Setzungen. „Existenz“ ist also keine begriffliche Bestimmung, sondern eine Setzung, wobei die Setzung des Gottesbegriffs die Einheit des Erfahrungsraums des Ichs absichern soll. In diesem Zusammenhang kritisiert H. allerdings auch Kants Unterscheidung von regulativem und konstitutivem Gebrauch des Vernunftbegriffs „Gott“ (120f). Wenn „Gott“ als das „notwendig Seiende“ nicht notwendig seiend ist, hebt sich der Begriff auf und „Gott“ entschwindet nicht nur als konstitutive, sondern auch als regulative Idee. Ob diese Kritik H.s wirklich stichhaltig ist, bedürfte einer eigenen, hier nicht zu führenden Diskussion (Kant gestünde nach Meinung des Rez. durchaus zu, dass Gott nicht als das „notwendig Seiende“ im metaphysischen Sinne, d. h. im Sinne einer Totalität des Seins, zu verstehen ist, allerdings bedeutet dies nicht, dass der Vernunftbegriff nicht auf eine Totalität der Bestimmbarkeit als Regel seines Gebrauchs zielt). Wichtig ist auf alle Fälle die Bemerkung von H., dass mit der kantischen Kritik am Absoluten auch die Möglichkeit einer Letztbegründung der Dinge verabschiedet wird (121). Demzufolge interpretiert H. Hegels und Schellings Auseinandersetzung mit Kants Kritik am Gottesbeweis nicht als vorkritische Restituierung des ontologischen Arguments, sondern als Versuch, die Voraussetzungen der Kritik einzuholen. Dabei ist ihm zuzustimmen, dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit Kant die Urteilsform kritisiert, weil sie meint, ein Subjekt fixieren zu können, an dem dann Bestimmungen angeheftet werden. Dagegen ist nach H. Hegels Gottesbegriff der Begriff des Denkvollzugs

selbst und Gott so das dynamische Ereignis des Denkens. Ergänzend könnte man sagen, dass dieses Ereignis dazu dient, durch das Aufheben aller endlichen vorstellungsmäßigen Fixierungen und Objektivierungen der negative Verweis auf das Gottesereignis zu sein. Dieses negative Moment akzentuiert H. auf alle Fälle in seiner originellen Deutung der Schellingschen Spätphilosophie: Das Denken hat sein eigenes „Dass“ niemals in der Hand (140), welches daher jede Denkform übersteigt. Auf diese Weise läuft das Denken immer sich selber hinterher und sucht etwas „begrifflich einzuholen, was sich bei genauerem Nachdenken als radikale Transzendenz des Begriffs erweist“ (143). Gegen Schelling hält H. aber fest, dass die Positivierung des Unvordenklichen eine Verve zu viel darstellt (151), weil damit die eigentliche Bedeutung der Vernunftekstase, die in einer radikalen Erkenntnisbeschränkung und -kritik liegt, unterlaufen wird. Daher müsse Schellings Ansatz „entpositiviert“ werden (152).

Während der erste Teil der Ausführungen H.s also in einer Bestimmung des Absoluten als radikaler Kritik der „selbstherrlichen Vernunft“ (158) endet, nähert sich der zweite Teil gewissermaßen vom anderen Pol der beiden Seiten einer Verhältnisbestimmung von Absolutem und Subjekt. Dies vollzieht H. aber nicht in einer philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung, sondern in einer systematischen Entfaltung der Subjektivität. Dabei kommen Kategorien wie „Ordnung“, „Begründung“, „Machen“, „Subjektsein“ und „Heimat“ in den Blick. Diese sind nicht willkürlich gewählt, sondern bilden einen Bogen, durch den der Autor zeigen will, worin der spezifische Vollzug des „Ichs“ liegt. Im Kap. „Ordnung“ weist H. darauf hin, dass das Subjekt eine Ordnung von Gedanken bildet, die in Bezug auf einen „Nichtgedanken“ (den angezeigten Sachverhalt) stehen, der selber wiederum immer in ersterer Ordnung eingefügt bleibt. Das Subjekt ist auf diese Weise, wie Kant bereits gezeigt habe, die Brücke zwischen den Gedanken, durch die Weltbezug überhaupt erst möglich ist, d. h. es ist die umfassende Ordnungsinstanz, die den jeweiligen Weltzusammenhang zumsst. Dies führt H. zur Kategorie der „Begründung“, insofern der Grund die jeweilige Zumessung darstellt. Insofern aber jedes Begründungsverfahren auf das Subjektsein hingebunden ist, kann es, wie H. im Abschnitt „Subjektsein“ festhält, „keine Geltung vor und über der konkreten Subjektivität geben, weil es vor dieser konkreten Subjektivität keine Gedanken gibt, die gelten können“ (230). Fraglich gerade in Bezug auf den kantischen Gedankengang des Paralogismus scheint dem Rez. allerdings die Folgerung von H. zu sein, dass das transzendente Subjekt „identisch, einfach und selbstbewusst“ ist, um die „Einheit des Gedankens zu gewährleisten“ (231), da zumindest die ersten beiden Bestimmungen, wie Kant aufgezeigt hat, sich dem Schematismus der Einbildungskraft verdanken und daher eben das transzendente Subjekt nicht bestimmen, sondern Folge desselben sind. Daher wird man von Kant nicht behaupten können, dass das Subjekt Gott verdrängt, da seine Subjekttheorie ebenso kritischen Charakter wie der von ihm dargelegte Gottesgedanke hat. H. sieht auf alle Fälle eine Spannung angezeigt einerseits durch die Abhängigkeit der Ordnung der Dinge vom Subjekt, andererseits von der Tatsache, dass die Totalität des Seienden das Denken bzw. die Ordnungskraft des Subjekts übersteigt. Insofern laufen die „Gründe und Folgen ins Unendliche“ und gewinnen nie „einen letzten Halt“ (234). Die „Ermöglichung der Ordnung durch das denkende Subjekt macht das Subjekt [also] heimatlos“ (235).

Diese Überlegungen führen zum Nukleus des Projekts des Autors: *Das Subjekt steht in der Spannung, 1) die Ordnung der Dinge zu sein, gleichzeitig 2) der außerordentlichen „Punkt“ der Ordnung, der selber nie in die Ordnung, die es „herausbildet“, integrierbar ist, da Bildendes und Bild nicht vermengt werden dürfen, und 3) schließlich ist es kontingent, insofern es sich selber nie einholen kann.* Diese Selbstentzogenheit des Subjekts, die H. herausarbeitet, könnte in die Richtung von Hegels Gedanken des „absoluten Wissens“ führen, welches diese Entzogenheit als das Andere seiner selbst weiß und anerkennt, oder auch in Heideggers Gedanken der „Unheimlichkeit“. Beide Wege geht der Autor nicht, da er wohl einerseits Hegel weniger als Erkenntnistritiker und mehr als Denker der Totalität liest, andererseits Heidegger seiner Ansicht nach in eine Autonomie bedrohende Mystik ableitet (ob H. Heidegger gerecht wird, ist allerdings die Frage: Aussagen wie diejenige, dass Heideggers „Sein einen Grund“ hätte, wodurch er das „Sein in den Bereich der Gründe und Gründungen wieder hineinzieht“ (303), müssten diskutiert werden). Dagegen argumentiert H., dass das Subjekt als kontingentes und auf Ordnung bezogenes nicht vom Versuch ablassen kann, sich Heimat zu geben, was auch die entscheidende Diskussion anzeigt, die mit dem Autor zu führen wäre. Als erstes Moment des Versuchs einer Selbstbeheimatung trachtet das Subjekt laut H., sich selbst zu vergegenständlichen, um seinen eigenen Entzug zu „füllen“ und sich sozusagen dauerhaft als Ordnung zu setzen. Allerdings scheitert diese Selbstvergegenständlichung und verstärkt die Zerrissenheit des Subjekts, welches zwischen den Polen „Selbstentwurf“ und „Fremdheit der Dinge“ oszilliert. Das Subjekt findet sich als „Bildendes“ und „Außerordentliches“ nicht in der Welt, kann sich aber auch nicht in seinem Status als „Außerordentliches“ halten, da es sich selber nicht Grund ist und so im wahrsten Sinne des Wortes haltlos wäre und sich als Ordnung aufhöbe. Laut H. – und dies ist sein zentraler Gedanke,

der ihn in die Nähe Schellings bringt, allerdings eines „entpositivierten“ – ist das Subjekt in einer „abnormen Beziehung zu einem Grund“ (311), insofern es sich nicht im Letzten auf sich beziehen kann (da dies immer eine vorläufige Ordnung bleibt) und doch in Bezug steht (als Kontingentes). Es hat auf diese Weise keine Heimat in der Ordnung des Seins, sehr wohl aber verweist es als Ordnungsmacht auf eine solche, ohne sie je positivieren zu können. Dieser Gedanke führt H. zum Gedanken der Analogie als Schlüsselstein seiner Überlegungen (311). Diese bezeichnet ein Verhältnis radikal Verschiedener, ohne aber das Verhältnis als solches aufzusprengen. Zusammengefasst kann H. also dahingehend verstanden werden, dass das Subjekt gerade als Zusammenhang (Ordnung) der Welt, in der es sich beheimatet, auch dessen „Ausnahme“ (Außerordentliches, Heimatlosigkeit) darstellt, wobei es sich weder als das Eine noch als das Andere halten kann, sondern auf ein Drittes verweist, welches allerdings in keine Ordnung des Begriffs integriert werden kann. Philosophisch ist das letzte Wort sowohl des Subjekts als auch des Absoluten das „Geheimnis“. Um mit H. zu schließen: Das Denken „überlebt in der Armut des Geistes“ (326).

Der neuralgische Punkt der inhaltlichen Diskussion mit H. ist die Frage, ob es tatsächlich einen Primat der „Heimat“ gibt, in der sich das Subjekt verorten und finden muss – und sei sie auch im Unvor-denklichen. Für diese Diskussion bereitet H. ein äußerst anregendes, argumentativ klares, inhaltsreiches und originelles Buch, welches nicht zuletzt der Theologie mit großem Gewinn lesen wird.

Wien

Kurt Appel

Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Julian Nida-Rümelin / Elif Özmen. – Stuttgart: 2007. 277 S. (Kröner Taschenbuch, 501), kt € 12,90 ISBN: 978-3-520-50101-1

Dieser Bd, im Folgenden kurz *Die Klassiker*, gibt Auskunft über „vierunddreißig Philosophinnen und Philosophen“, um genau zu sein über eine Philosophin und 33 Philosophen des 20. Jhs, die in der Sicht der Hg.in und des Hg.s als klassisch gelten dürfen. Die einzelnen Beiträge wurden von 28 Autoren und 4 Autorinnen (vorwiegend im deutschsprachigen Raum tätigen Hochschullehrer/innen) verfasst und sind jeweils vierfach gegliedert in: Kurzvita – Werk – Rezeption – Bibliographie. Daneben enthält der Bd ein Mitarbeiterverzeichnis und ein gut einseitiges Vorwort von Nida-Rümelin und seiner Mitarbeiterin Özmen. In diesem bekennen sie, dass der Bd der Versuch sei, die philosophischen Klassiker des 20. Jhs zu bestimmen – es geht also, anders als der Titel erwarten lassen könnte, nicht nur um eine Teilmenge, sondern durchaus um *die* Klassiker des 20. Jhs. Diese werden charakterisiert als Autoren, deren Werk mehr als nur „beachtlich, aber doch eher zeitbezogen und damit in seiner systematischen Bedeutung vergänglich ist“. Inwieweit dieses Unterfangen eine eher deskriptive oder eher performative Intention verfolgt, wird nicht angesprochen. Leider gibt es keinen Index, der ermöglichen würde, nach der Rezeption anderer Autoren durch *Die Klassiker* zu fahnden. Das Umschlagbild zeigt in typischer Denkerpose den nackten *Penseur* von Rodin aus den 1880er Jahren, der mit strotzender Muskulatur die Kraft des Denkens symbolisiert. Im gewählten Grünton sieht er jedoch vermoost und machtlos verwitternd aus.

Die Auswahl wurde innerhalb gewisser Limiten vorgenommen: Es wurde nur „westliche“ Philosophie diesseits und jenseits des Atlantiks [...] von der Generation John Deweys [9] und Edmund Husserls [12] bis zu der von Hilary Putnam [10], Jürgen Habermas [13] und Jacques Derrida [4]“ in Erwägung gezogen (in eckigen Klammern die dem Philosophen gewidmete Anzahl von Seiten). Dabei seien die „prägenden Köpfe“ aller wichtigen Schulen vertreten, als da sind: „Pragmatismus, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Analytische Philosophie, Hermeneutik, Kritische Theorie, Existentialismus und Poststrukturalismus“.

Für die Hg. „wird, ja muss“ die Auswahl umstritten sein. Für die Lücken gerade in der jüngsten Entwicklung wird der Leser auf die dritte Auflage der *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Agamben bis v. Wright* mit ihren 120 Beiträgen verwiesen. Damit sind auch zwei Autoren genannt, die es nicht in *die Klassiker* geschafft haben. Gehen wir dem Vergnügen der Diskussion der Auswahl ein wenig nach. So wird es manche sicher mit Freude erfüllen, andere vielleicht mit Ärger, neben Austin [8] auch Derrida [4] als Klassiker anerkannt zu sehen, nicht aber Searle (geschweige denn Sarl). Der Reigen erstreckt sich insgesamt von Adorno [9], Arendt [8], Austin [8], Bloch [6] und Carnap [7] zu P. F. Strawson [7], White-

head [5] und Wittgenstein [5]. Nicht dabei sind damit beispielsweise Elizabeth Anscombe, Karl-Otto Apel, Simone de Beauvoir, Walter Benjamin, Isaiah Berlin, Martin Buber, Judith Butler oder Albert Camus. Es fehlen außerdem Gilles Deleuze, der auch im Beitrag zu Foucault [8] keine Erwähnung findet, und der für Phänomenologie und Existenzphilosophie sowie für Sozialwissenschaften und katholische Lehre prägende, aber rezeptionsgeschichtlich unglücklich ins Abseits gestellte bzw. dort belassene Max Scheler, der weder im Beitrag zu Heidegger [18] noch in dem zu Sartre [8] Erwähnung findet und bei Husserl [12] gerade mal als einer von zwölf Phänomenologen der ersten Stunde aufgelistet wird.

Ein Wort zur fehlenden Weiblichkeit: Angesichts der Tatsache, dass das 20. Jh. dasjenige in der „westlichen“ Geschichte war, das bislang am meisten Gleichstellungsfortschritt – auch im Geistesleben – zu verzeichnen hatte, muss die Frage gestellt werden, welche Eule sich da sträubt, in der längst angebrochenen Dämmerung ihre Flügel zu spannen: Ist es wirklich die Philosophie selbst – oder ist es eine bestimmte Reflexion auf sie? Fast möchte man angesichts der Liste der *Klassiker* glauben, dass es im 20. Jh. keine Philosophinnen von nennenswerter denkerischer Originalität und Wirksamkeit gegeben habe, noch dass die Philosophie an der zunehmenden Beteiligung der Frauen am Geistesleben mitgewirkt hätte. Hannah Arendt [8] wirkt in ihrer Isolierung wie eine Alibifrau, die ausgewählt wurde, weil sie wenigstens nicht *gender-verdächtig* ist. Sogar in der analytisch orientierten Geschichtsschreibung der *Positionen der Gegenwartsphilosophie* von Andreas Graeser (2002) ist mit Carol Gilligans Thematisierung der weiblichen Moralperspektive, die von Seyla Benhabib vertieft und von Harry Frankfurt aufgegriffen wurde (um noch einige Abwesende zu nennen), etwas zur Sprache gebracht, was aus der praktischen Philosophie nicht wieder fortzudenken ist.

Weltweit (zumindest dem Westen) wichtiger als etwa eine Simone de Beauvoir sind der Auswahl der Hg. zufolge dagegen Carl Schmitt [6] oder Leo Strauss [4]. Nun sind die sogenannten *Straussians* als Inspiratoren der Neokonservativen in und hinter der Bush II-Regierung und als Rechtfertiger der Iraklüge zu weltpolitischer Bedeutung gelangt, was die Einstufung von Strauss als unrühmlichen Klassiker rechtfertigen könnte. Die Rückführbarkeit der Ideologie der Straussianer auf die politische Philosophie von Strauss selbst (inklusive der Rechtfertigung der noblen Lüge nach Platons *Politeia*) wird im Beitrag aber gerade verneint – es ist von Dogmatisierung, Missverständnissen und politischer Verengung durch seine Schüler (in den USA) die Rede. Der Hinweis auf die gegenteilige Auffassung unterbleibt.

Letztlich scheint es, dass in dem Bd weniger eine „westliche“ Perspektive eingenommen wurde als vielmehr eine deutsche, die speziell die Hin- und Rückwirkungen des Denkens Deutscher mit dem sonstigen „Westen“ ins Auge fasst, vorrangig mit den in den letzten Jahrzehnten wichtigsten Bündnispartnern, also dem englisch- und französischsprachigen Raum. Die Sprachverteilung zeigt, dass *die Klassiker* neben Englisch und Französisch (Derrida [4], Foucault [8], Levinas [8], Merleau-Ponty [5] und Sartre [8]) ausschließlich Deutsch als Sprache verwandten. 17 der Autor/innen, also genau die Hälfte, haben zumindest zunächst auf Deutsch geschrieben, 12 auf Englisch und 5 auf Französisch.

Eine Art internes Ranking der *Klassiker* lässt sich am Umfang der Besprechungen ablesen. Immerhin variiert die Seitenzahl von vier für Derrida, Hare und Strauss bis zum mehr als Vierfachen davon. Die entsprechende Liste wird angeführt von den drei großen deutschen H's: Heidegger (18), Habermas (13) und Husserl (12). Es folgen von jenseits des großen Teichs mit 10 Punkten Putnam und Quine. In der oberen Liga (mindestens 7 Seiten) spielen außer bereits genannten Autoren Cassirer, Gadamer, Kuhn, Popper, Rawls, Russell und Schlick; in der B-Liga (höchstens 6) Davidson, Horkheimer, Jaspers, Marcuse und Moore.

Die Beiträge selbst sind in der Regel von guter Qualität. Sie resümieren knapp das Wichtigste in klarer Sprache und erlauben sich auch die eine oder andere Bewertung in sachlichem Ton. Ein näherer Eindruck sei exemplarisch am umfangreichsten Beitrag vermittelt, der von Rafael Capurro zu Heidegger verfasst wurde.

Die Kurzvita von zwei Seiten enthält natürlich auch sachliche Informationen zu den Nazi-Verwicklungen. Hier eine Leseprobe: „Die (1972) Nietzsche-Vorlesungen stellten, nach eigener Aussage, eine ‚Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus‘ dar. 1939/40 besprach er ‚mit einem Kreis von Kollegen‘ Ernst Jüngers Buch *Der Arbeiter*. In der Gestalt des Arbeiters stellte sich für H. ‚die universale Herrschaft des Willens zur Macht innerhalb der planetarisch gesehenen Geschichte‘ dar. H., der am 1. Mai 1933 öffentlich in die NSDAP

eingetreten war, erhielt 1945 Lehrverbot und durfte erst 1950/51 wieder lesen. „Zum Glück lässt der Autor es nicht bei dieser kurzen Charakterisierung bewenden, sondern spricht die Frage nach dem Zusammenhang von Denken und politischer Positionierung im folgenden Werkteil, der Heideggers Schaffen in sechs Phasen gliedert, nochmals kurz an. *Vom Neukantianismus zur Daseinsanalyse* zeichnet die Verschiebung des Analysegegenstands vom Ich zum Dasein nach und motiviert die Lebensweltauslegung (frühe 20er Jahre). *Die Daseinsanalytik in „Sein und Zeit“* resümiert gekonnt den Inhalt des genannten Hauptwerks von 1927 auf 4 Seiten. *Was ist Metaphysik?* skizziert auf 2 Seiten Heideggers neue Metaphysik (1929/30), die aus dem „Abgrund“ der endlichen Freiheit des Menschen denkt. Der folgende Abschnitt von gut 2 Seiten thematisiert schließlich das „intellektuell-politische Engagement“ Heideggers, der im deutschen Volk – in der Zange zwischen Amerika und Russland, Orten des entmachteten Geistes – zunächst das Potential für dessen Erneuerung sieht, bevor er diese Hoffnung aufgibt und sich spätestens 1936 auch „unmissverständlich kritisch“ zum Nationalsozialismus äußert. Seine Aktivitäten als Rektor der Universität Freiburg werden nicht genannt; die Frage nach einer inhärenten Anfälligkeit des Heideggerschen Denkens für die große Volksillusion wird nicht gestellt. Stattdessen wird die weitere Entwicklung zur Metaphysikkritik, die Kehre und die Suche nach dem „anderen Anfang“ bei Parmenides und Heraklit dargestellt. Der nächste Abschnitt erwähnt kurz das von 1936–38 verfasste zweite Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, bevor das Spätwerk mit seiner Zentrierung um Technikritik, Sprache und Gelassenheit auf zwei Seiten präsentiert wird.

Der folgende Rezeptionsteil offenbart wiederum die Standortfixiertheit des gesamten Bdes. Die Rezeption wird darin unterteilt in *Heidegger-Schule* (halbe Seite), die *Innerphilosophische Wirkung* (fast eine Seite), *Einfluss auf die Kultur und die Wissenschaften* (halbe Seite) und schließlich sieben Zeilen, die unglücklicher als nötig *Wirkung im Ausland* übertitelt sind und die bereits erwähnten Rezeptionen in Frankreich und Italien nun ergänzt durch die in den USA, Japan, Spanien und Lateinamerika. Die abschließende Bibliographie umfasst zwei Seiten.

Der Aufbau der Beiträge ist überall gleich strukturiert, liefert wichtige Daten, Werke und Rezeptionen und stellt eine hilfreiche Einteilung in Schaffensphasen zur Verfügung. Theorie-Praxis-Bezüge werden rudimentär angesprochen und beurteilt – so Marcuses „vielfach undifferenziert“ gesehene Mentorschaft für die studentischen Protestbewegungen der 60er Jahre oder Foucaults intensives politisches Engagement, wobei die Frage nach der Theorie-Inhärenz der politischen Positionierungen und Aktionen oder einer entsprechenden Rolle der Intellektuellen meist ausbleibt oder eher, wie bei Heidegger und Strauss, verneint wird.

Fribourg

Michael Groneberg

Girard, René / Vattimo, Gianni: Christentum und Relativismus, hg. v. Pierpaolo Antonello, übers. v. Christine Boesten-Stengel. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 107 S., geb. € 14,95 ISBN: 978-3-451-32076-7

Das vorliegende Buch stellt einen Vergleich zwischen Vattimo und Girard vor, und zwar bezüglich der jeweiligen Konzeptionen des Christentums: Es sammelt drei öffentliche Diskussionen und zwei Aufsätze, in denen die beiden Autoren die Position des jeweils anderen analysieren und beurteilen. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist dabei die von Girard formulierte Interpretation der Bedeutung des Christentums, die auf dem Begriff des „Sündenbocks“ und seiner Logik basiert. In den archaischen und vor-christlichen Gemeinschaften wird das konstitutive und unvermeidliche Risiko einer „mimetischen“ Verbreitung der Gewalt zwischen ihren Gliedern von der Individualisierung eines „Sündenbocks“ entschärft, ein Schuldiger oder ein „heiliges Opfer“, das in Wirklichkeit aber unschuldig ist. Die Ausstoßung, d. h. das „*sacrificium*“ des anerkannten Opfers erlaubt, die in der Gemeinschaft innewohnende Gewalt in solcher Weise freizusetzen, dass die soziale Ordnung erhalten bzw. wiederhergestellt wird. In Bezug auf diese wertvolle Funktion nimmt das Opfer einen „heiligen“ Charakter an, es wird „*sacrum*“ oder „vergöttlicht“ und als *sacrificium* ritualisiert. In der Interpretation Girards entfernen sich die biblischen Religionen progressiv aus diesem Mechanismus, bis schließlich das Christentum, das sich gänzlich auf die Seite des Opfers und nicht auf jene des so tradierten Verständnisses von Gemeinschaft stellt, diese für den Mythos und für die Naturreligion konstitutive Logik sogar sprengt. Indem es die scheinbare Notwendigkeit der „unschuldigen Opfer“ zur Überwindung der Gewaltkrisen der Gemeinschaft enthüllt und entmystifiziert, leitet das Christentum eine komplexe und oft nicht lineare Reihe von kulturellen Prozessen (der Säkularisierung) ein, die letztlich zu jener abendländischen Kultur geführt haben, die heute die unsrige ist.

Vattimo erkennt Girards Interpretation des Christentums an, von dem Vattimo sagt, dass „er (Girard) am Anfang meiner Konversion steht [...], auch

wenn ich nicht weiß, bis zu welchem Punkt er zufrieden wäre, wenn er erfährt, wozu er mich bekehrt hat!“ (28). In der Tat sind die philosophischen Konsequenzen, die Vattimo aus der Interpretation Girards zieht, den von Girard gezogenen Konsequenzen radikal entgegengesetzt. Vattimo („seiner dekonstruktivistischen, hermeneutischen und relativistischen Position treu“, schreibt Pierpaolo Antonello in der Einleitung, 14) denkt, dass der Sinn des Christentums, wie Girard ihn sieht, das impliziert, was Antonello einen „schwachen Glauben“ nennt, d. h. einen Glauben, der einen Begriff und eine praktische Anwendung der Liebe anerkennt, die von jeder metaphysischen, ontologischen oder naturalisierten Dimension losgelöst sei. Dagegen glaubt Girard, dass das Christentum als nicht „sacrifikale“, also „nicht opfernde Religion“ von der Gewalt des Opfermechanismus befreit sei, aber gleichzeitig geöffnet zu einer möglichen „größeren Gewalt“ (33); deswegen fordert er hier eine Wahrheitsdimension, die diese gewaltsamen Tendenzen, welche der oben beschriebenen Opferpraxis der Naturreligionen nicht unähnlich sind, einschränkt.

Die Gespräche zwischen Girard und Vattimo entwickeln sich über die Diskussion einiger Themen, die in der philosophischen, anthropologischen und theologischen Debatte sehr aktuell sind: „Christentum und Moderne“ (25–46), „Glaube und Relativismus“ (47–61), „Hermeneutik, Autorität, Tradition“ (63–75). In Bezug auf die Frage nach der Modernität denkt Girard, dass die christliche Offenbarung die moderne Zeit eröffnet, aber als Wahrheit diese Zeit in gewisser Weise auch schließt: „Das Verständnis der Liebe [...] ist die Wahrheit selbst, ist die anthropologische und christliche Wahrheit.“ (45) Vattimo widerspricht dieser Perspektive. Er interpretiert die Befreiung des Christentums im Lichte der Philosophen Nietzsches und Heideggers, die beide für das Ende „aller ontologisch unumstößlichen Wahrheit“ stehen. Mit der Auflösung der Elemente von naturaler Gewalt und Heiligkeit zeigt das Christentum seine „aufzehrende“ Natur (29–30 u. 36), die sich nicht nur gegen Idole wendet, sondern für die „Schwächung“ Gottes selbst plädiert (bis hin zum Atheismus und Laikalisierung). Vattimo bringt hier ein Motto ein, um diese christliche Tendenz zur Emanzipation zu erklären: Im Sinne des Christentums können wir sagen „Gott sei Dank bin ich Atheist“, d. h. „bin ich kein Götzen-diener, Gott sei Dank glaube ich nicht [...], dass es Dinge gibt, über die man nicht hinausgehen kann“ (34). Hinsichtlich der Aufhebung des Begriffes von Wahrheit meint Vattimo, dass das Christentum die Ersetzung des Begriffes der „*veritas*“ durch die „*caritas*“ oder „*Solidarität*“ (50) vollzogen habe, d. h. eine absolute Überwindung der Wahrheit auf der Basis des Ziels, den Nächsten zu lieben. Die Probleme der Modernität hingen vom Widerstand gegen diese christliche Dynamisierung ab, also vom Widerstand in den „Bürokratien“, in den „politischen Apparaten“ (40), im „kirchlichen Apparat“, in der katholischen Orthodoxie (30), wo er ein Wiederaufkommen der Gewalt ausmacht. Girard erwidert, dass die christliche Befreiung kein Ende der Religion, welche „Teil der menschlichen Natur ist“ (32), bedeutet und dass die Apparate, die Vattimo für autoritär hält, versuchen, darauf auf einem höheren, von der Entwicklung des Christentums ermöglichten Niveau zu antworten: „diese Offenbarung [...] befreit unsere schöpferischen Fähigkeiten ebenso wie die zerstörerischen“ (105). Mit Rückgriff auf die Diskussion der *Offenbarung des Johannes* behauptet Girard, dass „Judentum und Christentum sich bewusst sind, dass, wenn wir ohne alle Verbote auszukommen suchen, ohne die Beschränkungen, die die archaischen Religionen auferlegten, wir nicht nur uns selbst, sondern die gesamte Existenz der Welt aufs Spiel setzen“ (32).

Die Positionen werden möglicherweise klarer im zweiten Teil; dieser berichtet über eine andere öffentliche Diskussion, die vom Problem des Relativismus (besonders auf ethischem Gebiet) handelt. Vattimo erklärt seine eigene „christliche“ Position nochmals mit einem Motto: Das ethische „Gesetz ist das Prinzip der Nächstenliebe, darüber hinaus die Verkehrsregeln“ (54, aber auch 36). In der Tat, wo die wechselseitige Liebe und die Achtung des Anderen gelten, schwindet die Notwendigkeit, dem Anderen Begrenzungen seiner Autonomie im Namen von angeblich göttlichen oder natürlichen Gesetzen aufzuerlegen. Er ist sich durchaus bewusst, eine relativistische Drift zu riskieren, weil nur das Kriterium der Liebe nicht genug ist, Handlungen zu beurteilen und Konflikte zu vermeiden. Daher geht die Kritik Girards an Vattimo auch in diese Richtung. Vattimo weist von sich, dass die Negation der traditionellen Kriterien bedeuten würde, einen absoluten Relativismus anzunehmen (der faktisch unmöglich ist), sondern es sollten lediglich neue Kriterien auf der Basis der intersubjektiven Übereinstimmung gesucht und aufgestellt werden. Das ist der Sinn des christlichen Überganges von der „*veritas*“ zur „*caritas*“: Die Wahrheit ist die Wirkung der Übereinstimmung und nicht umgekehrt, „die *caritas* [...] wandelt sich zu einer Wahrheit, wenn wir sie teilen“ (50). Nach Girard dagegen stellt Vattimo hier „ein hedonistisches Christentum“ vor, das die Wirklichkeit simplifiziert, und er „unterschätzt“ (55) das Risiko von „moralischem Nihilismus“ (56). Dieser Perspektive stellt Girard die Rückkehr zu einer Anthropologie und Psychologie entgegen, die eine „gesicherte Wahrheit“ als ein objektives Verständnis der Konflikte anzubieten weiß. Die Widersprüche, der Relativismus und der Nihilismus der modernen Welt rührten von einer fehlenden Bewusstmachung dessen her, was die mimetische Theorie bedeutet, d. h. der Logik des Opfers.

Die dritte Diskussion (die kürzeste) sucht mit dem Hinweis auf die Abhandlung Vattimos „Girard und Heidegger: Kénosis und Ende der Metaphysik“ (in diesem Buch selbst veröffentlicht, 77–85) die Perspektiven der beiden Autoren durch den Vergleich der entsprechenden Interpretationen des Christentums in Bezug auf die Linie Nietzsche-Heidegger zu erklären. Nach Girard versteht Nietzsche den Mechanismus der opfernden Gewalt als eine Gewalt, die zum Schutze dient und deren Bekämpfung das Christentum „weich“ macht (66).

Jener Nietzsche in der Lesart Heideggers jedoch ist stärker „politisch korrekt“, ist jener Nietzsche, der sagt: „Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen“ (eine Behauptung, der Girard sich in dem am Ende dieses Buches veröffentlichten Aufsatz „Nicht nur Interpretationen, sondern auch Tatsachen“, 87–107, entgegensezt, dessen Ausgangspunkt das Buch Vattimos „Glauben – Philosophieren“ ist). Hier wendet Girard ein, dass Vattimo „von einer Geschichte der Auslegung“ ausgeht, „die sich innerhalb [...] einer Gruppe von Personen entwickelt, welche sich gegenseitig liebten und nicht irgendwelcher Formen der ‚Autorität‘ bedürften, die ihre inneren Beziehungen regelten“ (66). Das bedeutet faktisch, die von Nietzsche anerkannte und „auf geschichtlicher und anthropologischer Ebene“ anzuerkennende „Gewalt“ der „Massen“ wegzuleugnen (67). Es ist zwar sicher, dass die Bibel – in einer Sprache, die nicht die des naturwissenschaftlichen Positivismus ist – nicht ein metaphysisches Wissen darstellt, aber das bedeutet nicht, dass wir uns innerhalb einer „rein sprachlichen Problematik“ ohne tatsächliche „Autorität“ anerkennen haben, wo „Auslegung“ zur „destruktiven Form des Nihilismus“ (67) werden kann. Vattimo antwortet darauf durch die Behauptung, dass die Wahrheit der Auslegung (gegen den Nihilismus) „nur in Begriffen der ‚Teilhabe‘, [...] der Mittelbarkeit von Fragen, der Überzeugungskraft, usw. erfasst werden kann“ (68–69), und es ist dieses „Kriterium von Gemeinschaft“ und nicht die „hierarchische Kirche oder der kirchliche Apparat“, das „dem Prozess der Säkularisierung einige Grenzen zu setzen“ vermag (69).

Der Vergleich, den dieses Buch beinhaltet, behandelt sicher wichtige Elemente der heutigen Debatte über die Religion (besonders über das Christentum), über ihre Bedeutung in Bezug auf die aktuelle Zeit und auf andere philosophische Einsichten der Spätmoderne. Auch die aufgeworfenen Interpretationsperspektiven scheinen interessanter und nützlicher als jene, die, um Gemeinverständlichkeit bemüht, bloß jene Diskussionen wiedergeben, sie aber nicht engagiert führen. Vattimo versucht Girard herauszufordern, wobei er oft zu unmittelbar auf eine ideologisch-politische Ebene abgeleitet. Girard nutzt dies offenbar, wenn er daraus äußere Einwände (etwa gegen den Akademismus Vattimos, vgl. 17) oder wenig profilierte Gegenargumente (etwa gegen die Reduzierung der Tatsachen auf Interpretation) formuliert. So kann man den Eindruck haben – nimmt er die eigentlichen Anliegen seines Gesprächspartners ernst. Daher führt die Debatte schließlich auch kaum über die (freilich im Einzelnen sehr bemerkenswerten) gemeinsamen Ausgangspunkte hinaus und reduziert sich auf Behauptungen der eigenen Positionen und Perspektiven. Sie wandelt sich zu einem Gespräch zwischen zweien, denen das Gehör füreinander abhandeln gekommen ist – auch das vielleicht ein Zeichen unserer Zeit.

Münster/Padua

Simone Furlani

Kühnlein, Michael: Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 298 S. (RPT, 33), kt € 59,00 ISBN: 978-3-16-149689-9

Charles Taylor gehört zweifelsohne zu den bedeutendsten Sozialphilosophen der Gegenwart. Dabei hebt sich sein Werk von anderen durch stupende historische Gelehrsamkeit und das ernsthafte Ringen um die Vermittlung kontinentaler und analytischer Traditionen ab. Davon zeugt die immer noch lesenswerte *Hegel*-Darstellung ebenso wie die großen Studien zu den *Quellen des Selbst* und zu unserem *Säkularen Zeitalter*. Gerade die beiden letzten Bücher machen darüber hinaus seine tiefe Verbundenheit mit dem katholischen Glauben deutlich. Egal welche Antwort man auf die Frage nach der *Religion als* (möglicher) *Quelle des Selbst* geben mag, für T. ist sie es, und zwar in einer für einen *public intellectual* seines Ranges ganz und gar ungewöhnlichen Weise.

Michael Kühnlein tut von daher gut daran, in seiner Untersuchung zu den „religiösen Hintergrundmotiven“ (1) im Werk von T. diese durch eine doppelte Rekonstruktion herauszuarbeiten. Zum einen analysiert er sie aufgrund der philosophiegeschichtlichen Referenzen des Autors, zum anderen stellt er die Behandlung des Religionsthemas in den weiteren Horizont von T.s Vernunft- und Freiheitskonzept.

Systematisch konzentriert zeichnet K. dessen Kritik an liberalen Freiheitskonzeptionen nach und fokussiert sich konstruktiv auf das alternative Konzept eines Selbst, das sich offen für die Formen moralischer und spiritueller Selbsttranszendierung zeigt. Ein weiteres Augenmerk liegt auf dem für moderne Freiheits- und Moraltheorien aporetischen Umgang mit dem Problem des Bösen. Dies führe zu überzogenen Vorstellungen der Selbstbefreiung von Subjekten (vgl. die Ausführungen in Kap. IV [unter der Überschrift: „Freiheit und Befreiung. Zur Ethik der Selbst-Erneuerung“], 131–172). Treffend beobachtet der Vf. des Weiteren, wie sehr T. in seinen neuzeitdiagnostischen Untersuchungen der letzten Jahre an einer „Rehabilitierung des Theismus“ (ebd.) gelegen ist. Unter dem „Eindruck der anthropozentrischen Selbstentfremdung“ des modernen Selbst wird zur „moralischen Inversion“ (2) aufgerufen. Daran ist scharf kritisiert worden, hier wolle jemand die pluralistischen Bedingungen der Moderne

nivellieren (so bei H. Rosa, vgl. die treffende Kritik durch K.: 197). Doch T. gehe es primär nicht um die Bestreitung der Autonomie moralischer Rechtfertigung oder um die Ablehnung säkularer Politik in der Moderne. Im Zentrum seiner Liberalismuskritik steht vielmehr der Blick auf die „Verwirklichungs- und Vollendungsbedingungen“ (208; gegen R. Forst) menschlicher Freiheit.

Die Pointe von K.s Darstellung verdeutlicht das 5. Kap. (vgl. 180–225). T.s „theistische Ethik der Artikulation“ wird v. a. als Kritik an „unabhängigen Konzeptionen des Selbstseins“ (218) verstanden. Mit Th. Kreuzer (1999) geht es dem Vf. um die Relevanz der theologischen Kontexte der Sozialphilosophie. Anders als dieser misst K. aber dem Faktor „Religion“ einen systematischen und nicht nur genealogischen Wert zu (vgl. 219). Religion als Quelle des Selbst vollzieht sich in der expressiven Artikulation ihrer Subjekte. „Taylors Parteinahme für die Religion ist deshalb von dem Gedanken ihrer Artikulation nicht zu trennen.“ (220) Das Selbst erhält seine neue, zu sich befreite Identität im Modus der Selbsttranszendierung. Religiöse Erfahrung führt Personen über sich hinaus und lässt sie ihre Freiheit wieder gewinnen, indem sie sich für Andere öffnen. T. gehe es in erster Linie „um die Bewahrung des Gedankens der Versöhnung in der Selbstbefreiung“ (ebd.). In gewisser Weise bleibt er somit seinem Hegel-Erbe treu.

Der zugegebenermaßen dünne Begriff von Versöhnung (vgl. 264), mit dem hier operiert wird, verweist auf grundsätzliche Probleme. Eines davon ist die nicht genügend reflektierte vorpolitische Grundlage, welche die Religion (zumindest auch) darstellt; ein anderes liegt in der Unschärfe der Begrifflichkeiten selbst. Denn ähnlich wie bei der Figur des „Theismus“ wird nicht klar, worin jeweils deren inhaltliche Zuspitzung liegt. Dem dünnen Versöhnungsbegriff korrespondiert ein dünner Religionsbegriff (vgl. 268), durch den mehr postuliert als argumentativ eingeholt wird, dass nur Religion Hoffnung für einen Ausweg aus der Freiheitskrise der Moderne (vgl. 180) biete. Gewiss, mit dem jüdisch-christlichen Gedanken der gottmenschlichen *Agape* wird eine Spur für die Begründung gelegt. Aber auch er ist nicht frei von Ambivalenzen und repressiven Tendenzen (vgl. 267f). Zudem wäre an T. die Frage zu richten, inwieweit es genügt, säkularen metaethischen Weltbildern und ihren moralischen Ontologien bloß ein anderes Geschichtsnarrativ historisch-hermeneutisch entgegenzustellen. K. sieht das Problem, indem er zu weiteren religionsphilosophischen Anschlussüberlegungen mahnt. Deswegen unternimmt er im 6. Kap. (vgl. 226–262) den Versuch, T.s Überlegungen unter Rückgriff auf weitere zeitgenössische Autoren (u. a. P. Ricoeur, M. Theunissen, L. Kolakowski) zu vertiefen. T.s Optimismus („Let the best account win“, 265) hinsichtlich der Potentiale der „Bejahungs- und Befreiungssemantik der jüdisch-christlichen Tradition“ (263) soll dadurch argumentativ untermauert werden.

Es ist etwas unglücklich, dass just zum gleichen Zeitpunkt wie die Veröffentlichung dieser Diss. T. selbst eine weitere, umfangreiche Arbeit zum Thema der Säkularität unserer Zeit (*The Secular Age*, 2007) vorgelegt hat. Dass K. diese nicht mehr mit einbeziehen konnte (vgl. 1, Anm. 1), sollte nicht kritisiert, sondern als wissenschaftsethisches Bekenntnis zur Bescheidenheit anerkannt werden. Es ist eine (noch) offene Frage, inwiefern diese neueste Untersuchung aus der Feder T.s mit Blick auf die Theoriestruktur (inkl. ihrer Defizite) eine Erweiterung darstellt oder eher eine ausführliche Darlegung der Detailargumentationen. Obwohl von Haus aus kein Theologe, ist es das Verdienst von K., die Debatte um den kanadischen Philosophen im deutschsprachigen Raum auch in die Theologie hineingezogen zu haben. Angesichts der mitunter pauschalen Kritik T.s an Grundideen der Reformation und ihren Folgewirkungen sollte dies insbes. die evangelische Theologie zu mehr Berücksichtigung ermutigen. Die gründliche Rezeption T.s hat jedenfalls gerade erst begonnen.

Hamburg/Uppsala

Christian Polke

Fundamentaltheologie

Knapp, Markus: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 434 S. (Grundlagen Theologie), kt € 19,90 ISBN: 978-3-451-30161-2

Knapps Einführung in die Fundamentaltheologie gliedert sich in zwei fast gleichgewichtige Teile. Der erste Teil (11–178) beschäftigt sich mit der Geschichte und den Aufgaben der Fundamentaltheologie, der zweite Teil (179–404) stellt die zu behandelnden Themen vor und hält sich dabei an die inzwischen fast klassischen vier Traktate: Religion (182–230), Offenbarung (231–290), Kirche (291–326), theologische Erkenntnislehre (327–404). Das Buch wird von einem Literaturverzeichnis (406–429) und einem Personenregister (430–434) beschlossen – ein Stichwortregister wäre wünschenswert gewesen. Das Layout ist sehr ansprechend: Längere Zitate und vertiefende Diskussionen werden in einer anderen Schrifttype wiedergegeben und auf einen aufwendigen Fußnotenapparat wird gänzlich verzichtet. Somit entspricht sowohl die Gliederung als auch die graphisch-technische Aufbereitung dem Anspruch einer Einführung.

Der erste Teil des Buches zeichnet sich besonders durch die Darstellung einer Vielzahl einzelner fundamentaltheologischer Ansätze aus (49–118), wodurch der Leser einen Einblick in die je spezifische Eigenart unterschiedlicher

Theologen gewinnt und ihm gleichsam eine fundamentaltheologische Bibliothek erschlossen wird. „Bewusst ausgeklammert bleibt insbesondere die angelsächsischen Raum beheimatete ‚analytische Religionsphilosophie‘ [...] Es sind [...] erhebliche Zweifel erlaubt, ob sie die Fundamentaltheologie wirklich weiterbringen kann oder sie nicht doch eher in eine neue Sackgasse führt.“ (62) Viel Aufmerksamkeit widmet K. dem „Projekt der Fundamentaltheologie“ (119–178), deren Aufgabe darin besteht, unter den veränderten Bedingungen der Moderne die Rationalität des Glaubens und damit seine wissenschaftliche Vertretbarkeit darzustellen, so „dass sie sich auch Nichtgläubenden erschließen kann“ (123). Dabei geht K. mit M. Seckler intrinsezistisch vor und wendet dessen Ansatz hermeneutisch, um „den Glauben [...] verstehbar werden [zu] lassen innerhalb gegenwärtiger Verstehenskontexte“ (125). Indem er dieser Aufgabenbeschreibung entspricht, bestimmt K. den Glauben als personales „Vertrauensverhältnis“ (133), das aus einem freien Entschluss des Menschen resultiert, der sich von der Vernünftigkeit der Offenbarung(sbotschaft) und dem sich in ihr ausprechenden Gott überzeugt hat bzw. hat überzeugen lassen. „Und das ist nur möglich, insofern der Glaube selbst vernunftthaft und als solcher erschließbar ist.“ (140; vgl. 155) Obwohl K. weiß, dass das „Letztbegründungsprogramm [...] höchst umstritten“ (148) ist, setzt er einen eigenen Akzent und insistiert eindrücklich darauf, dass die Fundamentaltheologie „den Begriff eines letztgültigen Sinns zu erarbeiten und zu begründen [hat], der als Kriterium dienen kann, um den Letztgültigkeitsanspruch der Christusbotschaft auf seine Berechtigung hin zu prüfen“ (146). Als letzten Sinn macht er dabei die Erfahrung des „unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins“ (208) des Menschen durch Gott aus. Diese Erfahrung kann philosophisch nicht ermittelt, sondern nur vermittelt werden. „Auch wenn die dafür beigebrachten Argumente keine unhintergehbaren Letztbegründungen liefern, können sie den Glaubwürdigkeitsanspruch des Glaubens stützen. Am angemessensten erscheint dafür eine *kumulative Begründungsform*“ (149f). Diese kumulative Begründungsform sucht K. in Abgrenzung zu Nietzsche und vor dem Hintergrund des *linguistic turn* im Rahmen einer Wort-Gottes-Theologie, weil Gottes Wahrheit „allein im Erzählen und Bezeugen zugänglich“ (171) sei.

Die Einführung in die materiale Durchführung der Fundamentaltheologie ist im zweiten Teil des Buches (179–404) konsequent von dem Gedanken her entwickelt, dass der Mensch aus Vernunftgründen Letztgültiges sucht, das ihn unbedingt angeht, und dieses im unbedingten Anerkanntsein durch Gott erfährt. Deshalb plädiert K. dafür, den Religionstraktat (182–230) anthropologisch zu wenden (204). So wird „die Erfahrung unbedingter Anerkennung“ zum „Kriterium“ für wahre Religion (209), die den Menschen zu sich selbst befreit: „Indem sich ihm dieser letztgültige Sinn seines Daseins erschließt, wird der Mensch befreit zu einer humanen Entfaltung seines Menschseins.“ (213) Und weil der Mensch vernünftig ist, kann wahre Religion nicht unvernünftig sein. Vor dem Hintergrund der anthropologischen Wende des Religionstraktates „hat der interreligiöse Dialog seinen Sinn dann erfüllt, wenn er den Buddhisten (resp. Muslimen, Christen usw.) dazu verhilft hat, bessere und bewusstere Buddhisten (resp. Muslime, Christen usw.) zu werden“ (230). Dieses Plädoyer darf aber nicht relativistisch oder pluralistisch missverstanden werden, weil K. zum Ende des Offenbarungstraktates klar herausstellt, dass das Christentum im interreligiösen Dialog nicht von der Wahrheitsfrage dispensieren darf (289f), sondern auf dem Kriterium der unbedingten Zuwendung Gottes zu den Menschen insistieren muss, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat. „[D]as Christentum muss [trotzdem] damit rechnen, dass die unbedingte göttliche Liebe sich auch in anderen Religionen zeigt und auch von ihnen heilswirksam an Menschen weitervermittelt werden kann.“ (288) In Abgrenzung zur moralischen Verkürzung des Offenbarungsdenkens in der Aufklärung (232f) interpretiert K. das biblische Offenbarungsgeschehen als personale Begegnung, in der der Mensch sein Anerkanntsein durch Gott erfährt (260; 274). Besonders die Ostererfahrung sei nicht aus der eigenen Erfahrungswelt der Jünger und den frühjüdisch-apokalyptischen Verstehensvoraussetzungen ableitbar, sondern geschehe unerwartet und gleichsam „von außen“ (256). So wird deutlich, dass trotz ihrer Vernunftgemäßheit die Offenbarung etwas beinhaltet, was sich die Vernunft nicht selber sagen kann, was sie aber reflexiv einzuholen und nachzudenken in der Lage ist (268). Während also die Ostererfahrung etwas gänzlich Umstürzendes an sich hat, betont K. im Kirchentraktat (291–326) die Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der nachösterlichen Gemeindebildung. „Die Kirche steht unzweifelhaft in einer Kontinuität zu Jesus und seinem Wirken.“ (294) Diese Kontinuität wird intrinsezistisch, aus „den ursprünglichen Intentionen Jesu“ (291) erhoben, wobei K. Wert legt auf die Unterscheidung bzw. Nichtidentität von Kirche und Reich Gottes (295), das sich auch außerhalb der Kirche ereignen kann (307). Sehr knapp und dennoch konstruktiv sind K.s Überlegungen zum Verhältnis von Israel und Kirche (299–304). Mit Paulus betont er, dass Gott seinem Bund mit Israel treu ist. „Die Kirche hat Anteil an den Verheißungen Gottes für Israel erhalten [...] Es gibt nur ein Volk Gottes; die Kirche ist zusammen mit Israel dieses eine Volk Gottes, nämlich der den Heiden zugewandte Teil des Gottesvolkes.“ (303)

In der theologischen Erkenntnislehre (327–404) geht K. von einer Wort-Gottes-Theologie aus: Gott spricht sich selber in menschlichen Worten aus und sagt in einem performativen Sprechakt dem Menschen seine Zuwendung und Vergebung zu (329f). Der Mensch kann im Glauben frei auf diese Zusage reagieren, lässt sich existentiell auf diese Zusage ein und erkennt von seinem Glauben her Wirklichkeit neu (342f). Dabei versteht K. den Glauben als prozesshafte Interpretation von Wirklichkeit bzw. der Erfahrung von Gottes Zuwendung zu den Menschen, die in ihrer Vollkommenheit noch aussteht und deshalb nicht ohne den Aspekt der Verheißung gedacht werden kann (351). In der gläubigen Interpretation von Welt kommt der Bibel eine vorgeordnete Rolle

zu, weil „ihr Glaubenszeugnis unverkürzt ist und daher als uneingeschränkt zuverlässig gelten darf“ (362). Diese Vorgeordnetheit der Heiligen Schrift darf aber laut K. nicht zu einer Abwertung der Tradition benutzt werden, weil Schrift und Tradition „unabdingbar zusammen[gehören]“ (377) und beide der Weitergabe des Wortes Gottes dienen. Diese geschieht innerhalb der Kirche, so dass auch die Theologie nur kirchlich betrieben werden kann. Die Kirchlichkeit der Theologie widerspricht dabei nicht ihrer Wissenschaftlichkeit, weil es eine voraussetzungslose Wissenschaft schlechterdings nicht geben kann (403). „Jedenfalls nach christlichem Verständnis hat der Glaube eine sozusagen natürliche Affinität zur Wissenschaft [...]. Theologie [...] ist wissenschaftlich gerade darin, dass sie sich im Medium der Vernunft vollzieht und sich ganz auf dieses Medium der Wissenschaften einlässt.“ (400)

Über 25 Jahre nach dem Erscheinen von Harald Wagners Einführung in die Fundamentaltheologie (Darmstadt 1981/1996) liegt mit K.s Buch nun endlich wieder eine Einführung in das Fach vor, die ihrem Namen alle Ehre macht. Das Buch ist in allen Teilen verständlich geschrieben und zeichnet sich durch seine große Klarheit in der Sprache und Gedankenführung aus. Auch in den komplizierten Gedanken zur Glaubwürdigkeitserkenntnis bleibt der Text nachvollziehbar und stets werden die Kap. mit weiterleitenden und lesefreundlichen Überleitungen abgerundet. K. führt sachkundig und umsichtig auf neuestem Stand in die vielschichtigen aktuellen Debatten ein und legt mit seiner Betonung der unbedingten Anerkennung des Menschen durch Gott hinsichtlich der Frage nach der Letztgültigkeit der Christusoffenbarung einen eigenständigen und instruktiven Vorschlag vor, wie die Debatte um die Letztbegründung weitergedacht werden könnte. Dieser Vorschlag entfaltet seine systematische Wirkung besonders in der konsequent anthropologischen Perspektive, die K. einnimmt. In diesem Sinne versteht er es sehr geschickt, die Diskussionen um die Handlungs- und Kommunikationstheorie, die Hermeneutik und den *linguistic turn* mit Rahners transzendentaler Theologie und der Debatte um die Letztbegründung zusammenzuführen, diese in ihren zentralen Punkten vorzustellen und sie auch noch weiterzudenken. Trotz aller Übereinstimmung in sehr vielen Punkten stellen sich aus meiner Sicht zwei Fragen: 1. Im Zusammenhang mit der durchgängig bemühten Wort-Gottes-Theologie wäre es meiner Meinung nach auch innerhalb einer Einführung unabdingbar gewesen, das Problem der analogen Gottrede anzusprechen und – dann schon weiterführend – darauf zu reflektieren, was es bedeutet, dass das Wort Gottes in schriftlicher Form vorliegt. Das Problem des Bilderverbotes wird doch spätestens dort relevant, wo K. innerhalb der (sonst sehr eindrücklich dargestellten) Theodizee-Problematik dezidiert vom „leidenden Gott“ (283f) schreibt: Unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen kann vom Leiden Gottes gesprochen werden, ohne dessen Transzendenz zu gefährden? 2. Würde die postmoderne Debatte um die Wahrheits(un)fähigkeit des Menschen nicht dadurch entschärft, dass man sie nicht so zentral von (dem in Deutschland sehr ideologisierten und missbrauchten) Nietzsche her versteht? Natürlich ist Nietzsche der Protagonist in dieser Debatte und trotzdem ist er – besonders in der internationalen Diskussion – nicht der einzige Kronzeuge postmodernen Gedankengutes. Aber diese zwei Fragen richten sich nicht so sehr an K., sondern an einen größeren Kreis. Denn K. hat ohne Zweifel eine hilfreiche und empfehlenswerte Einführung geschrieben, die den aktuellen Stand der Fundamentaltheologie gut lesbar abbildet, so dass sie auf sehr viel Interesse bei der Prüfungsvorbereitung von Studierenden, bei Lehrern, in der Erwachsenenbildung und auch bei einem theologisch, philosophisch oder religionswissenschaftlich interessierten Publikum stoßen wird.

Eichstätt

Florian Bruckmann

„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. Hermann Häring. – Wien/Berlin: Lit 2008. 366 S. (Wissenschaftliche Paperbacks, 30), kt € 34,90 ISBN: 978–3–8258–0823–5

23 Autoren liefern Beiträge zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. Der Hg. Häring skizziert in einem „Vorwort“ knapp das Programm. Es geht um eine Nachlese zu den bisher erschienenen Rezensionen: „Jetzt ist die Stunde kompetenter Fachleute, um eine erste tiefergehende und wissenschaftlich verantwortete Bilanz zu ziehen.“ (1)

H. gliedert die Beiträge unter 5 Rubriken: I Wer war Jesus? II Wie die Schrift interpretieren? III Jesusbericht und Glaubenslehre; IV Botschaft für heute? V Stimmen der Anderen“. „Ein offener Brief“ schließt den Bd ab.

Die Rubriken sind nicht im strengen Sinne zu verstehen, da die Autoren sich im Regelfall nicht auf einen Gesichtspunkt festlegen. H. selbst verfolgt mit der Einteilung eine kritische Absicht. In I geht es um die Einordnung des

Jesusbildes des Papstes, bei dem das Johannesevangelium eine Schlüsselrolle spielt (1). Doch nur zwei Beiträge halten sich an diese Fragestellung (Siebenrock; Meier-Hamidi), während der erste Beitrag von Theobald umfassender ist, da er in ThQ 187 (2007) bereits unabhängig erschienen war und daher die gesamte Fragestellung ansprach. Siebenrock akzeptiert das Bemühen des Papstes, die Evangelien als Zeugnisse einer existentiellen Freundschaft mit Jesus Christus zu lesen, und bringt seine eigenen Leseerfahrungen mit den Evangelien und dem Jesusbuch als kritische Anfrage ein (37–41). Gegenüber einem „ausdrücklichen christologischen Bewusstsein Jesu und der Jünger“ bevorzugt S. „die implizite Christologie“ (41). Bei der zentralen Stellung der Sohneschristologie müsste geklärt werden, wie denn das Bewusstsein Jesu beschaffen war, ob auch nach ostantiker Auffassung Sendungschristologie und Lernprozesse, die das Jesusbuch leider zurückweist, zusammengehören (46).

S. hat m. E. den wichtigsten Punkt angesprochen, der auch von anderen Autoren immer wieder behandelt wird. Denn der Exegetenstreit, ob das Joh-Ev nahe zu den Synoptikern steht (Weß 125–147) oder mit ihnen unvereinbar ist (Kügler 153–169) und ob das Joh-Ev nur eine direkte Hoheitschristologie hat, wird schon seit Augustinus geführt. Die hellenistische Weisheitsspekulation hat ja schon die atl. Spätschriften (Sir; Weish; Spr) beeinflusst und ist bei Paulus sowie im Spruchevangelium Q deutlich erkennbar. Hellenismus und Evangelien lassen sich also nicht, wie es einige Beiträge machen, gegeneinander stellen. Wohl hat der Platonismus Wandlungen durchgemacht, und der Neuplatonismus hat im 4. Jh. bei den Konzilsvätern eine instrumentelle Rezeption erfahren (Häring 203). Die Frage ist, ob der Papst diese Entwicklung und damit diese Spannung zum biblisch-hellenistischen Wahrheitsbegriff (vgl. besonders Philon) übersehen hat, wie ihm viele Beiträge vorwerfen, oder den Leser nicht mit Informationen erschlagen will. Als Student habe ich von Ratzinger (in Münster) den formelhaften, nicht überzeugenden Einsatz von „proponon“ (Person) zur Überbrückung der Zwei-Naturenlehre durch die Kirche von Rom für das Konzil von Chalzedon gelernt. Ein Jesusbuch muss elementarisieren, insbesondere die Dogmengeschichte.

Der Papst setzt dabei auf Harmonisierung. Dem geht Sedmak nach: „Warum das Denken glücklich macht“ (275–291). Als Prof. am Kings College, London, hält er es mehr mit einer positiven Beschreibung der Leistungen des Jesusbuches als mit den deutschen Selbstzweifeln à la Watzlawick (Anleitung zum Unglücklichsein), dass nach vielen Jahrhunderten ein deutscher Theologe Papst geworden ist. Zugegeben, die Verurteilung der Befreiungstheologie von Sobrino ist ein Skandal. Hammes zitiert noch einmal die Verurteilungsgründe und kann sie überzeugend zurückweisen (337–351). Bei soviel akribischem Misstrauen des Vatikans könnte sogar das Jesusbuch in den Verdacht der Häresie geraten, da es ntl. korrekt den hl. Geist als Beziehung zwischen Vater und Sohn beschreibt und so erst eine Dyade anstatt der späteren Trinität in Gott erkennt – so zu Recht einige Beiträge. Mit anderen Worten, dieses Jesusbuch bietet die echte Chance, für Sobrino die Rehabilitation einzufordern.

Geschickt geht daher Fehling vor: „Jesus und die Sünder nach der Darstellung Joseph Ratzingers“ (251–269). Sie erkennt an: „In dem unbedingt gnadentheologischen Verständnis des Kreuzes Jesu gehen Paulus und Ratzinger in gewisser Weise Hand in Hand.“ (254) „Glaube wird zum Ermöglichungsgrund der Gnade Gottes.“ (256) Dann erfolgt die Nachfrage nach „Praktische(n) Konsequenzen“ für Fälle, die nicht mehr im Jesusbuch stehen, z. B. für die „wieder-verheirateten Geschiedenen“. Ihnen wird durch päpstliche Dokumente unterstellt, dass sie sich selbst ausgrenzen und keinen echten Glauben haben (260f). Bei diesen Fällen muss das Jesusbuch beim Wort genommen werden, zumal die mathäische Klausel eine Scheidung kennt und das ntl. Scheidungsverbot eine Sollvorschrift und nicht ein kirchenrechtliches Verbot *iure divino* ist.

Die vielen anderen Artikel bringen eine Fülle von Kriterien, die allerdings mehr über das eigene Forschungsvorhaben aussagen als über das Jesusbuch. So ist viel über die gegenwärtige Jesusforschung und den Dialog zwischen Exegese und Dogmatik/Fundamentaltheologie zu erfahren.

Bei der Methode geht es besonders um die kanonische Exegese und die narrative Analyse der Evangelien. Nun ist die kanonische Exegese durch Childs u. a. in Verruf gekommen. In deren Sinne betreibt das Jesusbuch keine kanonische Exegese. Es beschränkt sich auf den ntl. Kanon und stellt in der traditionsgeschichtlichen Abfolge Beziehungen her. Das späte Joh-Ev wird eindeutig bevorzugt. Doch der Anfang des Buches vom ältesten Evangelium genommen, dem Mk-Ev mit dem Taufbericht.

Wie muss ein Jesusbuch eines Dogmatikers aussehen, der eine Verkündigungsrede bieten will (Pock 169–177)? Wenn der Adressat das gläubige gebildete Bürgertum ist und nicht der Verächter unter den Gebildeten, hat Ratzinger den richtigen Ton getroffen. Seine Polemik gegen Bultmann, den Marxismus und falsche wissenschaftliche Bibelauslegung sind allerdings überflüssig und schaden nur der Verkündigung (175).

Zu Recht bringen H. u. a. eine Rehabilitierung von Bultmann (188ff). Auch Bultmann hat dem Kerygma bei Paulus und in den Evangelien mehr vertraut als der objektiv-historischen Rekonstruktion, die bei ihm keine Originalität des historischen Jesus als beweisbares Faktum zuließ.

Dieser Rigorismus wurde aber schon von den Bultmann-Schülern aufgegeben und führte zu der Spannung von impliziter – expliziter

Christologie. Den Evangelien wird also durchaus wieder vertraut, allerdings den früheren Synoptikern stärker als dem späten Johannes. Doch um welche Art von Vertrauen geht es? Ratzinger erhält Recht, dass die Evangelien wieder synchron gelesen werden.

Geht es zwischen den Fachkulturen zu wie zwischen Hase und Igel? Der Hase rennt beständig auf seinem eigenen Feld hin und her und der Besucher Igel ruft nach längeren Abständen sein: „Ik bün allhie“. Dieser Frustration nun muss sich jeder Fachwissenschaftler stellen. Daher halte ich viele Kritikpunkte für Unterstellungen. Denn der wissenschaftliche Fortschritt kann aus der Außenperspektive plötzlich sehr klein aussehen. Setzt Ratzinger wirklich biblisches Erzählen mit historischen Abläufen identisch (Kügler 153–169)? Lässt er nicht erkennen, dass die Evangelien nur Fenster, also Sichtweisen auf die Vergangenheit sind? Er vertraut ihnen, aber interpretiert sie mit heutiger existentialer Hermeneutik (übrigens wie Bultmann, was viele Beiträge zu Recht bemerken). Eingefordert wird von vielen Beiträgen, dass die eigene Theologie der einzelnen Evangelien dann auch hätte deutlicher vorgestellt werden müssen.

Ratzinger versucht, mit Hilfe der Kirchenväter antikes Denken zu verstehen, aber er übernimmt nicht unkritisch deren Auslegung, wie wiederholt behauptet wird, insbesondere wenn es um israelfeindliche Typologie geht, was ebenfalls von einigen bemerkt wird.

Er erläutert nicht seine Erzähltheorie anhand von Ricoeur oder anderen Narratologen. Doch dass er das Gleichnis „Von den zwei Brüdern“ nach dem *Semi-Strukturalisten* Grelot narrativ überzeugend interpretiert, ist keinem Beitrag aufgefallen.

Die sozialgeschichtliche Hermeneutik fehlt. Ich selber arbeite mit ihr. Doch mich beschleicht ein Unbehagen, wenn sie zur allein seligmachenden Auslegung hochstilisiert wird. Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“ ist Ideologiekritik (Fuchs 231–251), aber kein rhetorisches Handbuch für theologische Sprache. Wenn die Hunderttausenden von Lesern, deren Kaufentscheidung wenigstens für den frankophonen Raum wertgeschätzt wird (Nault 103–125), das Jesusbuch goutieren, „befriedigt es ein echtes Interesse“ (Hoppe 83–91). Ein religiöser Leser hat doch mehrere Leseweisen zur Verfügung – sozialkritische, existential-affirmative, feministische – oder darf er schulmeisterlich nur eine einzige für ein Jesusbuch aktivieren (Ogen 291–309)?

Die notwendige Einführung der historisch-kritischen Exegese in Predigt und Unterricht hat erheblich, nicht allein, zum gegenwärtigen totalen Vergessen der biblischen Texte beigetragen. Eröffnet dann nicht gerade die Verkündigungsrede die Chance, dass „ein mystischer Eigenbeitrag der Gläubigen hinzukomm[t]“ (Helle 273)? Selbstverständlich bleibt auch diese Hermeneutik ein Weg unter mehreren anderen (Meier-Hamidi 61–73).

Das Jesusbuch zitiert Neusner. Kuschel trägt einige Informationen dazu nach. „Anders aber als die bisherige jüdische Jesus-Literatur will Neusner ebenfalls keine Vereinnahmung Jesu für das Judentum.“ (310; vgl. Theobald 21–25) Einzel ist wiederum für die Vereinnahmung (wie schon Bultmann): „Ich sehe in Jesus den Glaubensbruder, der weder etwas grundsätzlich Neues verkündet hat, noch eben dieses wollte.“ (318) Die jüdische Jesus-Rezeption ist kontrovers. Die Beispiele für das singuläre hohe Selbstbewusstsein Jesu von Neusner sind zwar anfechtbar (Antithesen, neue Familie Jesu), doch außer den ebenfalls nachösterlichen Hoheitstiteln gibt es den massivsten Anhaltspunkt bei der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Wenn nicht mit Geyer behauptet wird: „Jesus hat zwar das ‚Reich Gottes‘ verkündigt, es aber *nicht* gebracht“ (218), was m. W. gegenwärtig kein Exeget vertritt, dann ist doch der Anspruch Jesu, in ihm sei die eschatologische Königsherrschaft Gottes anfanghaft angebrochen, zunächst nicht mehr vereinbar mit der jüdischen Endzeiterwartung und mit der Tempelverehrung als einzigem Ort für die Herrlichkeit (*kabod*) Gottes. Die ältesten Passionsberichte halten die Tempelreinigung und den Prozess gegen Jesus zu Recht zusammen. Neusner ist zuzustimmen, dass das Selbstbewusstsein Jesu das damalige und heutige Judentum provoziert. Der von Eduard Schweizer übernommene Begriff „Sprengen“ des Jesusbuches ist zu scharf und lässt die jüdische Leserrezption aus dem Blick. Wenn heutige jüdische Exegeten den Anspruch anerkennen, dass die Königsherrschaft oder Weisheit Gottes auch vor dem Weltgericht in einzelnen Lehrern einwohnen kann, lässt sich der Dialog führen, inwieweit Christen für Jesus von Nazareth die Singularität des Sohnes und Christus ohne Bruch mit dem Judentum in Anerkennung dessen gültig bleibenden Bundes mit Gott bekennen können (Theobald 19–21).

Das Buch gibt vielerlei Anregungen. Manche Polemik ist m. E. zu scharf. Jeden exegetischen Einwand zu diskutieren, führt hier zu

weit. Ob das Buch die johanneische *Stunde* der Wahrheit „ist“ (1), muss der Leser entscheiden. Auf alle Fälle wird ein intensives Ringen um die Wahrheit des Jesus von Nazareth sichtbar, das faszinierend bleibt.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Thiele, Martin. H.: Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel. – Münster: Aschendorff 2009. 478 S. (Münstersche Beiträge zur Theologie, 67), geb. € 55,00 ISBN: 978-3-402-11365-3

Zwei Koryphäen gegenwärtiger deutscher Theologie an einen Tisch und ins wechselseitig kreative wie kritische Gespräch zu bringen, erfordert vom Moderator genaueste Werkkenntnis der Gesprächspartner und sensibles Gespür für deutliche Unterschiede und möglichen Verstehensgewinn. Beides ist dem Autor mit Zustimmung und sogar Bewunderung zu bescheinigen. Dabei könnten die beiden Positionen an diesem runden Tisch unterschiedlicher kaum sein: Hier der Oberpfälzer Katholik, dort der Magdeburger Protestant, der eine noch mit schmerzlicher Erfahrung im Zweiten Weltkrieg, der andere mit Widerstandserfahrung in der DDR, der sechs Jahre ältere Metz zeitlebens stärker von Rahners transzendentaler Anthropozentrik geprägt als manche wahrhaben wollen, Jüngel entschieden bestimmt durch die existentielle Hermeneutik von Ernst Fuchs und v. a. durch den Karl Barth der Kirchlichen Dogmatik; Metz nicht zuletzt durch Ernst Bloch zutiefst an Auschwitz als Faktum und Epochenzeichen orientiert (und deshalb die Hebräische Bibel stets im Hintergrund), Jüngel seit seinem Erstling „Jesus und Paulus“ stets vom neutestamentlichen Text exegetisch geleitet (und im Gespräch mit altgriechischer, zumal platonischer, Philosophie!), beide begnadete Rhetoriker, aber eben in höchst unterschiedlicher Weise. Direkte Begegnungen zwischen Metz und Jüngel sind, obwohl reichlich vorhanden, kaum dokumentiert, und offenbaren nicht zufällig, wie Ende der neunziger Jahre in Wien, einen deutlichen Dissens, damals in der Beurteilung negativer Theologie (vgl. 367). Umso aufschlussreicher ist das behutsam geführte und geduldig entfaltete Zwiegespräch der beiden, das Thiele in seiner bei Jürgen Werbick gearbeiteten Diss. kundig inszeniert und ansatzweise schon auswertet. Dass sich bei aller Unterschiedenheit der bisherigen Lebenswerke von Metz und Jüngel gerade in der Titelfrage trotz aller Unterschiede erstaunliche Resonanzen und produktive Korrespondenzen auftun, ist in sich ein auch ökumenisch wichtiges Arbeitsergebnis.

In klarer Architektonik und luzide komponiert dienen die zwei ersten großen Kap. der jeweils werkimmanenten Profilierung des Denkens von Metz und Jüngel (auch der knapp dreiseitigen Einleitung eine römische Kap.-Nummerierung zu geben, ist verwirrend!). Die genaue und kenntnisreiche Rekonstruktion des jeweils einen Werkes erfolgt, in kundiger Einbeziehung der einschlägigen Sekundärliteratur, stets schon mit Blick auf den Dialogpartner. Indem jedes dieser beiden Kap. auf bleibende Anfragen und Problemüberhänge zugeführt wird, wird das Finale der Arbeit, im vierten Kap., material und formal gut vorbereitet: das abwägende Gespräch nämlich zu den drei Fragekomplexen: „Wie von Gott reden?“ – „Wie in der Zeit an Gott glauben?“ – „Worauf am ‚Ende‘ hoffen?“ (359). Dazwischen steht, wie eine Tiefenbohrung en detail im Gesamtgelände, ein ebenfalls gründlich gearbeitetes Kap. „Zur jüdisch-christlichen Apokalyptik“, das den gegenwärtigen Forschungsstand zur apokalyptischen Prägung der Jesus-Geschichte wie der Paulus-Mission aufarbeitet und damit ein Zentralmotiv klärt, das sowohl bei Metz wie bei Jüngel wichtig ist, aber eher diffus beschworen als konkret bestimmt wird.

Der Einheit von Gestalt und Gehalt des jeweiligen theologischen Werkes folgend, geht T. auch methodisch einleuchtend unterschiedlich vor: Unter der Überschrift „Gott als Geheimnis der Zeit“ wird das Werk von Metz einerseits diachron nachgezeichnet, im Rhythmus der unterschiedlichen Ansätze (seiner Theologie, die sich stets kontextuell und korrektiv versteht, also in spezifischer Weise den „Zeitgeist“ im Blick hat: „Ging es am Anfang um die ‚Entprivatisierung‘ der existential-personalistischen Theologie und damit um die Herausstellung der öffentlich-politischen Relevanz des Evangeliums sowie um die Kritik an der ‚bürgerlich‘ verfassten ‚Religion‘ innerhalb der christlichen Kirchen, wird die Fragestellung zunehmend ‚radikaler‘ im Hinblick auf die Konstitutionsbedingungen der Theologie als solcher, auf die vermutete ‚Hellenisierung‘ des Christentums im Prozess seiner ‚Theologiewerdung‘ bis hin zum korrektivischen Einklagen einer Rede von Gott, die – ‚theodizeesensibel‘ – dem Geheimnis Gottes angesichts der Leiden (in) der Welt standhält.“ (361)

Ausgehend also vom transzendental-theologischen Fragehorizont werden Genese und Profil der Neuen Politischen Theologie – in ihrer immer radikaleren Zuspitzung dann, nach Auschwitz, als ‚Theodizee‘ verstanden – dargestellt. Die messianische und apokalyptische Spannung allen theologischen Denkens und Redens wird dann, nach der diachronen Nachzeichnung erst, synchron systematisch ausgearbeitet – mit folgender These im Fazit: „Der allmächtige Gott ist das Geheimnis der Zeit. Diese Weltzeit steht unter dem escha-

tologischen Vorbehalt seines endgültigen Kommens. Seine Allmacht erweist sich in seiner Souveränität über die Zeit, wenn er als das beendigende Ende der Zeit an seinem Tag kommt. Als zeitbefristende Macht ist seine Allmacht zugleich Auferweckungsmacht, mit der er die Toten rettend vor sein Angesicht ruft.“ (136)

Da im Unterschied zu Metz Jüngels Werk bei allen Variationen und Präzisionen im Einzelnen (nicht zuletzt durch die später starke Konzentration auf Luthers Theologie und das durch Schleiermacher vitalisierte Gespräch mit dem Lehrer Karl Barth) erstaunlich konsistent ist, wird sein Werk als das dargestellt, was es sein will: „Konsequente Exegese“ der Offenbarung in Christus, der es glaubend und nachdenkend zu entsprechen gilt. Fazit der ebenfalls klar und differenziert durchgeführten Werkanalysen ist die These: „Der allmächtige Gott ist das Geheimnis der Welt. Seine Allmacht erweist sich als Allmacht der Liebe, in der der zur Welt kommende Gott durch den Selbsteinsatz des ‚Sohnes‘ am Kreuz des Menschen Jesus das Sein der Welt zum Heil kehrt. Im eschatologischen Ereignis der Rechtfertigung des Gottlosen wird die Zeit des Menschen zur qualifizierten Zeit und wird er selbst zur neuen Schöpfung. Der endgültige Richter der Welt ist kein anderer als der hier und heute die Versöhnung und Vergebung anbietende Christus.“ (293) Schon in seinen Anfängen hat Jüngel entschieden das Besondere des historischen Jesus in der Entapokalyptisierung seiner Botschaft vom Reich Gottes gesehen, in der wirklichen und wirkenden Ankunft des kommenden Gottesreiches also schon hier und jetzt. Entsprechend entschieden und assertorisch betont der Tübinger Theologe durchgängig das Ein-für-alles-Mal der schon geschehenen Erlösung: Vorläufig gewiss, aber definitiv und endgültig (wie Thomas Pröpper zu formulieren pflegt). Es handelt sich in Jesus Christus um präsente Eschatologie mit durchaus existentialer Konkretion: „Offenbarungstheologie ist eine Theologie, die Jesus Christus ihren Anfang sein lässt, ihre ratio essendi et cognoscendi.“ (145) Dieses „Ein-für-alles-Mal“ des Glaubens an den Gott, der zur Welt gekommen ist und damit den wohlthuenden Unterschied zwischen Gott und Welt allererst setzt und dem der Mensch glaubend zu entsprechen hat, ist für Jüngel alles entscheidend. Dass sich Gott im Kreuz Jesu Christi definitiv als Liebe bestimmt hat, ist für ihn die letzte Antwort (und auch Infragestellung!) jeder Theodizeefrage. Denn als allmächtige Liebe zeigt sich Gott mitleidend in Jesus Christus (und in denen, die ihm glaubend folgen). Gott ist als Liebe offenbar geworden und hat sich weltgeschichtlich als solche definitiv, wenn auch sozusagen erst inchoativ, durchgesetzt – und dieses Sein Gottes ist allüberall „im Kommen“, als jene Allmacht, die im Gekreuzigten ohnmächtig das Leid der Welt auf sich nimmt und versöhnend austrägt.

Ersichtlich führt das pointierte Zwiegespräch zwischen Metz und Jüngel zu einem entschiedenen Gott-Denken in der Geschichte und nicht jenseits ihrer. Betont Jüngel, so könnte man den Ertrag nochmals kurz pointieren, das definitive Schon der Erlösung, so Metz das Noch-Nicht. Denkt Jüngel konsequent neutestamentlich vom Christusgeheimnis und der in ihm schon „geglückten“ Auferweckung her (mit erstaunlicher Hintansetzung oder gar Unterbestimmung der hebräischen Bibel), so betont Metz (in seiner Theologie zunehmend radikaler) die Ausständigkeit der Erlösung, die eschatologische Differenz, den Verheißungsvermerk gerade dort, wo er sich auf Jesus Christus bezieht als das definitive Ja gewiss, aber eben zu allen Verheißungen Gottes. Muss sich Metz womöglich fragen, ob die bisherige Letztgestalt seines Denkens „nur“ bis zum Karsamstag kommt und das Land der Auferstehung wie Mose vom Nebo nur sieht, aber – assertorisch redend – nicht recht zu betreten wagt, so bleibt bei Jüngel die Frage, ob nicht eine verdeckt triumphalistische Christologie die reale Leidensgeschichte der Menschheit (also auch des Einzelnen und nicht zuletzt der Christenheit selbst), jedenfalls systembildend, unterbestimmt. Auffällig ist, nach der Lektüre dieser imponierenden Arbeit erst recht, wie sehr beide Theologen entschieden auf die Herausforderungen der Neuzeit und Moderne reagieren, also keineswegs zeithoben Theologie treiben. Beide betonen das Ärgernis des Glaubens und den Eigensinn des Christseins angesichts der Gebildeten unter ihren Verächtern und in Solidarität mit den Opfern der Geschichte: Jüngel tut dies primär dadurch, dass er das Perfekt des Glaubens in der vollends offenen Geschichte und Werdezeit als erlösende Alternative schon jetzt – grundsätzlich und für viele Lebensbereiche konkret – ausarbeitet und in seiner erlösenden Fremdheit gegen jede Art natürlicher Theologie einklagt: Nichts ist unglücklicher als solch ein Glaube: „mehr als nötig!“ Metz pointiert unermüdlich die typisch christliche Leidsensibilität in einer apathischen und amnesischen Fortschrittskultur und gibt den Opfern der Geschichte ihre Autorität und Stimme zurück, damit sie nicht weiterhin – auch theologisch und kirchlich – überstimmt würden von den (vermeintlichen) Siegern und Gewinnern. Hier entscheidet sich das besondere Profil christlicher Rede von Gottes Allmacht, hier geht es um das „Sakrament“ der Zeit (S. Weil) und einen Begriff von Ewigkeit als erfüllter Zeit am Ende und in der Vollendung, aber im Verschwinden und als Angeld schon hier und jetzt. Im Stellenwert der realen Geschichte liegt offenkundig aber ein spannungsreicher Unterschied beider Theologen, den es systematisch auszuarbeiten gilt.

T. erweist sich durch diese Arbeit nicht nur als gelehriger Schüler seiner beiden Meister-Denker, er zeigt sich auch als kundiger Moderator, der den Dialog seiner Gesprächspartner weder willfährig laufen lässt noch besserwissend vorwegbestimmt, sondern einfühlsam und zielführend wirklich voranbringt und seine beiden Matadoren am fiktiven Tisch in förmlich unerbittlicher Behutsamkeit nötigt, mehr aufeinander zu hören und voneinander zu lernen – zu Nutz und Frommen theologischer Denkarbeit im Dienst jenes Glaubens, der zu denken und zu tun gibt, also zugleich intellektuelle wie spirituelle Praxis ist und befördert. Beide Tonlagen und Stimmführungen sind notwendig: jene, die die reale Geschichte als Bewährungsort des Osterglaubens markiert und auf praktischer optionaler Umsetzung desselben besteht – und jene, die in (vermeintlicher!) Zeitenthobenheit auf der förmlich „übergeschichtlichen“ Wahrheit des Evangeliums besteht und gerade deshalb (!) sich umso mehr konkret einmischen kann. Jerusalem und Athen, sie müssen „zuhauf“ kommen (und bleiben), ohne ihr jeweiliges Profil zu verlieren. T.s methodisch wie inhaltlich exzellentes Werk arbeitet dafür die notwendigen Materialien differenziert auf und erschließt Perspektiven zur systematischen Vertiefung. Im Einzelnen wäre viel anzumerken, aber eines sei noch festgehalten: Liegt es nur an der gewählten Leitfrage, mit der die beiden Matadoren ins Gespräch gezogen werden, dass das Thema „Kirche(n)“ nicht eigens entfaltet wird? Aber sind nicht diese zentrale Orte in der konkreten (Welt-)Geschichte, in der sich Gottes Allmacht und Ewigkeit in der Zeit bezeugt und bewährt sein will? In der ständigen Reform(ation) der Kirche(n) wollen eschatologische Unruhe und mystische Gelassenheit sich konkretisieren, präsentische Ostergewissheit und futurische Ungeduld. „Gott kommt nicht am, sondern als Ende der Zeit“ (103) – und das hat Folgen für alles christliche Denken und Handeln hier und jetzt.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Dogmatik

Schulze, Markus: Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 439 S., kt € 40,00 ISBN: 978-3-451-29905-6

Der Untertitel gibt die Thematik des Vf.s (geb. 1960), der an der Hochschule der Pallotiner in Vallendar Dogmatik und Fundamentaltheologie lehrt, exakt wieder. Er kommt in der Hinführung zum Thema (Kap. 1) auf die Wandlungen der Eschatologie beim Thema Hölle zu sprechen, in kurzer Form: reale Möglichkeit – in der deutschsprachigen Systematik nahezu ein Konsens – gegen geoffenbarte Faktizität (Manualientheologie). Bei den Vertretern der realen Möglichkeit sieht er ein Defizit, die begrifflich exakte und logisch überzeugende Argumentation. Dieses Defizit will er mit größtmöglicher Genauigkeit offenlegen, nicht mit der Absicht, zur Manualientheologie zurückzukehren (er äußert sich affirmativ zu Rahner, Balthasar und G. L. Müller, 44). Bei dieser Revision hat er sich für eine Klärung der Begriffe entschieden, die er aufgrund der Begriffsgeschichte und der Logik für konsensfähig hält. Sie erfolgt an verschiedenen Stellen.

In Kap. 1 legt er eine subtile Analyse der Begriffe „real“ und „Möglichkeit“ vor. Das Raster der folgenden Untersuchungen folgt jeweils dem Schema: Der Sinn der Hölle, anthropologische Implikationen der Hölle, theologische und soziale Implikationen der Hölle. Bei der Hinführung (Kap. 1) fragt der Vf. nicht nur danach, was „Endgültigkeit“ bedeute. Er formuliert auch andere Fragen, die ins Zentrum des Verständnisses zielen. So zitiert er Hans Urs von Balthasar im Hinblick auf dessen Schrift „Was dürfen wir hoffen?“ mit dieser Aussage: „Ich hatte im erwähnten Buch wichtige theologische Fragen gestellt, zum Beispiel die über die Trennbarkeit (oder Untrennbarkeit) der Eigenschaften Gottes: Gerechtigkeit und Erbarmen. Kann Gottes Liebe einmal die Geduld verlieren, so dass sie mit bloßer (Straf-)Gerechtigkeit weiterfahren muss?“ Der Vf. nennt das die in seinen Augen entscheidende Frage (79). – In Kap. 2 über die Theologie der Hölle in den traditionellen Handbüchern stellt er die Autoren vor, die er für zuverlässige Gewährsleute der Manualien hält: Brinktrine, Diekamp und Premm. Im Zentrum der hier von ihm untersuchten Auffassungen steht der Begriff „Strafe“. Er bekundet seinen Respekt vor der traditionellen Theologie (102), behält sich aber das Recht zu sehr kritischer Auseinandersetzung vor (110ff.). – Kap. 3 ist der „Zeit des Übergangs“ gewidmet. Wesentlicher Zeuge ist ihm hier M. Schmaus, dessen Vorzüge er in exegetisch-hermeneutischer, heilsgeschichtlicher und anthropologischer Sensibilität sieht (257). Aber eine Reflexion über das Sterben als Tat des Menschen fehlt bei ihm (284f.), und die von Schmaus verwendeten Begriffe (z. B. Hölle nicht eine „Maßnahme“, son-

dern Selbstverwirklichung geschöpflicher Freiheit) haben oft „unscharfe Konturen“ (289). – An dieses Kap. fügt der Vf. einen „Exkurs“ über die Theologie der Hölle bei Guardini an (307–315). Er macht darauf aufmerksam, dass sich in Guardinis Eschatologie kein Wort über die Hölle findet und dass er „Umdeutungen“ der traditionellen Auffassungen vornimmt. So ist bei Guardini das Gericht ein Erlösungshandeln, ein „Vorgang der Richtigstellung“ (309). – Das 4. Kap. ist der Zeit der „anthropologischen Wende“ gewidmet, deren wesentlicher Realisator und Kronzeuge K. Rahner ist. Der Vf. hebt nachdrücklich hervor, dass Rahners Beharren auf der Wirksamkeit der Gnade und auf einer universalen Hoffnung kein leichtfertiger Heilsoptimismus ist (hierzu wird auch Rahners Auseinandersetzung mit Scheffczyk angeführt; 324–330). Der Vorwurf Rahners an die Adresse der Manualiendogmatik lautet: Der Barmherzigkeit Gottes werden Grenzen gezogen, um die Unbedingtheit der Ordnung der Gerechtigkeit aufrechterhalten zu können (342). Für das Thema des Bdes sind die Klärungen zum Begriff der Freiheit (351ff. 360f) von großer Relevanz. – Ein zweiter Exkurs ist der Thanatologie Rahners gewidmet. Der Vf. thematisiert die Freiheit des Menschen im Sterben, den Tod als Tat und geht auf die Kritiker Rahners ein (370–374), ferner kommt er auf die irreversiblen Freiheitsentscheidungen, auf das Verhältnis von *actio* und *passio* sowie auf die Problematik eines angeblichen Leidens Gottes zu sprechen (375–381. 377. Z. 9/10 v. u. ist ein Satz verdorben). – Im 5. Kap. geht es dem Vf. um die Theologie der Hölle in der Zeit nach der anthropologischen Wende, dargestellt anhand der Eschatologie J. Ratzingers. Bei diesem sieht der Vf. drei Arten, die Hölle theologisch zu erörtern: 1) existentiell in der Einsamkeit, 2) heilsgeschichtlich im Descensus Jesu; 3) in der „gewollten Selbstverschließung“ des Menschen. Die Quintessenz Ratzingers, „Christus hat die Hölle leer geliebt“, ist für den Vf. zu vage (402–406. Z. 12/13 v. o. ist eine Zeile verdorben). Er beanstandet, dass Ratzinger die Frage nach dem „Essentiellen“ der Freiheit umgeht (409). Aber der Sache nach gehört Ratzinger in die Reihe derer, die angesichts der Hölle auf die „gläubige Hoffnung“ setzen (415).

Die Arbeit besticht durch die geduldige Umsicht, mit der der Vf. sich auch den umständlichsten Argumentationen zuwendet. Seine Arbeit hat dadurch auf dem Markt der gängigen theologischen Literatur Seltenheitswert; sie ist durchaus vorbildlich. Was mit dem Schlagwort „anthropologische Wende“ bezeichnet wird, ist als Prozess nicht mehr rückgängig zu machen. Der Vf. wird den neuscholastischen Manualien so gerecht wie immer möglich. Wo diese im Gefolge Anselms von Canterbury sich anmaßen, Gott vorzuschreiben, wie er zu sein habe bzw. wo sie Grenzen des Verhaltens ziehen, die Gott zu respektieren habe, wo sie Defizite in der Begriffsbildung haben, da spricht der Vf. ein unmissverständliches Nein, aber nie im Ton eines arroganten Verdikts. Anhänger der traditionellen Theologie, die *bona fide* sind, können hier ersehen, warum das Neue notwendig sein muss, ohne dass dem Alten eine gerechte Würdigung vorenthalten wird.

Münster

Herbert Vorgrimler

Fungula Kwiu, Frédéric: Präexistenz Christi. Zur aktuellen Bedeutung einer christologischen Grundmetapher im Licht der Strukturontologie. – Würzburg: Echter 2008. 229 S., kt € 30,00 ISBN: 978-3-429-03040-7

Der Autor dieser in Würzburg angenommenen Promotionsschrift geht von der These aus, dass das biblisch bezeugte Leben Jesu der hinreichende Erkenntnisgrund für die späteren Präexistenzaussagen ist. Im ersten Teil seiner Promotionsschrift (13–76) behandelt er vier Theologen, die beim historischen Jesus ansetzen und für eine „Christologie von unten“ stehen: Walter Kasper, Hans Küng, Wolfhart Pannenberg und Karl-Josef Kuschel. Diese vier Skizzen hätten die Chance geboten, das exegetische Fundament der jeweiligen Position in puncto Präexistenzchristologie vergleichend zu diskutieren. Stattdessen beschränkt sich der Vf. aus der Metaperspektive seiner vorgefassten These auf eine reichlich oberflächliche Charakterisierung der vier genannten Theologen.

Die Christologie von Walter Kasper wird weder theologiegeschichtlich eingeordnet noch hinreichend profiliert. Bei Licht besehen erfährt der Leser lediglich, dass Kasper die christologischen Präexistenzaussagen in der Lebensweise, im Auftreten, im Verhalten und in der Verkündigung Jesu verortet (25). Noch dürtiger geraten sind die neun Seiten über Pannenberg (27–35). Obwohl Pannenberg ausführlich begründet hat, warum seine „Grundzüge der Christologie“ (1964) einer deszendenzchristologischen Ergänzung bedurften, spricht der Vf. von einem „äußeren und einem inneren Ausgangspunkt“ (34) seiner Präexistenzchristologie. Ähnlich oberflächlich urteilt er über Küng (36–45) und Kuschel (46–73). Die Verdikte einer „funktionalen Interpretation“ (39) und einer „hermeneutischen Vereinfachung“ (41) sind nicht unzutreffend, bedürften aber einer viel differenzierteren Begründung.

Besonders ärgerlich ist die Ignoranz des Vf.s in Bezug auf die monographische Literatur zu den behandelten Autoren. Es gibt hervorragende Analysen zur Christologie von Walter Kasper (Johanna Zdenko, 1992), Wolfhart Pannenberg (Georg Essen, 2001) und Hans Küng

(Eero Huovinen, 1985). Keine dieser großen Arbeiten wird vom Vf. erwähnt, geschweige denn diskutiert. Die vergleichende Zusammenfassung spricht schon rein sprachlich für sich: „Betonter und grundsätzlicher als bei Walter Kasper und Wolfhart Pannenberg wird von beiden Stellvertretenden dieses christologischen Ansatzes (Hans Küng und Karl-Josef Kuschel) auf die maßgebliche Bedeutung Jesu als von Gegenwart Gottes selbst wirkende und erlösende Autorität verwiesen.“ (76)

Im zweiten Teil versucht der Vf., die v.a. von Küng und Kuschel vortragene Kritik an einer substanzontologisch denkenden Christologie aufzugreifen und mit Hilfe der Strukturontologie von Heinrich Rombach und der Metapherologie von Paul Ricoeur eine Vermittlung von biblischem und griechischem Denken vorzunehmen. Im Anschluss an die Hemmerle-Monographie von Michael Böhnke charakterisiert er die Strukturontologie als Ontologie der Bewegung (81–89). Seine Darstellung (109–146) von Ricoeurs Theorie der Metapher – im Wesentlichen ein Exzerpt seiner unveröffentlichten Magisterarbeit – beschreibt die unabschließbare Diastase zwischen Begriff und Bedeutung und alles Wirkliche als *Handlung* und *Ereignis*. Über die Konvergenz der Ontologien von Rombach und Ricoeur bemerkt er: „Bei Rombach haben wir gesehen, dass das Sein beziehungsbedingt ist. Es kann nicht isoliert definiert werden, aus der Umwandelbarkeit [sic], in die es die Substanzontologie bis hierher eingesperrt hat. Es ist nämlich so, dass im Rahmen der Relation, der Abhängigkeit vom anderen jedes Sein sich als solches definiert und zu seiner Einzigartigkeit findet. [...] Die Analyse, die wir auf der anderen Seite über die lebendige Metapher von Ricoeur gemacht haben, scheint nicht so entfernt von dieser Konzeption zu sein. Sie weist, unserer Meinung nach, Parallelen auf. [...] Wie wir bei Rombach feststellen konnten, können wir auch im Bezug auf Ricoeur sagen, dass die Struktur der lebendigen Metapher wesentlich ‚relational‘ bleibt.“ (147f)

Abschließend versucht der Vf. so etwas wie die Reformulierung der Präexistenzchristologie im Lichte der von Rombach bestimmten Trinitätslehre Klaus Hemmerles. Zur Erinnerung: Während Greshake seine trinitarische Basistheorie am Leitfaden des Personbegriffs (irreduzible Distinktheit der Personen, die dennoch die Einheit Gottes nicht sprengen darf) entwickelt und dann den Begriff ‚gleichursprünglich‘ nicht für die trinitarischen Personen, sondern für das ‚Ganze‘ und die ‚Teile‘ der *Communio* verwendet, geht Hemmerle mit seiner Rombach-Rezeption einen bedeutenden Schritt weiter. Denn die drei Ursprünge sind nur im Sich-Geben überhaupt Ursprünge. Das aber bedeutet übertragen auf das biblisch bezeugte Phänomen der Abba-Relation Jesu: Nur innerhalb dieser gelebten Dynamik ‚ist‘ er der präexistente Sohn.

Der Vf. erspart sich die Konfrontation seiner These mit den Aussagen des Konzils von Ephesus oder mit der von Georg Essen vertretenen These, dass die numerische Identität der Person des ewigen Logos mit der Person Jesu nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung seiner Abba-Relation ist. Stattdessen beendet er sein kryptisch formuliertes Opus mit einigen Reflexionen zur christologischen Valenz der Freundschaftskategorie (187–196).

Obwohl die hier skizzierte Promotionsschrift – vom Literaturverzeichnis abgesehen – nur knapp 200 Seiten bei denkbar breitem Zeilenabstand zählt, habe ich bei der Lektüre nicht nur unzählige Schreibfehler, sondern auch über 400 sinnentstellende Formulierungen vermerkt. Der Vf. hat es nicht einmal für nötig erachtet, die von ihm vermutlich zunächst benutzten italienischen Übersetzungen deutscher Autoren in der veröffentlichten Fassung durch den Originaltext zu ersetzen. Um den Schreibstil der Arbeit zu dokumentieren, zitiere ich drei Beispiele aus den ersten Seiten, die sich beliebig vermehren lassen:

- „Die relationale Verfassung des irdischen Lebens Jesu bis zum Kreuz, berechtigt dazu, dass wir es als zeitlichen Vollzug dessen begreifen können, was er mit Gott in Ewigkeit ist. Daraus lässt sich schließen, dass es eine relationale, interpersonale und *communio*-hafte Präexistenzchristologie gibt.“ (11)
- „[...] das Wesen Gottes erweist sich selbst als ein Geschehen. Als solches handelt es sich um ein dynamisches Geschehen. Da von dem irdischen Leben Jesu angenommen wird, dass dieses Leben nichts anderes ist, als eine sich selbst wegschenkende Lebensgeschichte.“ (23)
- „Um das Leben weiterzugeben, musste Jesus selbst an Gottes Leben teilhaben. Zum Verständnis dieser Teilnahme Jesu als keiner bloßen Idee, sondern als Tatsache dienen die Präexistenzaussagen.“ (24)

Jeder Doktorvater weiß um die langen Wege, die ein aus Afrika stammender Doktorand gehen muss, bis er in deutscher Sprache einen Forschungsbeitrag leisten kann. In der Regel bedarf es vieler Freunde, die beim Verstehen und Formulieren helfen. Wenn man dem Vorwort der hier zu besprechenden Diss. glauben darf, hat ihr Autor solche Freunde und Helfer in Würzburg gefunden. Dennoch ist mir keine Publikation bekannt, die noch unsorgfältiger als diese redigiert wurde. Es ist schlicht unbegreiflich, wie Gutachter und Verlag die Druckvorlage dieses Buches passieren lassen konnten; von der Gewährung kirchlicher Druckkostenzuschüsse ganz zu schweigen.

Lorenz, Dominik: Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit.

Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive. – Berlin: LIT 2007. 414 S. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär, 8), brosch. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–9979–0

Die in den letzten Jahrzehnten neu verflüssigte Debatte um die Trinität als *proprium christianum* und mögliches hermeneutisches Metaprinzip der Theologie kreist um das rechte Verständnis und die Angemessenheit des überkommenen konzeptuellen Instrumentariums der Trinitätslehre (v.a. Person, Relation, Subjekt, Subsistenz, Substanz, Wesen). Einige Diskussionen behandeln die Frage nach der immanent-trinitarischen ‚Mono-‘ oder ‚Trisubjektivität‘ Gottes oder auch nach einer eigenständigen Subsistenz des göttlichen Wesens, andere problematisieren die Berechtigung und Fruchtbarkeit solcher spekulativen Überlegungen überhaupt und konfrontieren sie mit rein ökonomisch-biblich oder praktisch-theologisch ansetzenden Trinitätstheologien. Die zu besprechende, bei Bernd-Jochen Hilberath in Tübingen als Diss. verfasste Studie versucht, die ganze Debatte und ihre hauptsächlichen Streitfelder (Einheit – Differenz, Immanenz – Ökonomie, Spekulation – Praxis) durch die Strukturontologie Heinrich Rombachs zu unterlaufen. Leitgedanke dieses vom Vf. als Kritik am *Communio*-Ansatz Gisbert Greshakes und als kritische Fortführung der bloß anfänglichen Rombachrezeption Alexandre Ganoczys entwickelten Versuchs ist die Ersetzung des genannten, hier als ‚substanzontologisch‘ (dis-)qualifizierten klassischen Konzeptspektrums durch die rombachschen Kategorien Struktur, Moment, Identität und Konkreativität. Diese werden gleichermaßen angewandt auf immanente wie ökonomische Trinität und auf das Gott-Welt-Verhältnis als Ganzes (24 u. v. ö.).

Die Einleitung (17ff) fasst die Studie zusammen und benennt bereits ihre Ergebnisse.

Kap. I (27ff) stellt Greshakes am *Communio*-begriff orientierte Trinitätstheologie synchron und rein deskriptiv vor.

Kap. II (83ff) bildet den Hauptteil der Studie und befasst sich mit einer Fülle von Themen: der Trinitätslehre Ganoczys, die ‚differentialinterpretatorisch‘ (vgl. zu diesem etwas schillernd bleibenden Begriff 385f) zusammen mit Rombachs Strukturontologie vorgestellt wird, der strukturontologischen Entfaltung der göttlichen Wesensbestimmung als Liebe, deren Verfehlung durch Greshake und dem Vergleich der Konzepte ‚*Communio*‘ und ‚Struktur‘. Im Verlauf des Kap.s entfaltet L. die Elemente der Strukturontologie und wendet sie zunächst auf die immanente Trinität an: ‚Struktur‘ wird verstanden als ein primordialer, allumfassender und vollkommen dynamischer Ereigniszusammenhang, außerhalb dessen nichts ist bzw. aus dem nichts herausfällt. Alles ‚Seiende‘ existiert demzufolge nur in, genauer als Relation innerhalb der Struktur, wobei die einzelnen strukturkonstitutiven Relationen vollkommen reziprok und gleichursprünglich sind. Die permanente reziproke Verursachung der Relationen (‚Gabegeschehen‘) bedingt eine perpetuierte Genese der Struktur. Diese ist – mangels jeglicher äußerlich normierender Gesetzmäßigkeit – vollkommen frei und aufgrund des sie bestimmenden universalen Gabegeschehens vollkommen ‚Liebe‘. Die Struktur erschließt sich nur einer an ihr partizipierenden ‚genetisch-relationalen Phänomenologie‘ – daher spricht der Vf. vornehmlich von Strukturphänomenologie. Die ‚Momente‘ jeder Struktur sind dreifach identisch: miteinander, mit dem Ganzen der Struktur (das sich nur in ihnen zeigt) und auch mit der sie voneinander unterscheidenden Differenz (vgl. 134); genauer noch bilden sie eine ‚Idemisation‘ (122) bzw. ‚Identität‘ (195), sind also dasselbe. In ihrer vollkommenen Bezuglichkeit auf die Momente entziehen sie sich jeder Festlegung, haben keinen Eigenstand und kein eigenes Selbst, sondern bilden gemeinsam eine ‚höhere Egoität‘, die aber wiederum nur in den Einzelmomenten zugänglich ist. Es gibt weder eine Hierarchie noch eine logische oder chronologische Taxis der Einzelmomente, sie sind vielmehr strikt gleichursprünglich. Ein solches vollkommenes Gabegeschehen als höchstes Sich-einigen durch größtmögliches Sich-geben betrachtet L. als Inbegriff der Liebe. Es ist daher konsequent, diesen rombachschen Strukturbegriff mit Ganoczy auf den dreifaltigen Gott zu übertragen, da dieser sich ja als Liebe offenbart hat (vgl. 1 Joh 4,8b.16b). Freilich erfährt der Strukturbegriff hier laut L. eine wesentliche Modifikation, ‚rekonstituiert‘ die göttliche Liebe also die Struktur. Das Strukturmodell mit den gleichursprünglichen und ‚idem‘ Momenten verbietet es nun, den göttlichen Personen fixe Eigenschaften und Attribute zuzuschreiben oder gar eine Hierarchie in die Trinität einzutragen: Der Vf. verwirft demgemäß die Lehre von den personbildenden Ursprungsrelationen und (gegen Greshake und Ganoczy!) von festen Proprietäten der göttlichen Personen überhaupt als arianische Verstellung des christlichen Glaubens. Generell erscheint ihm schon der Personbegriff aufgrund des implizierten (wenigstens relativen) Selbststands als unangemessen und als der ‚Identität‘ der drei ‚Momente‘ der Gottstruktur widersprechend: „Die Trinität hat weder einen Ursprung noch drei Ursprünge, sie ist ursprünglich“, als ein „Liebesgeschehen, das nicht den geringsten – im eigentlichen Sinne – Anhaltspunkt für ein identifizierendes Zusprechen von Eigenschaften bietet und folglich nur verbal aussagbar ist“ (209). L. betont, dass es in Gott keine Ordnung gibt, sondern schöpferisch-freies „Chaos“ (285), denn Ordnung widerspreche sowohl Freiheit als auch Liebe. Die fehlende Ordnung verunmöglicht auch jedes Zählen (vgl. 139, 149, 193).

Kap. III (219ff) und IV (291ff) übertragen die strukturphänomenologische Perspektive auf das Gott-Welt-Verhältnis und das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität. Die Struktur als genetisches Freiheitsgeschehen ist stets schöpferisch-kreativ, wobei sich dies in der gemeinsamen ‚Kon-Kreativität‘ ihrer Momente ausdrückt. Die Trinität ist also notwendig schöpferisch, allerdings beruht die Erschaffung der Welt für L. auf einer freien Entscheidung. Da der Schöpfungsakt aber aus Liebe ins Werk gesetzt wird, ist er erneut vollkommene Selbstgabe und konstituiert somit eine umfassende Gott-Welt-Struktur, die wie jede Struktur aus gleichrangigen und gleichursprünglichen, ‚konkreten‘ Momenten besteht: „Trinitarischer Gott und Welt unterscheiden sich nur funktional; sie sind *Momente* ein und derselben *Struktur* [...] Jede Rede von Gott und der Welt verbietet sich von daher.“ (226) Die Schöpfung ist die erste Inkarnation Gottes (vgl. 244), Gott „konkretisiert sich in der Welt, ja als Welt“ (265), so dass er nicht mehr jenseits ihrer steht, sondern ganz in ihr als ‚Moment‘ aufgeht. Trotz dieser ‚Idemität‘ von Gott und Welt (vgl. 226) ist die Strukturphänomenologie laut L. aber nicht pantheistisch oder monistisch, weil Gott eben nur ein Moment unter vielen, bloß „Mitwirkender“ ist (vgl. 228). Gott wird größer und göttlicher durch die Schöpfung (vgl. 264), hat aber den Geschöpfen nichts voraus: Es gibt keine Asymmetrie zwischen Gott und Welt, keine göttliche Allmacht oder Transzendenz (vgl. 272), sondern „Gott und Geschöpf sind dasselbe“ (263).

Kap. V (313ff) schließlich liefert eine Skizze der „Theologie als Strukturphänomenologie“. Im Ausgang von Heideggers und Marions Kritik an Husserls transzendentaler Intentionalität und an der ‚Ontotheologie‘ umreißt der Vf. mit Rombach eine durchgängig dialogische Phänomenologie als „Nicht-Methode“ (373), die Erkenntnis als Teilhabe am Erkenntnisgegenstand – eben der Struktur – versteht. Der Verstehensprozess wird somit zum voraussetzungslosen und unabschließbaren ‚Weg‘, der sich nur im kontinuierlichen Eintreten in das ‚Gabe-geschehen‘ erschließt und keine fixierbaren Ergebnisse liefert.

Zur ganzen Studie ist zunächst formal festzustellen, dass eine deutlicher systematisierte und weniger redundant-zirkuläre Gliederung dem Verständnis zuträglich gewesen wäre und zugleich für den Ausfall von Registern entschädigt hätte. Zusätzlich erschwert wird die Lektüre durch zahlreiche terminologische Vorgriffe in der Argumentation, teils unzureichende Begriffsklärung und ständigen Perspektivwechsel innerhalb eines Kap.s, ja bis in den einzelnen Absatz hinein. Es ist weiterhin zu fragen, ob der leitenden strukturphänomenologischen Perspektive nicht besser eine ihrer Bedeutung für die Studie angemessene Position zugeordnet worden wäre, etwa ein eigenes Kap.: Trotz ihrer absoluten Dominanz wird sie nur indirekt und *ex negativo* als Überwindung einzelner Schwächen der beschriebenen fremden Ansätze dargestellt, die Zusammenschau der sich dabei ergebenden Fragmente bleibt aber dem Leser überlassen. Sprachlich ist die Studie gut zugänglich – mit Ausnahme der stellenweise völlig unnötig zur Unverständlichkeit gesteigerten Hypotaxe (vgl. z. B. 384).

Inhaltlich liefert die Studie eine interessante Alternative zum trinitäts- und schöpfungstheologischen *mainstream*, jenseits des gängigen Sprachspiels und der überkommenen Vorstellungen; eine Alternative, die freilich bereits Vorläufer hat (v. a. Arnold Hatscher, Klaus Hemmerle, Meik Peter Schirpenbach und eben Ganoczy). Die Untersuchung vermag an einigen Stellen durchaus überzeugend darzulegen, dass die Explikation des trinitarischen Glaubens in der klassischen Terminologie ihre Grenzen hat und neue Ansätze ein wichtiges Desiderat darstellen. Der strukturphänomenologische Ansatz betont dabei zurecht die teils vernachlässigte Kategorie der Relation, jedoch richtet er sich gegen das (nicht erst heute!) bloß imaginäre Feindbild einer vollkommen relationsvergessenen Substanzontologie und übergeht die massiven relationssensiblen Stränge der Geistesgeschichte (etwa hinsichtlich der vom Vf. völlig vernachlässigten Begriffsgeschichte der klassischen Terminologien). Der Preis, den der Ansatz seinerseits für die umgekehrte Einseitigkeit bezahlt, erscheint allerdings als zu hoch: Mit der gänzlichen ‚Relativierung‘ alles Substantiellen in Gott und im Kosmos und der Aufhebung ihrer Differenz verfehlt der Strukturgedanke wesentliche Elemente des christlichen Glaubens hinsichtlich der Trinität und der Schöpfungsrelation.

Schon die Betrachtung der Konsequenzen für die Trinität zwingt zu der Frage, inwieweit hier nicht doch, entgegen der vielfachen Bezeugung des Vf.s (vgl. 163, 199, 215, 310, 333 u. ö.), der geoffenbarte Glaube in ein philosophisches Korsett gezwungen wird. Der behauptete Offenbarungstheologische Ansatz beschränkt sich auf den Satz ‚Gott ist Liebe‘ und auf Einzelsätze zur ökonomischen ‚Reziprozität‘ des Gabeverhältnisses der göttlichen Personen, deduziert dann aber gleich aus dem fragwürdigen strukturphänomenologischen Liebesbegriff (Liebe als Struktur idem Momente, nicht als freies Verhältnis selbstständig Liebender) das Fehlen jedes Eigenstands und jeder Eigenschaft der innertrinitarischen ‚Momente‘. Hier ist zu fragen, ob der Schrift- und erst recht der Traditionsbefund nicht eine eindeutige

und bleibend (ewig!) inkommunikable Unterscheidung der trinitarischen Proprietäten notwendig einfordert und in der Trinität sehr wohl ‚gezählt‘ werden muss. Ähnliches gilt für die – derzeit allerdings modische – Ablehnung der Lehre von den Ursprungsrelationen bzw. Hervorgängen: Diese verdankt sich ja nicht erst einem latent arianisch-hellenisierenden Einheitsdenken, sondern folgt unmittelbar aus biblischem Zeugnis und biblischer Nomenklatur (Warum sonst sollte von Vater, Sohn und Geist gesprochen werden?). Dass eine nicht zeitliche Ursprünglichkeit und die Innaszibilität ausschließlich des Vaters die Grenzen menschlichen Erkennens übersteigen und nur analog denkbar sind, heißt nicht, dass sie in Gott unmöglich wären.

Die Problematik der ‚Idemisierung‘ alles Existierenden zu einer einzigen, mit Freiheit und Liebe identischen Struktur zeigt sich nochmals verschärft hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses: Die gänzliche Selbstaufhebung der göttlichen Transzendenz in ohnmächtiges Geschöpfsein widerspricht ebenso dem Glaubenszeugnis wie das Modell eines in sich völlig unfreien und ohne Selbststand gegenüber Gott zu denkenden Geschöpfes; die verheerenden schöpfungs-, offenbarungs- und gnadentheologischen Konsequenzen dürften auf der Hand liegen. Auch das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität und der Sinn der beiden heilsgeschichtlichen Sendungen kann hier nicht mehr adäquat erfasst werden, geht die Immanenz doch sozusagen in der Ökonomie auf. So ist zusammenfassend festzuhalten, dass die konsequent strukturphänomenologische Deutung der freilich in ihrer Aussageform zeitbedingt-kontingenten Glaubenssymbolen wesentliche Inhalte verfehlt – worin sich wohl auch Ganoczys zögerliche Rombachrezeption begründet.

Mehr ermüdend als ärgerlich ist der über weite Strecken belehrende Grundton, den der Vf. v. a. Greshake, aber auch Ganoczy und selbst Rombach gegenüber pflegt. Bedauerlich ist der gänzliche Ausfall einer über Plattitüden und pauschale Verdikte hinausgehenden Beschäftigung mit Geschichte und Gegenwart der Trinitätslehre (hinsichtlich des derzeitigen Diskussionsstands seien nur folgende, gänzlich übergangene Namen genannt: Coda, Courth, Forte, Hill, Jüngel, Ladaria, Marschler, Moltmann, Obenauer, Oeing-Hanhoff, Pareyson, Schmidbaur, Splett, Tiliotte). L. bestreitet zwar mit dem Verweis auf die Exemplarität seiner Kritik an Greshake, jegliche nicht-strukturphänomenologische Trinitätstheologie abzulehnen (vgl. 306f), allerdings wird nicht klar, wie eine solche angesichts der behaupteten gänzlichen Unangemessenheit von Substanz- und Differenzdenken noch möglich sein soll.

Alles in allem schießt die Studie bei einigen bedenkenswerten Anstößen (etwa dem Gedanken der Konkreativität als zeitgemäßer Lesart der Zweitursachenlehre) in ihrer Einseitigkeit und Radikalität über das Ziel hinaus, was dem Erkenntniszuwachs bei ‚Differentialinterpretation‘ natürlich nicht abträglich sein muss.

Fulda

Markus Lersch

Ökumene und Interreligiöse Beziehungen

Oberdorfer, Bernd: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001. 628 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 96), geb. € 119,00 ISBN: 3-525-56207-1

Gemeinhardt, Peter: Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. – Berlin/New York: de Gruyter 2002. 644 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 82), ln € 87,00 ISBN: 3-11-017491-X

Bereits vor einiger Zeit sind zwei gewichtige Studien zur Filioque-Problematik erschienen, die neues Licht auf die alte Frage werfen, wie der Zusatz zum Nizänokonstantinopolitanum (NC) historisch entstanden und theologisch zu werten ist, wonach der Heilige Geist nicht aus dem Vater, sondern aus dem Vater *und dem Sohne* hervorgeht. In der Diskussion über das F. hat es durch verschiedene ökumenische Bemühungen (vor allem Klingenthal 1978 und Wien 1998) und auch durch eine vatikanische „Klarstellung“ aus dem Jahr 1995 Bewegung gegeben. Es zeigt sich, dass die F.-Frage von bleibender Relevanz ist und „an entscheidende Fragen der Gotteslehre ebenso rührt wie an Grundlagen der konfessionellen Selbstrepräsentation und der konfessionellen Verständigung“ (Oberdorfer, 20).

Bernd Oberdorfer, seit 2001 Ordinarius für Ev. Theol. mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Univ. Augsburg, strebt in seiner für die Publikation überarbeiteten Habil.schrift eine „systematische Verdichtung und Vernetzung

der einzelnen Problemaspekte“ (22) an. Im Unterschied zu bisherigen Untersuchungen, die die verschiedenen Problemdimensionen des F. „distinkt voneinander abgehoben und auf ihre Interferenzen hin untersucht“ hätten, will der Vf. die „geistes- und theologiegeschichtlichen und kulturdiagnostischen Hintergründe“ (20) hinreichend zur Sprache bringen: „Das Filioque-Problem muß nicht nur in der differenzierten Vernetzung der kirchengeschichtlichen, trinitätstheologischen, bekennnishermeneutischen, ekklesiologischen und ökumenischen Aspekte angegangen werden, sondern dies muß wiederum unter konsequenter Berücksichtigung der genannten Hintergründe geschehen.“ (21) Mit diesem komplexen inhaltlichen Anspruch kombiniert O. eine zweite, praxisnahe Zielsetzung: Seine Studie will „die westlichen – [...] näherhin: lutherischen – Kirchen beratend unterstützen bei der Aufgabe, verantwortlich über eine Streichung des Filioque aus dem liturgisch und kirchenrechtlich verbindlichen Wortlaut des NC zu entscheiden“ (22), und will damit in einem weiteren Kontext der Gefahr begegnen, „daß die Diskurse der ‚Fachökumeniker‘ sich abkoppeln von den jeweiligen innerkonfessionellen Gesprächskontexten und von der generellen Aufgabe der Theologie, den Realitätsgehalt des christlichen Glaubens in den vielfältigen konkreten Konfigurationen der Gegenwart zu explizieren“ (21). Der angestrebte Bogen der Arbeit erweist sich so in mehrfacher Hinsicht als äußerst ambitioniert.

Damit der „Versuch einer Gesamtschau“ (27) auf 600 Seiten gelingen kann, kombiniert der Vf. extensive und intensive Darstellungsformen: Das „Problemsyndrom [soll] in einer systematisch verantworteten Verbindung von historischer, teils überblickshafter, teils analytisch-rekonstruktiver Information mit exemplarischen Fallstudien in Gestalt von dichten Interpretationen zentraler Einzeltexte genetisiert werden“ (27). Durchgängig vermag O. dabei die jeweilige Auswahl der historischen Etappen sowie der zentralen Theologen und ihrer Schlüsseltexte einsichtig zu begründen.

Der erste der insgesamt vier Teile bearbeitet „Die Voraussetzungen des Filioque-Problems“ (37–128), näherhin die „strukturellen Voraussetzungen“ (30): Die Entwicklung des Trinitätsdogmas wird nachgezeichnet „unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Faktoren, denen in der F.-Kontroverse Bedeutung zuwachsen sollte, nämlich [...] der Frage nach Kriterien, Kategorien und Begriffen für die distinkte Unterscheidung der göttlichen ‚Instanzen‘ Vater, Sohn und Geist“ (30). Ausgehend vom Neuen Testament und Origenes, dessen Synthese O. als „epochalen Sprung“ herausstellt (56), werden die Konzeptionen der „eigentliche[n] ‚Sattelzeit‘ der Trinitätstheologie“ (69) zwischen 362 und 381 n. Chr. profiliert: Die Kap. bearbeiten die Weichenstellung des Athanasius, die Beiträge der Kappadokier, die Entstehung und die pneumatologischen Aussagen des NC sowie schließlich die lateinische Trinitätstheologie von Augustinus, dem „Vater des Filioque“ (200). Damit sei „das Fundament gelegt, auf dem die Filioque-Frage, ja die trinitätstheologische Diskussion überhaupt bis in die Gegenwart gründet“; alle systematischen Dimensionen lägen auf dieser geschichtlichen Stufe offen (129).

Teil II behandelt die „Entstehung und Geschichte des Filioque“ (129–258): die spanischen Synoden und den Beginn der F.-Kontroverse im karolingischen Zeitalter, die F.-Kritik des Patriarchen Photios, das F. im Hochmittelalter sowohl aus der Perspektive der westlichen Scholastik (Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin) als auch aus byzantinischer Perspektive und schließlich die gescheiterte Union von Ferrara und Florenz 1438/39. Die Methodik O.s, den historischen Kontext extensiv zu schildern, zentrale Texte hingegen intensiv zu analysieren, kommt hier in ihrer Stärke zur Geltung. Signifikant verschiedene trinitätstheologische Konzeptionen in Ost und West werden vom Vf. in ihrem Zusammenhang mit der jeweiligen theologischen Methodenlehre bis in die philologischen Feinheiten und inneren Verflechtungen nachgezeichnet und auf ihre Relevanz für west-östliche Verständigungsbemühungen hin geprüft. Mit Blick auf das Hochmittelalter sieht O. seine These der Kulmination diverser Hintergründe in der F.-Problematik in besonderer Weise bestätigt: „Die Filioque-Frage gewinnt ihre Bedeutung für die Konstituierung der orthodoxen Theologie und für die Ausdifferenzierung des west-östlichen Gegensatzes nicht unmittelbar aus sich selbst, sondern nur im Kontext (a) der theologischen Hermeneutik, (b) der theologischen Methodik, (c) der liturgischen Praxis und schließlich (d) der politischen und allgemein kulturellen Faktoren.“ (203) Die politischen und kirchenpolitischen Hintergründe spielen dabei „eine wichtige, nicht selten eine entscheidende Rolle“, doch lasse sich die Kontroverse nicht auf diese Faktoren reduzieren (141).

Im bei Weitem umfangreichsten Teil III „Die Filioque-Frage unter den Bedingungen der Moderne“ (259–553) entfaltet O. die veränderten Bedingungen der Moderne in doppelter Hinsicht: Erstens habe die konfessionelle Ausdifferenzierung eine Pluralisierung der Formen und Instanzen kirchlicher Identitätsvergewisserung sowie der Beschreibung von Bedeutung und Funktion der Bekenntnisse, Kirchenväter und ökumenischen Konzilien nach sich gezogen und dabei besonders die westlichen Konfessionen, aber auch die Orthodoxie „mindestens zu einer differenzierten Selbstverortung im Gegenüber zu dieser Pluralität“ gezwungen (259). Zweitens habe die geistesgeschichtliche Wende zur Erfahrung zu einem erhöhten Plausibilisierungsdruck geführt. Vor diesem Hintergrund stellt O. „typisierend und exemplarisierend“ (264) prägende Sta-

tionen des neuzeitlichen F.-Diskurses dar: Die reformatorische Sicht, die alt-katholisch-orthodoxe Diskussion, die trinitätstheologische Neuorientierung in den westlichen Großkirchen (Barth, Rahner, Moltmann, Pannenberg). Für die neuere orthodoxe Theologie wählt O. exemplarisch „einige wirkungsgeschichtlich und/oder systematisch wichtige orthodoxe Stellungnahmen“ (436): Chomjakov und Karsavin, die das Filioque mit „geschichts- und gegenwartsdiagnostische[r] Kulturkritik“ (445) verbinden; Lossky als „zweifelloso die systematisch interessanteste prinzipielle Filioque-Kritik“ (447) sowie unterschiedliche Fortführungen des neopalaminischen Ansatzes (Bobrinsky, Staniloae); als Vertreter der griechischen Theologie v. a. Nissiotis. Am Ende stehen die Analyse und Einordnung zentraler ökumenischer Memoranda (v. a. Klingenthal und die „Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“) sowie neuerer kirchlicher Stellungnahmen (der Lambeth-Konferenz 1978, des Vatikans 1995 und der VELKD 1997).

Der abschließende Teil IV „Der Hervorgang des Geistes: Theologie eines ökumenischen Problems“ (555–597) „sucht in perspektivischer Verdichtung noch einmal die entscheidenden Problempunkte aufzunehmen“ (34) und skizziert eine eigene Konzeption, die von östlichen wie westlichen Entwürfen zu lernen und trinitätstheologische Problemknoten zu lösen versucht, insbesondere die Fragen der Analogizität von immanenter und ökonomischer Trinität, der innergöttlichen „Seinskonstitution“ und der Einheit des dreieinen Gottes. Eine kurze Schlussbemerkung zum der Arbeit zugrundeliegenden Theologieverständnis rundet das Werk inhaltlich ab. Am Ende stehen Verzeichnisse der Quellen, Stellungnahmen und Literatur sowie ein ausführliches Personenregister und ein ausgewähltes Sach- und Begriffsregister.

Es zeichnet die Arbeitsweise O.s aus, dass er durchgängig die jeweilige Darstellung einer Position mit einem Blick auf ihre Wichtigkeit und v. a. ihre Rezeption verknüpft: Wechselseitige Beeinflussungen werden dabei ebenso ersichtlich wie spezifische Akzentsetzungen, angemessene ebenso wie einseitige Interpretationen in der Wirkungsgeschichte (zur Augustinusrezeption bspw. 110, 125, 127). Dank äußerst differenzierter Analysen und Bewertungen gelingt es dem Vf., über gängige Typisierungen hinauszugehen und sich explizit von ihnen abzusetzen, so etwa von der Typologie, dass die westliche Lehre von der Einheit des Wesens ausgehe, während im Osten die Dreieinheit im Vordergrund stehe (422; für weitere Differenzierungen vgl. 137; 140; 234f).

Gerade mit Blick auf die wechselseitige Wahrnehmung und Rezeption von Ost und West beweist O. viel Fingerspitzengefühl. Er ist sich bewusst, dass er bei aller ökumenischen Sensibilität aus westlicher Perspektive spricht (592) und damit auf elementaren Positionen einer der Konfliktparteien aufbaut; er benennt dieses „methodische Dilemma“ bereits in der Einführung und erhebt den Anspruch, dass „ein kontrollierter Umgang damit möglich“ sei (26): „Ziel ist es ja gerade, unter westlichen Bedingungen ein tragfähiges Fundament für die Beurteilung der historischen und systematischen Dimensionen zu gewinnen, und dazu gehört auch eine innerwestlichen Standards gehorchende und insofern im westlichen Diskurs verantwortbare Rekonstruktion der Genese und des Verlaufs des Konfliktes und der darin vertretenen Positionen und Optionen.“ (26) Für einige wenige Passagen wäre ein noch stärkerer Einbezug der östlichen Sicht wünschenswert gewesen, etwa bei dem Kap. zu Ferrara-Florenz oder bei der sehr knappen Darstellung der Palaminischen Energienlehre (17, 28, 220–226).

Insgesamt kann der ambitionierte inhaltliche Bogen des Werkes als außerordentlich gelungen gelten: O. vermag die vielen Fäden des Buches immer wieder systematisch präzise zu vernetzen, Rückbezüge herzustellen und wirkungsgeschichtliche Ausblicke zu geben. Die unauflösliche Verzahnung der F.-Frage in trinitätstheologische, ekklesiologische und bekennnishermeneutische Kontexte wird klar ersichtlich und darin mit Bezug auf ökumenische Gespräche auch die Konsequenz, dass „im Blick auf die Filioque-Frage das reformatorisch-orthodoxe Gespräch anderen Bedingungen unterliegt als das Gespräch zwischen Rom und der Orthodoxie, obwohl dasselbe dogmatische Thema zur Debatte steht“ (288), wenngleich „auch die konfessionsspezifischen [...] Entscheidungskriterien durchaus unterschiedlich auf [...] trinitätstheologische Optionen bezogen werden können“ (507).

Das Ziel, nicht „nur“ ‚Fachökumeniker‘ (und -ökumenikerinnen) als Leserschaft anzuvisieren, ist sehr hoch gesteckt. Die lateinischen, griechischen und nicht zuletzt deutschen philologischen Feinheiten erfordern großes Interesse am Detail und Durchhaltevermögen, die komplexe, dichte Darstellungsweise verlangt durchgängige Konzentration. Eine teils unnötig umständlich konstruierte, fremdwörterlastige Sprache erschwert in Teilen den Lesefluss. Die hilfreichen Einleitungen und Zusammenfassungen wären auch über Teil I hinaus wünschenswert gewesen. Das Anliegen hingegen, die Kirchen bei der Entscheidung über eine Streichung des Filioque zu unterstützen,

hat O. durch seine schlüssige Argumentation zweifelsfrei erfüllt. Es trägt sehr zur Transparenz und Überzeugungskraft des Buches bei, dass der Vf. seine eigene Position früh andeutet (vgl. 22, 34) und spätestens ab S. 106 (vgl. auch 264) explizit zu erkennen gibt: „Der Verzicht auf den Filioque-Zusatz ist *verantwortbar*, und im Zusammenhang mit dem einleuchtenden Wunsch nach einem von allen christlichen Konfessionen geteilten Glaubensbekenntnis kann dann unter bestimmten Bedingungen folgen: Ein solcher Verzicht ist *angebracht*“ (508, Hervorh. i. Orig.).

Peter Gemeinhardt bearbeitet die F.-Thematik aus kirchen- und dogmengeschichtlicher Perspektive. Seine im Wintersemester 2001/2 vom Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg angenommene Diss. will „die frühmittelalterliche Epoche, in der aus der multiformen Trinitätstheologie der Alten Kirche jene beiden Stränge erwachsen, die landläufig als ‚lateinisch‘ und ‚griechisch‘ bezeichnet werden“, aus dem „diffusen Dämmerlicht“ herausholen, in dem sie sowohl in ökumenischen Dokumenten als auch dogmatischen Traktaten oftmals verblieb (VIII). Beispielsweise herrsche Unklarheit darüber, in welchen Text, wann und zu welchem Zweck das F. eingefügt wurde und damit auch über die ursprüngliche Intention des oft unreflektiert als „Einfügung“ bezeichneten F. (28). G., inzwischen Prof. für Kirchengeschichte in Göttingen, strebt daher an, eine bislang fehlende historische Spezialstudie vorzulegen (36). Sein Buch liefert eine detaillierte Analyse des allgemeinhistorischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen Werdens der F.-Kontroverse, und dies mit durchaus systematischer und ökumenischer Zielsetzung, nämlich um „den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Sinnhaftigkeit und Legitimität des Filioque ein historisch-kritisches Korrektiv an die Hand zu geben“ (VIII): „Solange nicht die geschichtliche Dynamik der Filioque-Kontroverse *in statu nascendi* samt ihrer theologischen Binnenlogik zureichend erhellt ist, scheint es mir unmöglich, den Gegenstand ökumenischer Verständigungsversuche in hinreichender Trennschärfe zu bestimmen und damit eine präzise Zielvorstellung für einschlägige Gespräche zu formulieren.“ (27)

Der einleitende Teil A „Das Filioque im Spannungsfeld der gegenwärtigen Ökumene“ (1–40) macht in seinem Vorgehen diese Zielsetzung der Arbeit plausibel: Nachdem der Vf. die Dokumente ökumenischer Kommissionen bzw. einzelner Kirchen aus den vergangenen zwei Jahrzehnten auf ihre jeweilige Argumentation und theologische Option hin analysiert, eingeordnet und vergleichend bewertet hat, zeigt er die offenen Fragen der Geschichte des F. auf, benennt präzise seine Arbeitshypothesen (31f) mit Blick auf den gegenwärtigen Forschungsstand aus Kirchen- und Dogmengeschichte, Mediävistik und Byzantinistik und begründet abschließend den Aufbau seiner Diss.

Teil B „Stationen der Filioque-Kontroverse im Frühmittelalter“ (41–534) bildet den Kern der Arbeit. In fünf Kap.n werden hier die „klassischen“ Stationen der F.-Kontroverse in ihrer „inneren Dynamik und ihrer Verwobenheit untereinander“ abgezeichnet (38). G. skizziert zunächst die westliche Symboltradition, um so die darin liegenden „Voraussetzungen der Kontroverse“ herauszuarbeiten (41–74). Im zweiten Kap. (75–164) wird die karolingische Trinitätstheologie dargestellt, die sich – bedingt durch verschiedene Faktoren wie den Adoptionismus und einen Skandal in Jerusalem – in der Auseinandersetzung deutlich positionierte, und zwar v. a. gegen den Papst, nicht so sehr gegen Byzanz. Der sachliche Gehalt des F. war Teil der fränkischen „Normaltheologie“, wie G. die Haltung der Karolinger treffend charakterisiert; durch die Auseinandersetzung im Jahr 807 in Jerusalem kam die Frage nach der Wichtigkeit des Wortlauts des NC auf. Durch das vor genau 1200 Jahren verabschiedete Dekret von Aachen (decretum Aquisgranense) versuchten die Franken ihre Position in Rom darzulegen, allerdings ohne durchschlagenden Erfolg. Deutlich wird, dass hier wichtige Konfliktlinien unterschiedlicher Art zwischen den Franken und Rom verlaufen.

Das nächste Kap. (165–298) wendet sich Byzanz zu, wo Patriarch Photios (zweite Hälfte des 9. Jh.s) auf verschiedenen Feldern Konflikte mit Rom durchzustehen hatte. Von ihm wurde die Diskussion dadurch zugespitzt, dass er den Hervorgang des Geistes *allein* aus dem Vater vertrat, wodurch vermittelnde Positionen („aus dem Vater durch den Sohn“) ausgeschlossen waren. G. analysiert überzeugend und detailliert die verschiedenen Schriften, die im Zusammenhang mit den beiden F.-Kontroversen in Photios' Amtszeiten entstanden sind. Das vierte Kap. (299–398) schildert die Entwicklungen von Photios bis zu den Ereignissen von 1054, denen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, weil sie reiche literarische Produktion zur F.-Frage hervorgebracht haben. Der Vf. zeigt deutlich, wie sich die unterschiedlichen theologischen Richtungen immer mehr verfestigt haben, trotz einiger Ansätze und Versuche zur Verständigung. Mit einem Blick in den lateinischen Westen geht das fünfte Kap. (399–510) vor allem auf Anselm von Canterbury ein, der in seinem Traktat *de processione Spiritus Sancti* – einer Frucht seines Auftritts auf dem Konzil von Bari 1098 – die lateinische Position sowohl in Bezug auf den Gehalt als auch hinsichtlich der Bekenntnishermeneutik gefestigt hat. Auch hier unterscheidet der Vf. genau die verschiedenen Ebenen der Argumentation Anselms und arbeitet präzise seine Trinitätstheologie in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext wie in ihrer Argumentation heraus. – Als „Ausblick“ wirft das den Teil

abschließende Kap. (511–534) noch einen Blick auf die theologische Situation im 12. Jh.

Schließlich bietet Teil C der Studie (536–556) eine „systematisierende Zusammenfassung“ unter drei Aspekten: die politische, die rechtliche und die theologische Dimension. Dieser Teil bietet insofern die Ergebnisse der Untersuchung, als die F.-Frage eine weltgeschichtliche Entwicklung von äußerlicher Tragweite an den Tag brachte, nämlich die Entstehung und Entwicklung eines westlichen Kaisertums, unter großen Spannungen zwischen dem Frankenreich und Rom und damit unter der Thematisierung des Primatsproblems. Weiterhin stellt beim F. die Frage nach der „Autorität des Textes“ (541) einen wichtigen Gesichtspunkt dar: Darf man das Glaubensbekenntnis durch einen (vielleicht auch noch so richtigen) Zusatz ergänzen? Wie ist das F. in das NC gelangt, welche Bedeutung hat die lateinische Tradition des NC (G. zeigt, dass es „niemals einen allgemein im Westen akzeptierten Text *ohne* Filioque gegeben hat“ [545, Hervorh. i. Orig.])? Und schließlich stellt sich die Frage nach der sachlichen Richtigkeit der Aussage; hier fasst der Vf. die Grundunterschiede zwischen beiden theologischen Traditionen knapp, aber überzeugend zusammen.

Ein ausführlicher Anhang (557–562) bietet eine Auflistung der Textzeugen des NC im Frühmittelalter sowie eine Zusammenstellung von Materialien zur Entstehung des „Normtextes“ des NC, dann ein Abkürzungsverzeichnis und die Bibliographie (geordnet nach „Quellen“ und „Literatur“). Daran schließen sich zahlreiche Register (599–644) an (Bibelstellen, Quellen, Namen, Orte, Synoden, moderne Autoren), die ein gut strukturiertes Arbeitsinstrument darstellen und das Buch sehr benutzerfreundlich werden lassen. Die Studie ist in sehr präziser Sprache verfasst, unter Verwendung aller einschlägigen Quellen.

G. hat somit ein überzeugendes Werk vorgelegt, das mit vielen einfachen Vorstellungen und Vorurteilen über das F. aufräumt. Die Unterscheidung zwischen der Geschichte der Einfügung, dem sachlichen Gehalt des F. und seiner Bedeutung für das westliche trinitätstheologische Denken ist von großer Bedeutung für eine nüchterne Diskussion der Frage. Nur so kann eine Rückkehr zur griechischen Fassung des NC, wie sie sachlich ja auch von der römischen „Klarstellung“ vertreten wird, nicht als Eingeständnis eines über viele Jahrhunderte häretischen Bekenntnisses der westlichen Kirchen verstanden werden.

Die beiden vorliegenden Studien zeigen Wege auf, die Diskussion um das F. auf eine neue, sachliche Ebene zu stellen, ohne eben die berechtigten Besonderheiten der lateinischen Tradition zu übergehen. Man wird in den Überlegungen und ökumenischen Gesprächen über das F. an diesen Büchern nicht mehr vorbeigehen können. Tatsächlich haben sich beide Autoren in einschlägigen Debatten innerhalb ihrer Kirchen, die es in den letzten Jahren gegeben hat, engagiert. Wie bei vielen anderen Themen zeigt sich auch hier, dass es wohl immer eine geraume Zeit dauert, bis systematisch-theologische und theologiegeschichtliche Forschungsergebnisse von den Kirchen rezipiert werden. Doch haben die Autoren mit ihren Werken die Grundlage dafür gelegt, dass das F.-Problem nicht einer ökumenisch-höflichen, sondern einer sachlich begründeten Lösung zugeführt werden kann, den guten Willen aller Beteiligten vorausgesetzt.

Münster

Stephanie van de Loo / Thomas Bremer

Dörr, Elfriede: Lernort Weltgebetstag. Zugänge zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag der Frauen. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 307 S. (Forum Systematik, 34), kt € 39,00 ISBN: 3-17-020715-8

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die Promotionsschrift von Elfriede Dörr, die sie bei Prof. Ulrich Becker geschrieben hat und die an der Phil. Fak. der Univ. Hannover als Diss. angenommen worden ist. Nach Auskunft der Vf.in handelt es sich dabei um die weltweit erste ausführliche Darstellung, welche den Weltgebetstag der Frauen aus systematischer Perspektive wissenschaftlich untersucht. Jedenfalls gibt es bislang nur wenige Forschungsarbeiten zu diesem Thema – was angesichts der Bedeutung des Weltgebetstags als größte ökumenische Laienbewegung erstaunlich ist. D. greift deshalb kaum auf Sekundärliteratur zurück und wertet stattdessen Quellen aus. Dabei handelt es sich überwiegend um schwer zugängliche graue Literatur oder um gänzlich unveröffentlichtes Material (mündliche Quellen, Korrespondenz, Dossiers in Privatbesitz, Weltgebetstagsmappen und Weltgebetstagsliturgien in engl. Sprache und Übersetzungen). Die Arbeit an diesen Quellen wurde dadurch erheblich erschwert, dass es kein Archiv für die Arbeit des Weltgebetstags gibt. Die Einrichtung eines solchen Archivs bei der Geschäftsstelle des Internationalen Weltgebetstagskomitees in New York und der öffentliche Zugang zu den Materialien der Nationalkomitees ist eine der praktischen Forderungen, die sich aus der Arbeit von D. ergeben.

In ihrer Einleitung zeichnet D. zunächst die Entstehungsgeschichte des Weltgebetstags nach. Sodann erläutert sie die Prinzipien dieser Bewegung, die unter dem Motto „informiertes Beten – betendes Handeln“ steht und auf den

drei Säulen „Gebet – Information – Aktion“ beruht. Sodann wird der Forschungsstand zum Thema dargelegt. Begriffliche und methodische Entscheidungen sowie der Aufbau der Arbeit werden erläutert. Der Text besteht im Wesentlichen aus zwei Teilen: Zum einen bietet er eine Analyse der Weltgebetstagsliturgien aus den Jahren 1969 bis 2006; zum anderen werden in einer ausführlichen Fallstudie die Vorbereitung, Gottesdienstordnung und Rezeption des Weltgebetstags der Frauen in Rumänien aus dem Jahr 2002 vorgestellt. Die Eingrenzung auf die Zeit von 1969 bis 2006 wird dadurch plausibel, dass im Jahr 1968 das Internationale Weltgebetstagskomitee gegründet worden ist. Im Anschluss daran erfolgte die Gründung von Nationalkomitees in den verschiedenen Ländern. 1969 wurde der erste Freitag im März als einheitliches Datum für den Weltgebetstag festgelegt. Die Weltgebetstagsbewegung erfuhr seit dieser Zeit also eine gewisse Strukturierung und Internationalisierung und gewann in ihrer heutigen Form Gestalt.

Die Auswahl des Weltgebetstags in Rumänien 2002 für die Fallstudie erklärt sich daraus, dass die Vf.in (die als Pfarrerin der Ev. Kirche in Rumänien arbeitet) dort in der Arbeitsgruppe für die Redaktion der Gebetsordnung mitgewirkt hat und somit ihre eigenen Erfahrungen und intimen Kenntnisse einbringen konnte. Um die Auswirkungen dieses Prozesses in Rumänien zu untersuchen, hat D. einen Fragebogen entwickelt, welchen sie nach Ablauf von zwei Jahren verschickt und ausgewertet hat (vgl. 235–253). Diese Form der empirischen Arbeit ist grundsätzlich zu begrüßen; es ist jedoch kritisch anzumerken, dass sie im Kontext dieser Diss. nicht genügend transparent gemacht wird und in methodischer Hinsicht nicht sorgfältig abgestützt ist. Zu schnell wird dabei zu den Ergebnissen übergegangen, ohne dass diese für die Leser/innen ausreichend nachvollziehbar sind. Es wäre beispielsweise unerlässlich gewesen, den verwendeten Fragebogen in einem Anhang zu dokumentieren.

Überhaupt liegt der Wert dieser Arbeit vorwiegend im praktischen Bereich, während sie in *systematischer* Hinsicht gewisse Schwächen aufweist. Dies zeigt sich schon an der Gesamtgliederung der Arbeit, welche nicht ganz übersichtlich ist. Auch im Text selbst kann man sich nicht immer leicht zurechtfinden; zahlreiche der Zwischen- und Unterüberschriften sind im Inhaltsverzeichnis nicht aufgeführt (z. B. für 50–61). Bisweilen hat man den Eindruck, dass das Buch eine Sammlung von Weltgebetstagsliturgien und von persönlichen Erfahrungen ist, welche materialreich und informativ zusammengestellt sind, jedoch wenig systematisch reflektiert. Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, dass bisweilen ausführlich liturgische Texte zitiert werden, ohne dass dies eindeutig als Zitat kenntlich gemacht oder durch eine Quellenangabe nachvollziehbar wird (dies gilt v. a. für die langen Passagen 179–212).

Bei der Analyse der Weltgebetstagsliturgien konzentriert sich D. auf drei Aspekte, nämlich auf die jeweilige Eröffnung und Anrufung, auf die Sprache der Einheit und auf den Schriftgebrauch. Hilfreich ist, dass sie dabei ihre Ergebnisse jeweils in einem „Ertrag“ zusammenfasst (62ff, 81ff und 137ff). In der *Fallstudie* von D. wird deutlich, welche besonderen Probleme die Vorbereitung und Durchführung eines Weltgebetstags in einem überwiegend orthodox geprägten und von ethnischen Konflikten belasteten Land mit sich bringen kann. Da die orthodoxen Christen innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen beschlossen haben, sich nicht mehr an „ökumenischen Gottesdiensten“ zu beteiligen, musste für den Weltgebetstag eine andere Sprachregelung gefunden werden: Das gemeinsame Gebet konnte demnach nicht als „Gottesdienst“ bezeichnet werden. Auch führte die Tatsache, dass es sich hier um einen Weltgebetstag der Frauen handelt, zu Schwierigkeiten, da in der orthodoxen Tradition nur Männer die Liturgie leiten können. Deshalb ist die Diskussion um die Frauenordination an dieser Stelle neu aufgebrochen. Überzeugend argumentiert D., dass hierdurch das eigentliche Anliegen der Weltgebetstagsbewegung in den Hintergrund geriet, nämlich eine *Laienbewegung* auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen zu bilden. Die ethnischen Spannungen in Rumänien zwischen Rumänen, Ungarn, Deutschen, Roma, Juden und anderen Minderheiten haben sich v. a. bei der Erstellung des begleitenden Informationsmaterials bemerkbar gemacht. In der Arbeitsgruppe, welche einen Überblick zur Geschichte des Landes verfassen sollte, sind verschiedene Gesellschaftsbilder aufeinander gestoßen. Dies hat jedoch letztlich einen fruchtbaren Diskussionsprozess in Gang gebracht, welcher in der gemeinsamen Redaktion eines Textes mündete. Was die Durchführung des Weltgebetstags in Rumänien betraf, so war sie v. a. dadurch beeinträchtigt, dass Gottesdiensträume seitens der orthodoxen Kirche an verschiedenen Orten nicht zur Verfügung gestellt wurden. Es wird deutlich, dass ein solches Unternehmen auf die Unterstützung der örtlichen Amtsträger angewiesen ist und dass es vor allem dort gelingt, wo bereits eine gute zwischenkirchliche Zusammenarbeit besteht.

Das Gesamtergebnis ihrer Arbeit fasst D. im Schlusskapitel unter dem Titel „Ökumenische Relevanz“ zusammen. Zwar ist dieser Abschnitt verhältnismäßig kurz (254–275), jedoch wird hier perspektivenreich und gut verständlich eine Reihe von praktischen Schlussfolgerungen gezogen, welche für die künftige Arbeit beim Weltgebetstag der Frauen berücksichtigt werden sollten (v. a. 270–275). Der

Weltgebetstag wird hier als „Lernort“ (entsprechend dem Titel des Buches) charakterisiert. Dies wird in drei verschiedenen Aspekten entfaltet: Frauen und Kirche, Laien und Kirche sowie Ökumene und Kirche. Wenn man diese Perspektive teilt und wenn man sich vergewissert, wie viel es in allen drei Bereichen für die Kirchen tatsächlich noch zu *lernen* gibt, so wird verständlich, warum die Weltgebetstagsbewegung bis heute ein marginalisiertes Dasein führt. Zugleich wird deutlich, wie wichtig das weitere Engagement für den Weltgebetstag der Frauen ist. Und dennoch: „Dadurch, dass die Frauen im Weltgebetstag einen Gottesdienst feiern, in dem die Kategorie des Geschlechts geradezu das Hauptcharakteristikum ist, untermauern sie jedoch eine geschlechtsgebundene Weise, Gottesdienst zu feiern. Sie machen sie sichtbar und festigen sie gleichzeitig. In dieser bruchstückhaften gottesdienstlichen Realität weist der Weltgebetstag über sich selbst hinaus. Denn eine solche Gottesdienstpraxis kann nur eine vorläufige sein, die die Vorstellung eines integrativen Gottesdienstes wach hält, eines Gottesdienstes *beyond gender*.“ (275)

Münster

Jutta Koslowski

Wörterbuch der Religionen, hg. v. Christoph Auffahrt / Hans G. Kippenberg / Axel Michaels. – Stuttgart: Alfred Kröner 2006. (XVIII) 589 S., geb. € 49,80 ISBN: 3-520-14001-2

Die Hg. stecken sich das Ziel, nach zwei Generationen das neue Wörterbuch der Religionen an die Stelle von Kröners Taschenausgabe Bd 125 treten zu lassen, die 1952 von Alfred Bertholet herausgegeben und 1962 in 2. Aufl. von Kurt Goldammer durchgesehen und ergänzt worden war. Als erste Begründung für „ein grundsätzlich neues Lexikon“ nennt das Vorwort: „Mit der kulturwissenschaftlichen Neuorientierung stellt sich der Religionswissenschaft die Aufgabe, ihre Grundbegriffe zu prüfen, deren Geschichte und implizit christlich wertende oder religionskritisch polemisierende Bedeutungskompetenzen zu klären und auf diese Weise eine beschreibende Wissenschaftssprache freizulegen“.

Bei Stichworten zum Christentum sind (in alphabetischer Folge) weggefallen gegenüber der von Kurt Goldammer hgg. 2. Aufl. von 1962:

A und O, Abaton, Abaelard, Abba, Abbate/Abbé, Abercius-Inschrift, Abessinien usw. Nun gibt es sicher gute neue Lexika speziell zu christlichen Begriffen. Aber zu „Abendmahl“ (ein Art. von einer Seite in der 2. Aufl.) findet man in der 3. Aufl.: „protestant. Begriff für das zentrale christl. Ritual in der → Messe, die → Eucharistie, → Opfer“. Der Art. „Messe“ erläutert: „Während Luther (1483–1546) mit der dt. M. die Tradition weiterführte, verwarf der reformierte Protestantismus (Zwingli, 1484–1531; Calvin, 1509–64) die M. zugunsten des reinen Predigtgottesdienstes [...]“. Bei weniger Sachkundigen weckt das den Eindruck, dass das Abendmahl bei den Reformierten abgeschafft sei. So bleibt die differenzierte Darstellung bei Goldammer unverzichtbar. Ebenso für das Verhältnis zum Begriff „Opfer“, wobei der Verweis statt zu „Abendmahl“ zum Opfercharakter der „Eucharistie“ in der „Messe“ gehört – wo beide Male „Opfer“ weder im Text noch als Verweis begegnet. Alle drei Art. sind von Christoph Auffahrt verfasst, der umfangreichere Art. „Opfer“ von Axel Michaels. Dort liest man zur Thematik im Abschnitt „III. Kritik und Ende des blutigen O. s.“: „Im Christentum ist mit der Stillstopfung Gottes in Jesus Christus das eucharistische O. an die Stelle eines ausgeprägten O.-Kultes getreten (Abendmahl → Eucharistie, Sühnetod).“ Das ist korrekt, aber auch keine Beschreibung dessen, wie sich nach geschichtlichen Diskussionen protestantisches Abendmahl darstellt.

Beide Vf. sind Hg. der 3. Aufl. und haben – anders als Hans G. Kippenberg als dritter im Hg.-Team – relativ viele Art. des Wörterbuchs verfasst. Deshalb sollen hier Charakteristika ihrer neuen Art. zu einigen der nächsten Stichworte aufgeführt werden, um die Art dieser 3. Aufl. zu erläutern:

Bei Auffahrts Erweiterungen der Art. „Amerika“ und „Amischen/amish-people“ gegenüber der 2. Aufl. fällt die neue Perspektive der Globalisierung auf. Die gegenüber der 2. Aufl. neuen Interessen zeigen sich auch in seinen Artikeln zu den soziologischen Stichworten „Anarchie“ sowie „Anomie“ und dem umfangreichen Art. „Antike“ neben seinen wenigen Zeilen zu „Griechisch-Religion“. Dort heißt es gegenüber dem längeren Art. in der 2. Aufl.: „[...] nur als die Vielzahl von Polisreligionen, die auf dem Markt der gesamtgriechischen Feste ihrer Zusammengehörigkeit und Differenz gewahrt werden. Wesentliche Modelle wie das der Seele sind für die europ. Religionsgeschichte durch das Christentum tradiert worden“. Das Interesse am Stichwort „Antike“ liegt nach Ausweis der Artikelgliederung bei der Begriffsdefinition „Antike Religionen“, Umfang und Abgrenzungen von A., der Gegenüberstellung von griech. Religionen und röm. Religion, schließlich der Universalisierung in Hellenismus und Reichsreligion. Wo das neue Interesse liegt, zeigen auch die neue Bearbeitung des Stichworts Apokalyptik der 2. Aufl. unter dem neuen Stichwort Apokalypse und die neue Füllung des Stichworts Apokalyptik, unter dem Auffahrt schreibt: „[...] Im Unterschied zur literar. Form [...] Apokalypse [...] betont der Begriff A. mehr die soziale Bewegung [...]“.

Michaels steuert viele neue Stichworte aus dem Bereich der indischen Traditionen bei. Mir hätte bei vielen auch ein Verweis genügt. Das gilt entsprechend von den vielen – gleichfalls interessanten – Artikeln von Manfred

Hutter (Nah- und Mittelost), Reinhard Schulze (Islam) und Kocku von Stuckrad (Judentum). Doch steht wohl hinter der Ausführlichkeit das berechnete Anliegen, das im Vorwort auf S. VII benannt wird: „Die moderne Religionswissenschaft erhebt wie die moderne Ethnologie den Anspruch, sich mit anderen Kulturen und ihren Religionen auf Augenhöhe zu befassen und auseinanderzusetzen.“ Charakteristisch erscheint mir sonst, was gegenüber der 2. Aufl. aus diesem Themenbereich wegfällt und was in übergreifenden Artikeln von ihm thematisiert wird:

Zu „Aberglaube“ heißt es in 2. Aufl. noch: „Die Grenzen zwischen Glauben und A. sind fließend, aber bestehen“. Bei Michaels macht die Hälfte des Art. der Satz aus: „Umtrittener, (vor-)urteilsbeladener Begriff, der (ähnlich wie → Magie) nicht sinnvoll von → Glaube unterschieden werden kann“. Als gegenüber der 2. Aufl. neue Art. von Michaels folgen zum Buddhismus: Abhidhamma – Pitaka; Abhisheka, Achtgliedriger Weg, Ädibuddha (zuvor nur Verweis), Ajanta, Akshobhya, Amitābha, Amoghasiddhi, Ānanda, Anātmān/anātā, Anguttara-Nikāya. Zu Indien folgen: Adhvargū (zuvor nur Verweis), Aghorī, Agnichayanā, Agra, Ānanda.

Weggefallen ist Akbar, zu dem es in der 2. Aufl. heißt: „(d.h.) der Große, 1542–1605, einer der größten Herrscher Indiens, der es verstand, einen Ausgleich zwischen Hindus und Muhammedanern herbeizuführen u. bestrebt war, die verschiedenen religiösen Bekenntnisse zu einer Einheit zusammenzuschließen. Diese Toleranzideen gerieten nach seinem Tod in Vergessenheit“. In der 3. Aufl. findet sich auch in Michaels langem Art. „Hinduismus“ nichts zu Akbar, vielmehr nur: „Der Islam brachte Zerstörung von Hindu-Tempeln, Zwangsverheiraten und Verfolgungen, aber auch neue Formen von Religion mit sich: [...] den synkretist. → Sikhismus“. Auch unter den Stichworten „Islam“ oder „Toleranz“ gibt es nichts dazu, Stichworte „Indien“ oder – wofür man schon Vorkenntnisse brauchte – „Moghulreich“ gibt es nicht.

Bei allgemeineren Art.n empfinde ich eine betonte Thematisierung religiöser Besonderlichkeiten. So erweitert Michaels den Verweis „Anachorese“ zu einem Kurzartikel, schreibt zum neuen Stichwort „Anthropophagie“ und dazwischen eine Neubearbeitung des Art.s „Angst“, die das Distanzieren von Religion zuspitzt: bis zur Unterschlagung des am Numinosen auch „Faszinierenden“ bzw. des bei religiöser Ehrfurcht zum „Fürchten“ hinzutretenden „Liebens“ (davon schreibt R. Otto als „Kontrast-Harmonie“ in seinem Buch „Das Heilige“ im sechsten Kap.): „[...] Der lat. Begriff religio bedeutet ‚Scheu‘ oder ‚Angst‘ vor Gott bzw. den Göttern. So hat R. → Otto eine eigentümliche ‚Kontrast-Harmonie‘ zwischen Schauern und Grauen beschrieben, die den Menschen gegenüber dem → Numinosen befallen [...] (‚Fürchte den Herrn!’)“. Weggefallen ist Goldammers Bestimmung der Angst als eine religiös „aus dem Distanzbedürfnis [...] resultierende elementare Verhaltensweise [...], deren große theologische und philosophische Bedeutung von → Kierkegaard erkannt, vom → Existentialismus und von der → dialektischen Theologie verwertet wurde.“

Freiheit von Vorannahmen und wertender Darstellung bleibt unerreichtes Ideal. Die Religionswissenschaft bei Goldammer war nicht weniger um Neutralität bemüht als die der neuen Hg. Nur die Grundhaltung ist eine andere, vorgeprägt und in ihrer Art je ergänzungsbedürftig sind beide Auflagen. Als ein selber positiv und kritisch protestantisch vorgeprägter und um wechselseitige Infragestellung von Innen- und Außensicht bemühter Vertreter dialogischer Religionswissenschaft werde ich beide Auflagen nebeneinander konsultieren.

Marburg

Christoph Elsas

Michael, Robert: *A History of Catholic Antisemitism. The Dark Side of the Church.* – New York: Palgrave Macmillan 2008. 282 S., geb. \$ 84.95 ISBN: 978-0-230-60388-2

Das vorliegende Buch nimmt seinen Titel sehr ernst: Es beschäftigt sich, wenn es um Katholiken und Juden geht, ausschließlich mit der dunklen Seite dieser Geschichte. Positive Aspekte des Zusammenlebens etwa im Mittelalter oder der Frühen Neuzeit werden entweder gar nicht beachtet oder gleichsam mit einer Handbewegung weggewischt. Das Buch ist eine *tour de force* von der Antike bis zur gegenwärtigen Zeit. Dabei geht es dem Autor nicht so sehr um historische Analysen, theologische Untersuchungen oder hermeneutische Klärungen, etwa die Unterscheidung zwischen Realität und Text, sondern ihm ist daran gelegen, das von ihm katholischer Antisemitismus genannte und seiner Meinung nach ubiquitäre Phänomen lückenlos darzustellen. Nun wird man kaum bestreiten können, dass es Material genug gibt, um eine solche Geschichte zu schreiben, gleichwohl aber erweckt das vorliegende Buch den Eindruck, dass es wesentliches – und man möchte fast sagen einziges – Kennzeichen des Katholizismus ist, antisemitisch zu sein. Antisemitische Äußerungen sind hinreichender Ausweis der Katholizität, denn anders ist es wohl nicht zu erklären, dass Voltaire (121–123), Charles Fourier (127) und Martin Luther (102: „the former Augustinian priest“) als Zeugen der katholischen Kirche genannt werden. Ansonsten müsste man folgern, der Autor sei der Meinung, dass die katholische Kirche die einzig wahre christliche Kirche ist.

Da Robert Michael auch daran gelegen ist, die literarischen Invektiven gegen die Juden als folgenreich für die Wirklichkeit zu belegen, greift er bisweilen zu recht mutigen Konstruktionen geschichtlicher Ereignisse, die eher auf Glaubhaftigkeit zielen denn auf argumentative Gewichtigkeit. Statt Zusammenhänge und Wirkungen überzeugend darzulegen, setzt er auf Überredung:

„Chrysostomos contributed a profound sense of rage to the anti-Jewish polemic that resulted in violence against the Jews and their communities. Even though his diatribes against the Jews of Antioch seemed to have had no immediate effect, there were riots twenty-eight years later against the synagogues there. Can there be any doubt that his verbal and written assaults on the Jews helped form the attitudes of many Catholics toward their Jewish neighbours?“ (31)

Ähnliche Vermutungen finden sich durchgehend in der Beschreibung aller historischen Epochen. Zweifelsohne ist die Rezeptionsgeschichte überaus schwierig und kompliziert zu rekonstruieren. Soll sie aber nicht völlig im Bereich der Vermutung bleiben, muss sie ihre Thesen zumindest historisch wahrscheinlich machen können. Dieser Aufgabe stellt sich der Vf. an keiner Stelle des Buches.

In zehn Kap.n vom Neuen Testament bis zum gegenwärtigen Papsttum schreitet er das Feld des katholischen Antisemitismus ab (Pagans and early Catholics; Value inversion and vilification; Roman law; Medieval deterioration; Crusades and defamations; Papal policy). Die Kap. 7–9 sind geographisch orientiert und behandeln Deutschland und Österreich-Ungarn, Frankreich und Polen – die Länder, in denen er den katholischen Antisemitismus am deutlichsten ausgedrückt sieht. In Kap. 10 „Modern Papal Policy“ wundert man sich bei der ganzen Anlage des Buches zwar nicht darüber, dass wohl das Verbot der *Amici Israel* erwähnt wird, nicht jedoch die darin enthaltene Verurteilung des Antisemitismus; aber bemerkenswert ist es, dass der Vf. die Haltung Pius XII. sehr kritisch sieht, sich aber dennoch um ein Verstehen bemüht.

Der Epilog des Buches, „Catholic Racism“, konstruiert einen von der Spätantike bis heute reichenden katholischen Rassismus aus literarischen Befunden, die eine Aversion gegen Katholiken, die vormalig Juden waren, zeigen. Eingedenk der zahlreichen Untersuchungen zu Rassismus, Antisemitismus und Vorurteilen kann man sich angesichts der Schlichtheit der Argumentation jeder Kritik enthalten, es sei denn, man wollte die Frage aufwerfen, ob es nicht auch eine Form von antikatholischem Rassismus ist, wenn man Katholiken gleichsam als genetischen Defekt unterstellt, Antisemiten sein zu müssen.

Das Buch hat einen umfangreichen Anmerkungsapparat und einen schmalen Index, leider aber keine Bibliographie. Die Quellen werden zumeist aus der Sekundärliteratur übernommen; Stichproben ergaben des Öfteren Fehlzitationen. Aber unter Umständen ist es auch falsch, an solche Bücher einen hohen wissenschaftlichen Maßstab anzulegen. Sie dokumentieren eine in das kollektive Gedächtnis eingeschriebene Verletzung, die auch nicht im jüdisch-christlichen Dialog vergessen werden darf, sondern vielmehr für die gegenwärtige Redeweise sensibilisieren sollte. Den berühmten Schlussstrich wollen immer nur die Täter und ihre Nachkommen ziehen.

Berlin

Rainer Kampling

Ethik / Sozialwissenschaften

Ernst, Stephan: *Grundfragen theologischer Ethik.* Eine Einführung. – München: Kösel 2009. 384 S., € 19,95 ISBN: 978-3-466-36809-9

In den letzten Jahren sind mehrere Bücher im deutschsprachigen Raum verfasst worden, die sich als Einführung in die bzw. Grundlegung der theologischen Ethik verstehen: Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg 2007; Ders., Theologie der Freiheit. Freiburg 2007; Josef Römelt, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd 1 Grundlagen. Freiburg 2008; Gerhard Marschütz, Theologisch-ethisch nachdenken. Bd 1 Grundlagen. Würzburg 2009. Dazu zählt auch das Werk des Würzburger Moraltheologen Stephan Ernst. Im Rahmen einer Besprechung kann natürlich kein Vergleich der verschiedenen Ansätze durchgeführt werden, aber anhand von zwei Personen kann doch ein Unterschied von Ernst zu den anderen drei Autoren aufgewiesen werden, auch wenn deren Veröffentlichungen unterschiedlich aufgebaut und strukturiert sind. E. hebt im Vorwort Peter Knauer, den langjährigen Fundamentaltheologen in Frankfurt / St. Georgen, hervor, dessen „inspirierender Theologie und Ethik“ er viel verdankt. Darüber hinaus ist aber auch die Tübinger Prägung bei E. unverkennbar. So sehr auf Auer, Böckle,

Schüller u. a. bei allen vier genannten Autoren – wenn auch in unterschiedlicher Form – Bezug genommen wird, so wird Knauer nur bei E. aufgenommen. Umgekehrt ist es mit Klaus Demmer, viele Jahre Moraltheologe an der Päpstlichen Univ. Gregoriana, dessen Werke bei Marschütz, Römelt und Schockenhoff präsent sind, der von E. bis auf eine Nennung im Literaturverzeichnis nicht berücksichtigt wird. Dies hat, wie wir noch sehen werden, Konsequenzen für die Durchführung der theologischen Ethik.

In der Einleitung (9–28) stellt E. „Aufgabe und Vorgehen der theologischen Fundamentaethik“ dar. Dabei liegt der Ausgangspunkt zunächst bei der Ethik, deren Aufgabe darin besteht, „die tatsächlich bereits vorhandenen moralischen Überzeugungen und Handlungsnormen sowie ihre Begründungen systematisch zu erheben und die Begründungen methodisch auf ihre Stichhaltigkeit und Tragfähigkeit hin zu überprüfen“ (12). Dieser normative Charakter kommt auch bei der Bedeutung des Glaubens für das ethische Handeln und damit der zentralen Aufgabe der theologischen Fundamentaethik zum Ausdruck: „In der Reflexion über das rechte Verständnis von Offenbarung und Glaube, über das angemessene Begründungsverfahren moralischer Normen sowie über die Grundlagen des menschlichen Handelns muss sie klären, worin genau die Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln besteht.“ (17/18) Ausgehend von der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ geht es nicht darum, „dem Menschen konkrete einzelne Handlungsnormen mitzuteilen, die er allein aus sich heraus prinzipiell nicht erkennen und begründen könnte, die er vielmehr befolgen soll, weil Gott sie geboten und in Kraft gesetzt hat. Die Erkenntnis und Begründung ethischer Normen ist vielmehr *allein Sache der menschlichen Vernunft und der Erfahrung* mit der Wirklichkeit der Welt.“ (22) Die Offenbarung eröffnet dem Menschen einen Weg, wie er den ethischen Anspruch erfüllen kann. Dabei grenzt sich der Vf. von einem Verständnis ab, das darauf abzielt, die Vernunft autonom zu gebrauchen. Es geht vielmehr darum, sich der Autonomie der Vernunft zu vergewissern und diese nicht willkürlich für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. „Die Hilfe des Glaubens für die Vernunft besteht [...] darin, eine Gewissheit zu schenken, aufgrund derer man bereit wird, sich der Wirklichkeit der Welt und dem Anspruch der Vernunft zu stellen.“ (24) Die Zuordnung von Glaube und Vernunft ist „– entsprechend dem christologischen Prinzip – *nicht getrennt*, wohl aber auseinander gehalten und *nicht vermischt*, sondern in eine sachgemäße Beziehung gesetzt. In diesem Sinne kann der Entwurf der vorliegenden Fundamentaethik als Grundlegung einer *christlichen*, an Jesus Christus orientierten und *ihm entsprechend strukturierten* Ethik verstanden werden.“ (25)

Die Fundamentaethik ist in zwei Hauptteile gegliedert: I. Wie sich ethisch gutes und schlechtes Handeln erkennen lässt (29–230) mit sechs Kap.n, die sich jeweils als Orientierung verstehen am Willen Gottes (31–50), an der Heiligen Schrift (51–97), am eigenen Gewissen (98–132), am natürlichen Sittengesetz (133–164), an der autonomen Vernunft (165–196) und an der Verhältnismäßigkeit der Mittel (197–239). II. Wie sich ethisch gutes Handeln wollen lässt mit weiteren vier Kap.n: Bestreitung der Freiheit – Der Einwand des Determinismus (234–262), Unterdrückung der Freiheit – Die Macht von Schuld und Sünde (263–301), Befreiung der Freiheit – Die Bedeutung des Glaubens für das Handeln (302–332) und Vermittlung der Freiheit – Aspekte christlicher Spiritualität (333–362). Ein Anhang mit Auswahl weiterführender Literatur, Sach- und Namensregister sowie einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis (362–384) beschließen den Bd.

Die Themen, die hier behandelt werden, umfassen das Spektrum der heute in der Fundamentalmoral bzw. in den Grundlegungen der theologischen Ethik zu behandelnden Fragestellungen. Dabei ist die Argumentationslinie deutlich, die Glauben und Vernunft nicht trennt, aber doch unterscheidet. So skizziert der Vf. das Verhältnis von Glaube und Vernunft z. B. bei der Interpretation des Dekalogs: „Die Verbote wurden also bereits in sich, aufgrund eigener Einsicht und Erfahrung, als sinnvoll und günstig erkannt, bevor sie in den Zusammenhang des Dekalogs aufgenommen wurden. Um sie als verbindlich zu erkennen, bedurfte es keiner göttlichen Offenbarung und Anordnung.“ (68) Oder im Blick auf die Haustafeln in den Paulusbriefen: „Das entscheidend und unterscheidend Christliche an diesen Texten besteht also nicht darin, dass hier Normen und Werte zur Sprache kämen, die nur im Glauben einsehbar sind. Es besteht vielmehr darin, dass diese Texte in den Zusammenhang des Evangeliums von Jesus Christus gestellt werden.“ (91)

Aufgrund seiner bisherigen Studien hat E. profunde Kenntnisse der Theologie des Mittelalters, die für das Verständnis des Gewissens und des Naturrechts notwendig sind. Dabei sind ihm neuere Denksätze im philosophischen Bereich vertraut, angefangen von Kant über Habermas zu Hoerster u. a., wie im Kap. „Orientierung an der autonomen Vernunft“ deutlich wird. Diese Verbindung von klassischer Theologie und Philosophie mit gegenwärtigen Herausforderungen kommt überzeugend bei der Diskussion um das Freiheitsverständnis und den Anfragen der Hirnforschung zum Tragen. Mit der Kritik lehrantlicher Dokumente gegenüber neueren Entwürfen in der Moraltheologie bzw. theologischer Ethik setzt sich der Vf. detailliert auseinander (vgl. die zentralen Kritikpunkte der Enzyklika ‚Veritatis splendor‘ [198–202]). Dies hängt eng mit der Normbegründung zusammen, die E. im Kap. „Orientierung an der Verhältnismäßigkeit der Mittel“ gibt.

Während es im ersten Teil also um die Fragen ging, „welche Handlungen ethisch gut und richtig und welche Handlungen schlecht und unverantwortlich sind“ (231), geht es im zweiten Teil um die Frage: „Wie kann man das, was man mit Hilfe der Vernunft als das ethisch Richtige und Verantwortliche erkannt hat, auch tatsächlich wollen und in seinem Handeln verwirklichen?“

(233) Hier kommt der Vf. nach dem Kap. über Schuld und Sünde auf die Tugendlehre zu sprechen. Diese wird in den größeren Rahmen der Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln eingebettet. Bei aller Wichtigkeit der Tugendethik wird ihr Angewiesensein auf die normative Ethik betont. Der Mensch ist aufgrund der Rechtfertigung – hier setzt sich der Vf. mit den reformatorischen Anfragen zum Tugendbegriff auseinander – zum Guten befähigt. „Es geht um eine reale Befreiung seiner Freiheit zum Tun des Guten, zu wahrer Selbstlosigkeit und Nächstenliebe.“ (326) Das Buch schließt mit Hinweisen zur christlichen Spiritualität und Mystik.

Dass sich die Ethik von E. v. a. als normative Ethik versteht, wird besonders in seinem „weiterführende(n) Ansatz der Normbegründung“, und hier ist Peter Knauer leitend, sichtbar. Hier wird auf die Notwendigkeit der Abwägung zwischen Gütern und Übeln hingewiesen mit dem Ergebnis, „dass eine Handlung dann im ethischen Sinne gut ist, wenn das in ihr angestrebte Gut, das auch die Handlung selbst begründet, die durch die Handlung ebenfalls mitverursachten Übel und Schäden rechtfertigen kann“ (206). Zu rechtfertigen ist eine Handlung mit ihren Übeln dann, wenn sie sich auf einen entsprechenden Grund beziehen kann. Das Kriterium des entsprechenden Grundes wird unter zweifacher Hinsicht näher entfaltet: der „Nicht-Kontraproduktivität der Handlung“ und der „universale(n) Perspektive: Auf die Dauer und im Ganzen“ (212–214) mit dem Ergebnis: „Eine Handlung ist dann unverantwortlich, wenn sie das in ihr erstrebte, universal formulierte Gut auf Dauer schädigt oder zerstört. Sie widerspricht dann ihrem eigenen Grund. Eine Handlung ist dagegen verantwortlich, wenn sie das jeweilige universal formulierte Gut langfristig erhält und fördert.“ (215)

Die Notwendigkeit der normativen Ethik unterstreicht der Vf. durch gut gewählte Beispiele, die durchweg ethische Dilemmasituationen zum Ausdruck bringen.

Weniger ausgeprägt ist bei E. die andere Seite der theologischen Ethik, die stärker von der Perspektive des Glaubens und dem Gottesbezug ausgeht, ein Anliegen, dem Klaus Demmer besonders verpflichtet ist (vgl. zuletzt: Gott denken – sittlich handeln. Fährten ethischer Theologie, Freiburg 2008, 11–102). Oder um es mit einem Zitat von Eberhard Schockenhoff zu formulieren: „Theologische Ethik ist nicht nur eine Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums, sondern zugleich die hermeneutische Selbstverständigung des christlichen Glaubens mit dem Ziel, seine eigenen Konsequenzen für die menschliche Lebensführung und das menschliche Handeln hervortreten zu lassen.“ (Grundlegung der Ethik, 20) Aus dem Glauben selbst ergibt sich ein Anspruch, der sich nicht nur im normativen Bereich bewegt, sondern z. B. nach einer dem Christen angemessenen Lebensform fragt. Dies hat Folgen für die Ausprägung von Haltungen (Tugenden), um in dieser Lebensform auf Dauer bestehen zu können. Es ist nicht so, dass dieser Gesichtspunkt überhaupt nicht zur Sprache käme, so z. B. im Zusammenhang mit dem „Gottesbezug als Befähigung zu wahrhaft gutem Handeln“ (314–324). Aber hier geht es mehr um die Interpretation der klassischen Tugendlehre als darum, welches Ethos sich heute für den Christen aus dem biblischen Fundament (Nachfolge) und den Ansätzen der Tugendethik ergibt. Hier wäre auch der Ort, um auf die Existentialethik näher einzugehen. Ethische Aspekte der Gottesbeziehung werden im Zusammenhang der christlichen Spiritualität angesprochen – Gebet, geistliche Übungen (mit Bezug auf Ignatius von Loyola) und Feier der Eucharistie. Das ist schon deshalb hervorzuheben, weil diese Gesichtspunkte keineswegs selbstverständlich in den Grundlegungswerken der Moraltheologie sind, aber doch häufiger anzutreffen, als der Vf. zu erkennen gibt. Und so richtig es ist, dass die Eucharistiefeier auf das mitmenschliche Tun verwiesen ist, ganz im Sinne des Lebens Jesu, seiner Verkündigung, seines Todes und seiner Auferstehung, so sehr ist aber auch die Gegenbewegung wichtig. Die, die das Herrenmahl feiern, sind auch auf dem Weg mit Christus zum Vater, loben und verherrlichen ihn, wie es in der Doxologie am Ende des Hochgebets zum Ausdruck kommt.

Die normethische Konzentration bringt es mit sich, dass das zwischenmenschliche Handeln im Vordergrund steht. Normen müssen vernünftig begründet werden. E. geht wohl fundiert von einem starken Vernunft- und damit Subjektverständnis aus, ohne den Aspekt der Sünde bzw. der Erbsünde zu vernachlässigen. Gegenüber diesem starken Vernunftverständnis scheint mir das Glaubensverständnis nicht ganz so ausgeprägt. Dies gilt für die aus dem Glauben sich ergebenden Konsequenzen für die eigene Lebensführung. Es zeigt sich auch, was natürlich nicht falsch ist, wenn der Vf. festhält: „Das bedeutet, dass uns im Glauben die Angst nicht mehr so sehr beherrscht und lähmt, dass wir nicht mehr frei sind zu tun, was wir eigentlich als human und ethisch richtig und gut ansehen. Im Glauben ist das Grundproblem des Menschen gelöst, das ihn daran hindert, sich dem Anspruch der Vernunft zu stellen, und das ihn dazu bringt, andere nach Willkür zu behandeln.“ (310) Ist dies das Grundproblem des Menschen, das durch den Glauben gelöst ist?

Diese Hinweise sollen den positiven Ertrag des Buches nicht beeinträchtigen. Stephan Ernst hat eine verlässliche und solide Einführung in die theologische Ethik verfasst.

Dazu tragen auch bei: die verständliche Sprache, die didaktische Aufbereitung (mit zusammenfassenden Thesen am Ende jedes Kap.s) und die lesefreundliche drucktechnische Gestaltung.

Regensburg

Herbert Schlögel

Römel, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. 1 Grundlagen. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 248 S. (Grundlagen Theologie), kt € 14,95 ISBN: 978-3-451-29895-0

Im ersten Bd der auf zwei Bde konzipierten „Christliche[n] Ethik in moderner Gesellschaft“ behandelt Josef Römel die Grundlagen christlicher Ethik in sechs Kap.n, denen ein Vorwort und eine Einleitung vorangehen. Im Anhang findet sich neben dem Literaturverzeichnis und dem Register noch der Entwurf einer Aufteilung des Stoffes für die modularisierten Studiengänge.

Im ersten Kap. skizziert der Autor kurz die Entwicklung der Moraltheologie im vergangenen Jh. und sieht in der Tatsache, dass „an die Stelle der Natur die Kategorie der Person“ (19) rückt, den „entscheidenden Schlussimpuls“ (18), den das II. Vatikanische Konzil gesetzt hat. Diesen Impuls macht sich der Vf. zu eigen und tritt damit in die Linie seines Ordensbruders und bedeutenden Moraltheologen der zweiten Hälfte des vorigen Jh.s, Bernhard Häring.

Person meint den Menschen in seiner Freiheit und Autonomie, die R. wegen ihrer Begrenztheit öfter als „unfreie Freiheit“ bezeichnet (vgl. 111, 189, 199), aber auch in seiner „Verwiesenheit auf Gott, auf die natürlichen Fundamente des freiheitlichen Lebens und auf die soziale Bindung“ (23). In der Betonung der Freiheit greift er das Anliegen auf, das die Mitte der neuzeitlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung kennzeichnet (Freiheit, Emanzipation, Autonomie). Er sieht die Person aber nicht idealistisch, sondern realistisch, d.h. eingebunden in die natürlichen und sozialen Bedingungen des Lebens und verwiesen auf den Grund allen Lebens.

Das zweite Kap. ist überschrieben: „Auf der Suche nach einer Antwort auf die moralischen Herausforderungen der Gegenwart – Ansätze der nichtchristlichen Ethik“ (26). Die moderne Freiheitsgeschichte, die mit großem Pathos begonnen hat, sieht sich manchen Infragestellungen gegenüber. „Viele sprechen von der ‚de-zentrierten Subjektivität‘, der Auslieferung der Menschen an die anonymen Mächte des Unbewussten, aber auch an die unpersönlichen Strukturen von Technik, Medien und globaler Wirtschaft.“ (41) Es stellen sich die Fragen: „Hat der Mensch überhaupt die Möglichkeit, die ökologischen und sozialen Spannungen der ins Globale gesteigerten Zwänge heutiger Welt zu meistern? Ist nicht der ökologische, technische und soziale Holocaust der Erde schon vorgezeichnet, durch keine noch so große moralische und politische Anstrengung mehr zu verhindern?“ (41f)

Auf diesem Hintergrund skizziert er die Bedeutung der christlichen Offenbarung für die Ethik: Sie gibt Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens. Es ist die „Sinnquelle, die die Theologie der heutigen Zeit zur Bewältigung ihrer Probleme anbietet“ (45). In der Beantwortung der Sinnfrage sieht er eine Voraussetzung für die „Bewältigung der ethischen Detailfragen“ und für die Suche „nach der verantwortlichen Gestaltung des modernen Lebens“ (45). Vertrauen in die Freiheit und in das Leben sind das große Geschenk der biblischen Offenbarung. Dieses Vertrauen hat seine Wurzeln in der Treue Gottes, die sich in endgültiger und unüberbietbarer Weise in Jesus Christus gezeigt hat. In der Offenbarung Gottes liegt aber auch eine Herausforderung im Blick auf den Umgang mit der Natur und auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens.

Davon handelt das dritte Kap., das die grundlegenden Akzente der Ethik des Alten und Neuen Testaments darlegt.

Im vierten Kap. spricht R. von der Würde des Gewissens – und erinnert damit in der Überschrift schon an eine Aussage des II. Vatikanischen Konzils. Hier kommt das zentrale Anliegen des Autors wieder deutlich zur Sprache. In der Auseinandersetzung mit Theorien, die das Gewissen in seiner Bedeutung sehr gering einschätzen (als „Über-Ich“, 77, oder als „Instrument funktioneller defensiver Sicherung von Individualität“, 91), und im Rückblick auf die geschichtliche, besonders die theologiegeschichtliche Bedeutung des Gewissens auf dem Hintergrund der biblischen Aussagen sieht er das Gewissen im Zusammenhang mit der „moralischen Identität des Menschen“ (76). Weil der Mensch im Gewissen „nicht nur (sich) selbst begegnet“ (94), sondern „in seinem Gewissen vor Gott steht“ (110), scheint in ihm „die tiefste Unzerstörbarkeit der menschlichen Würde auf“ (110). „Die bleibende Freude am Gewissen hat etwas mit dem Glauben an den Menschen selbst zu tun, an die Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung und ihre Zukunft. Es geht um den Glauben an die Chancen des Menschen zu einer personalen Reife – zur persönlichen Mündigkeit und zur zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeitsgestaltung, zum sachgerechten Ausgleich mit den natürlichen Abhängigkeiten und der Welt der Natur, mitten in aller Bedingtheit und Begrenztheit seines Lebens.“ (112)

Das fünfte Kap. thematisiert die Frage der Normen und spricht von der Aufgabe, in einer komplizierter gewordenen Welt die moralischen Normen zu formulieren bzw. „den ethischen Anspruch in Worte (zu) fassen“ (113). Er erwähnt die Skepsis, überhaupt allgemeine Normen formulieren zu können – hier hätte man auch auf die Situationsethik verweisen können –, und die Versuche, an der Menschenatur Maß zu nehmen (Naturrecht), und kommt dann auf die Auseinandersetzung zwischen Vertretern einer autonomen Moral im christlichen Kontext und den Vertretern einer Glaubensethik zu sprechen. Er lehnt den Ruf, zum Naturrecht zurückzukehren, der da und dort wieder ertönt, ab. Dadurch „würde gerade die theologische Wende der Moraltheologie, die sie auch zum profilstarken Gesprächspartner in der modernen Welt macht“ (156), wieder aufgegeben und verloren. Er erwähnt positiv die Existentialethik und fordert einen „prophetischen“ Beitrag (165) des Lehramtes der Kirche wie der Kirche überhaupt. Allerdings bemängelt er, „dass die Kirche das sich wandelnde ethische Bewusstsein menschlicher Entwicklung als verbindlichen *locus theologicus* ihres eigenen Verständnisses der Führung des Menschen durch Gottes Geist“ (167) nicht so versteht. Glaube setzt „den Mut zur mora-

lischen Orientierung in der Widersprüchlichkeit des Lebens frei“ (166), aber er hat auch eine inhaltliche Bedeutung. „Im Sinne eines hermeneutischen Verständnisses geht der umfassende Sinnhorizont in alle konkreten Normen mit ein, sei es implizit oder – wenn es um Normen geht, die auch den Lebenssinn mitthematisieren – explizit.“ (166) Man hätte sich noch eine Weiterführung gerade dieses Gedankens gewünscht. Überhaupt hätte nach Meinung des Rez. der zweite Teil dieses Kap.s besser durchstrukturiert sein können.

Das Kap. 6 spricht von dem „befreienden Umgang mit dem Abgrund menschlicher Schuld“ (169). Hier wendet sich der Vf. der „Ambivalenz menschlicher Existenz zwischen unvertehrter Verantwortung und hilfloser Relativität“ (171), die er immer wieder einmal erwähnt, ausdrücklich zu. Er formuliert Anfragen von Seiten der Psychologie (Zwang, Angst) und der Soziologie (strukturelle Gewalt) und greift auch in der Theologie kontrovers diskutierte Themen auf (Erbsünde, Teufel). In der Antwort der christlichen Offenbarung auf die Erfahrung menschlicher Schuld ist der Autor wieder ganz bei seinem Thema: die Treue Gottes als Grund der Hoffnung. Auf dem Hintergrund biblischer und theologiegeschichtlicher Aussagen skizziert er eine „moderne Theologie der Erlösung“ (210) unter dem Titel: „Der verwundbare Gott und seine unbedingte Solidarität mit dem Menschen in der verwirrenden Ambivalenz seiner Schuld“ (210). Es folgt ein Exkurs, in dem er „Wege aus der Krise der Schuld“ (218) aufzeigt und pastorale Überlegungen im Rahmen der Theologie der Erlösung darstellt.

In diesem Zusammenhang hätte neben der Solidarität Gottes in Jesus Christus mit dem leidenden und schuldigen Menschen („Gott kündigt dem Menschen im Leid und Versagen seine Solidarität nicht nur nicht auf, sondern radikalisiert sie vielmehr.“ 214) auch die Bedeutung der Auferstehung Jesu thematisiert werden sollen. Neben den Phasen der Schuldbewältigung (vgl. 223) hätten Versöhnung und Vergebung nicht nur kurz erwähnt (224f), sondern auch expliziert werden können.

Der Autor führt ein offenes Gespräch mit den unterschiedlichen geistigen und gesellschaftlichen Strömungen im Umfeld ethischer Fragestellungen und nimmt ihre Fragen und Antworten ernst. Auf diesem Hintergrund bringt er die Bedeutung der biblischen Offenbarung zur Sprache im Rückgriff auf die Auseinandersetzungen mit den Antworten, die in der Geschichte der Kirche gegeben wurden. Er versteht sich v.a. als Anwalt der Würde der menschlichen Person. Diese Würde wird einerseits oft proklamiert, aber andererseits auch kritisch in Frage gestellt und oft auch praktisch verletzt. Den tiefsten Grund für die Hoffnung, dass ethisches Bemühen trotz allen Scheiterns und Versagens Sinn hat, sieht er in der Treue Gottes, wie sie sich in der Geschichte des Volkes Israel und dann in einzigartiger Weise in Jesus Christus offenbart hat.

So empfiehlt sich dieses Buch, weil es das Gespräch sowohl mit den unterschiedlichen Wissenschaften als auch mit der moraltheologischen Tradition der Kirche führt – und zwar im Respekt vor dem vielfältigen theoretischen und praktischen Ringen – und weil es die Bedeutung der Offenbarung für das ethische Nachdenken und Handeln klar zum Ausdruck bringt.

Fulda

Gerhard Stanke

Handbuch der katholischen Soziallehre, hg. v. Anton Rauscher (Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle). – Berlin: Duncker & Humblot 2008. (XXIV) 1129 S., geb. € 58,00 ISBN: 978-3-428-12473-2

Anton Rauscher, emeritierter Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaften an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg und langjähriger Direktor der Kath. Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, hat ein neues „Handbuch der Katholischen Soziallehre“ herausgegeben. An dem im Berliner Verlag Duncker & Humblot erschienenen 1129 Seiten starken Werk haben 65 Experten aus Theologie, Wirtschaftswissenschaft, Politikwissenschaft, Philosophie, Rechtswissenschaft, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Sozialwissenschaft sowie des Kanonischen Rechts mitgewirkt. Publiziert wurde das Buch in Kooperation mit der „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft“.

In 14 Kap.n werden die zentralen Themen der kath. Soziallehre v.a. in ihren Grundlagen in 81 Aufsätzen dargestellt. Damit stellt R. – gemeinsam mit seinen Mitherausgebern Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf und Otto Depenheuer – sowohl dem Fachmann als auch dem interessierten Laien ein komplettes Kompendium der kath. Soziallehre auf dem neuesten Stand der Forschung in der christlichen Sozialwissenschaft zur Verfügung. Zu den behandelten Themenkomplexen gehören die Fundamente der kath. Soziallehre ebenso wie die Ehe und Familie, ethische Grundfragen des Lebens, Schöpfung und Umwelt, Arbeit, Eigentum, Wirtschaftsordnung, soziale Sicherung, politische Ordnung, Demokratie, Kirche und Staat, die internationale Ordnung sowie die Entwicklungszusammenarbeit, um nur die großen Themenkomplexe zu nennen. Immerhin wird dieses katholische Handbuch durch zwei Aufsätze aus evangelischer und orthodoxer Sicht komplettiert, die die Grundlinien der jeweiligen

Sozialethik kurz umreißen. Deutlich wird dadurch natürlich auch, dass es in der Sichtweise zwischen einem katholischen, evangelischen und orthodoxen Ansatz Differenzen und Diskussionsbedarf zwischen den Konfessionen gibt. Insofern dürften diese Beiträge zu einer weiterführenden Diskussion in (den) Kirche(n) und der Forschung anregen.

Die kath. Soziallehre entwickelte sich insbesondere seit dem Pontifikat Papst Leos XIII., dessen Höhepunkt, seine Sozialenzyklika „*Rerum Novarum*“ (1891), wegweisend für das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Arbeiterschaft am Ende des 19. und während des 20. Jh.s war. Bedeutende Stellungnahmen der Päpste zu sozialen Fragen – so Johannes XXIII. mit „*Mater et magistra*“ (1961), Paul VI. mit „*Populorum progressio*“ (1967) oder „*Octogesima adveniens*“ (1971) und v. a. Johannes Paul II. mit „*Laborem exercens*“ (1981), „*Sollicitudo rei socialis*“ (1987) oder „*Centesimus annus*“ (1991) – bilden somit das Fundament der Handbuch-Autoren für eine Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Themen der Gegenwart.

Die Beiträge zeichnen sich durchweg durch eine verständliche Sprache aus und sind doch bei aller inhaltlichen Ausführlichkeit knapp im Umfang gehalten. Der in der Einführung durch den Hg. formulierte Anspruch, dass das Handbuch „nicht nur Information, sondern auch Orientierung für das soziale Denken und Handeln“ liefern soll, wird durchweg erfüllt. Als wissenschaftliche Publikationen sind die Aufsätze selbstverständlich jeweils mit einem Anmerkungsapparat und einem Literaturverzeichnis versehen. Sicherlich richtet sich ein solches Handbuch primär an die Vertreter der Wissenschaft, dennoch wäre es – trotz der beiden vorbildlichen Aufsätze von Lothar Roos über die Genese und Entwicklung der kath. Soziallehre bzw. der Sozialenzykliken oder des ebenfalls historisch orientierten Beitrages zum politischen und sozialen Katholizismus von Winfried Becker – sinnvoll, bei einer zweiten Auflage des Buches sowohl eine schlichte chronologische Auflistung der Sozialenzykliken, päpstlichen Ansprachen oder Rundschreiben aufzunehmen oder gar in synoptischer Form mit Daten der säkularen Geschichte in Verbindung zu setzen. Dies würde dem Nutzer des Buches einen schlaglichtartigen Überblick und eine schnellere Einordnung in den jeweiligen zeithistorischen Kontext ermöglichen. An dieser Stelle seien v. a. die Beiträge hervorgehoben, die sich mit bioethischen Fragen befassen und die noch auf Jahre hinaus die Diskussion in Politik, Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft beschäftigen werden – letztlich auch immer eingebettet in die jeweilige Zeit. Und da ist Michael Schramm zuzustimmen, der in seinem Beitrag einleitend formuliert: „Christliche Sozialethik ist gesellschaftsethisch angewandte Theologie.“

Das Buch schließt mit einem Autorenregister, einem Personenregister sowie einem Sachregister. Unabhängig davon, ob den jeweiligen Autoren in allen Punkten zugestimmt werden kann (z. B. darf der Behauptung von André Habisch [Gemeinwirtschaftlicher Sektor / Non-Profit-Unternehmen, 631–640, hier 634 f.], Johannes XXIII. hätte in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ „einen Weltstaat antizipiert“, ruhigen Gewissens widersprochen werden, weil ein Weltstaat schlicht dem Subsidiaritätsprinzip und der gesamten internationalen Politik des Heiligen Stuhles entgegensteht. Johannes XXIII. hat vielmehr das damals neue Prinzip der Supranationalität der europäischen Integration vor Augen gehabt, das die Übertragung von ausgewählten Souveränitätsrechten auf eine übergeordnete Ebene vorsieht. Ein solches Prinzip wäre grundsätzlich auch für die Ebene der UNO bzw. für den Sicherheitsrat möglich, ohne einen Weltstaat zu schaffen.), haben die beteiligten Experten mit dem vorliegenden Kompendium ein Standardwerk geschaffen, das auf Jahre hinaus Maßstäbe setzt.

Kissing

Christoph Goldt

Kirchenrecht

Demel, Sabine: Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats. – Freiburg: Herder 2009, 397 S. (Quaestiones Disputatae, 230), kt € 38,00 ISBN: 978-3-451-02230-2

Die Regensburger Kirchenrechtlerin Sabine Demel legt mit diesem Buch ein leidenschaftliches Plädoyer für den eigenständigen Beitrag aller Laien zum Sendungsauftrag der Kirche vor. Getaufte und gefirmte Laien als Subjekte des kirchlichen Sendungsauftrages, eine Errungenschaft des II. Vatikanums, scheint D. durch eine kirchliche „Rückwärtsbewegung“ (19) als akut gefährdet zu bewerten; als Betroffene sieht sie sich herausgefordert, „zu diesem Thema nicht zu schweigen“ (20). Berührt ist D. v. a., weil sie Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) in Deutschland und Gründungsmitglied von „Donum Vitae e. V. in Bayern“ ist und wohl auch

vor Ort in Regensburg kritisch verfolgen durfte, dass Bischof Müller als zuständiger Diözesanbischof den Diözesanrat der Katholiken im Bistum Regensburg aufhob und durch ein sog. Diözesankomitee ersetzte, was ein längeres Verfahren an der II. Sektion der Apostolischen Signatur in Rom nach sich zog. Damit sind die Themen, die D. als Nagelproben bezeichnet, vorgegeben: Eigenständigkeit des ZdK, Verhältnis der diözesanen Laienräte zum Diözesanbischof, kirchenrechtliche und kirchenamtliche Einschätzung des Vereins „Donum Vitae“ (Kap. III–V, 137–322).

Gerahmt werden diese Beiträge durch Kap. zur Rechtsstellung der Laien im Verfassungsgefüge der Kirche (Kap. I, 21–85) und zum Vereinigungsrecht des CIC/1983 (Kap. II, 87–135) zu Beginn des Sammelbandes sowie durch abschließende Beiträge zur Auswertung der o. g. Fragen (Kap. VI, 323–341) und zum Umgang mit dem Recht in der Kirche (Kap. VII, 343–363). Hinzu kommen ein bibeltheologisch inspirierter Prolog (13–17) zur jesuanischen Bewertung der Machtfrage und ein Epilog (365–369) zum paulinischen Verständnis einer kirchlichen Streitkultur sowie ein Abkürzungs- (370–374), Literatur- (375–390), Quellen- und Gesetzesverzeichnis (391–396).

Im ersten Grundlagenkapitel entfaltet D. ausgehend von LG 10, 12 und 37 die kirchenrechtliche Umsetzung der Unterscheidung von gemeinsamem und amtlichem Priestertum, der Lehre vom *sensus fidelium* (Glaubenssinn der Gläubigen) in seiner angewiesenen Bezogenheit auf das Lehramt und das Apostolat der Laien in Kirche und Welt. Ungeachtet der Frage nach der Stichhaltigkeit der These, auf dem II. Vatikanum sei das Hierarchiemodell des I. Vatikanums durch das Communio-Modell abgelöst worden (25f), zeichnet D. kenntnisreich und zumeist ausgewogen im Urteil die theologischen Anliegen konziliärer Aussagen in LG nach und stellt sie in eine kritische Relation zur kirchenrechtlichen Umsetzung im Verfassungsrecht des Kodex von 1983. Besonders gelungen sind ihre Ausführungen zum *sensus fidelium*, den sie mit Verweis auf Grillmeier wie folgt zusammenfasst: „Die Lehre vom Glaubenssinn aller Gläubigen macht ganz im Sinne bzw. gleichsam als Fortsetzung der Lehre vom gemeinsamen und amtlichen Priestertum deutlich: Die Lehrautorität des geweihten Amtes ist an die Wahrnehmung und Beachtung des Glaubenssinnes im Gottesvolk gebunden.“ (38f) Bei der kirchenrechtlichen Umsetzung der Lehren des II. Vatikanums konstatiert D. eine nur partielle Rezeption durch den Gesetzgeber des Gesetzbuchs von 1983, was in der Tat besonders für die rechtlich verbindliche Einbeziehung des *sensus fidelium* in die gesetzlichen Regelungen gilt. Von daher schlägt sie für den Fall einer Neufassung des Verfassungsrechtes Änderungen im Normwortlaut der cc. 204, 207, 208, 224 und 747 CIC vor. Abschließend fordert D., dass Laien mehr kirchliche Dienste und Ämter offen stehen sollten, ihnen ferner verstärkt Mitspracherechte in Form von Anhörungs- und Beispruchsrechten z. B. bei Personalentscheidungen gewährt und zudem mit Verweis auf die synodale Verfasstheit der Kirche auch Mitentscheidungsrechte eingeräumt werden sollten, wobei D. die Würzburger Synode als gelungenes Beispiel für ein wirkliches Miteinander von Klerus und Laien bei der Entscheidungsfindung vorstellt.

Im zweiten Kap., das mit „Das kirchliche Vereinswesen als Betätigungsfeld der eigenen Laienverantwortung in Gemeinschaft – ein rechtliches System gestufter Autonomie“ überschrieben ist, beschreibt D. das gestufte System des kanonischen Vereinsrechtes, wobei sie die Unterscheidung von freien Zusammenschlüssen nach c. 215 CIC und den kanonischen Vereinen in ihrer Unterscheidung nach privaten und öffentlichen Vereinen aufgreift, die sich inzwischen in der kanonistischen Kommentierung durchgesetzt hat. Drei kritische Anmerkungen seien gestattet: 1. die erstmalig in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommene Unterscheidung in private und öffentliche kanonische Vereine gründet nicht auf der Erkenntnis eines notwendigen Freiheitsraums für die Gläubigen, die aus eigener Initiative mit Berufung auf ihr Grundrecht auf Vereinigungsfreiheit einen Verein gründen wollen (110, Anm. 216), sondern verdankt sich vielmehr W. Onclin, der bei Erarbeitung des kanonischen Vereinsrechts die aus dem belgischen Zivilrecht stammende Unterscheidung in das kirchliche Gesetzbuch übernahm. 2. In der kanonistischen Kommentierung der sog. *recognitio* der Statuten eines nichtrechtsfähigen privaten kanonischen Vereins, die in c. 299 § 3 CIC gefordert wird, besteht eine nicht unerhebliche Unsicherheit, was inhaltlich tatsächlich mit diesem Begriff gemeint ist. D. übernimmt m. E. zu kritisch die Einschätzung, es handle sich um eine Unbedenklichkeitsklärung hinsichtlich des Inhaltes des Statutes; sie wird sich dann fragen lassen müssen, was Maßstab und Grenzen dieser Unbedenklichkeitsprüfung durch die zuständige kirchliche Autorität sein sollen. 3. Immer noch umstritten ist in Wissenschaft und kirchenamtlicher Praxis die Frage, ob nichtkatholische Christen oder sogar Ungetaufte Mitglieder in kanonischen oder kirchlichen, aber nicht-kanonischen Vereinen sein können (vgl. die Diskussion in der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg [dpsgl]). D. legt sich bei der Darstellung dieser virulenten Problematik überraschenderweise nicht fest (117f), wobei sie auch darauf verzichtet, die komplexe Redaktionsgeschichte des c. 307 CIC nachzuzeichnen und zu bewerten.

Nachdem D. in den beiden ersten Kap.n die Grundlagen aufbereitet hat, überträgt sie diese in den Kap.n drei bis fünf auf ihre Fragestellung hinsichtlich der Vereinigungen ZdK, Diözesanrat der Katholiken und des Vereins Donum Vitae. Diese Kap. bilden das Herzstück der Studie und sind mit Akribie und erkennbarer Leidenschaft und Betroffenheit geschrieben. Im dritten Kap. über das ZdK zeichnet D. in weitgehender Einbeziehung des kirchengeschichtlichen Grundlagenwerkes von Thomas Großmann, der heute im ZdK hauptberuflich für die Katholikentage zuständig ist, die Geschichte des ZdK nach. Wie dieses Kap. ausgefallen wäre, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz

dem für die Neuwahl des Vorsitzenden des ZdK vorgeschlagenen Kandidaten nicht die notwendige Zustimmung erteilt hat, wäre von Interesse. Ob die zu Beginn des Kap.s zitierte Formel „selbständig, aber nie gegen den Willen der Bischöfe“ (137) für D. in Bezug auf das Selbstverständnis des ZdK noch Bestand hat, wäre dabei eine Frage, die man ihr stellen müsste. Die aktuellen Ereignisse, die nicht unerhebliche Irritationen ausgelöst haben, bestärken die abschließende Mahnung in diesem Kap., dass „das ZdK eine klare Selbst-Einordnung im System des kirchlichen Vereinsrechts nicht (mehr) auf die lange Bank schieben“ (159) sollte. Mir scheint, bei dieser Einordnung müsste dringend geklärt werden, in welchen Fällen tatsächlich ein Zustimmungsrecht der DBK besteht und wie dieses zukünftig transparent prozedural ausgestaltet werden kann.

Im umfangreichen vierten Kap. beschäftigt sich D. mit dem „Diözesanrat als Organ des Laienapostolats zwischen Autonomie und Abhängigkeit vom Diözesanbischof – ein zweites Paradigma“ (161). Dabei ist offenkundig, dass die besondere Situation im Bistum Regensburg („Exkurs“, 187–235) den eigentlichen Anlass für dieses Kap. bietet. Zunächst setzt sich D. aber mit der Diözese als Gemeinschaft des Gottesvolkes mit seinem Bischof als Vorsteher kirchenrechtlich auseinander, beschreibt die empfohlenen und vorgeschriebenen Konsultationsorgane Diözesanpastoralrat und Priesterrat auf der Ebene des Bistums, um in einem dritten Schritt den Diözesanrat als vereinsrechtliches Gremium des Laienapostolats als partikularrechtliche deutsche Besonderheit ohne direkte kodikarische Normierung vorzustellen. Dabei spricht D. an mehreren Stellen davon, dass zwischen dem jeweiligen Diözesanbischof und den genannten Mitwirkungsorganen eine „wechselseitige Loyalitätspflicht“ (164) bestehe. Es wird allerdings kirchenrechtlich nicht klar, wie diese postulierte Loyalitätsverpflichtung eingefordert werden kann, ja ob sie überhaupt eine rechtlich verbindliche Amtspflicht des Diözesanbischofs darstellt. Kritisch wird von D. gesehen, dass es dem Diözesanbischof nur empfohlen wird, den Diözesanpastoralrat einzurichten; zudem seien die entsprechenden Normen des CIC zu sehr „vom Gedanken der Autonomie der bischöflichen Gewalt geprägt“ (166). Notwendig sei hingegen, dieses Gremium, das das einzige Organ der Repräsentation des Gottesvolkes einer Diözese darstellt, stärker in Bezug auf „Anhörung, Mitsprache und Mitentscheidung nach dem Prinzip der Delegation durch Wahl“ (166) mit Rechten auszustatten. Bevor der Priesterrat kirchenrechtlich dargestellt wird, greift D. noch einmal den Diözesanbischof als Vorsteher des diözesanen Gottesvolkes (cc. 375, 381, 391) auf und diskutiert die Frage, ob und wie ein Diözesanbischof als diözesaner Gesetzgeber an die partikularrechtlichen und universalkirchenrechtlichen Normen gebunden sei. Überzeugend legt sie mit Bezugnahme auf das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe aus dem Jahr 2004 dar, dass ein Diözesanbischof „alle Bestimmungen des höherrangigen Rechts sowie des Rechts, das von ihm selbst (oder von einem seiner Vorgänger) in seiner Diözese rechtmäßig erlassen oder in Kraft gesetzt worden ist“ (174), zu beachten habe, verschweigt jedoch dabei, dass jedem Diözesanbischof das Recht zukommt, partikulares Recht zu ändern oder außer Kraft zu setzen. Obwohl die Einrichtung des Priesterrates zwingend kirchenrechtlich für jeden Diözesanbischof vorgeschrieben ist, bemängelt D., dass im Kodex faktisch keine Zustimmungsrechte (vgl. c. 500 § 2) des Priesterrates vorgesehen sind. So sei der Diözesanbischof „völlig frei“ (176) in der Ausübung seiner Leitungsgewalt, wenn man einmal von wenigen Anhörungstatbeständen absehe.

Bevor die Regensburger Wirren ausführlich dargestellt werden, wird der Diözesanrat als vereinsrechtliches Gremium des Laienapostolats vorgestellt, das kirchenrechtlich von D. als kirchlicher, aber nicht kirchlich-kanonischer Verein, also als freier Zusammenschluss gemäß c. 215 CIC verstanden wird. Zutreffend ist der Hinweis, dass man Diözesanpastoralrat und Diözesankatholikenrat nicht miteinander verwechseln dürfe, da sie auf unterschiedlichen Rechtsebenen angesiedelt sind. Was nun die Ereignisse im Bistum Regensburg angeht, so stellt D. sowohl den Bischof von Regensburg als auch der Kleruskongregation, die als zuständiges Dikasterium den hierarchischen Rekurs zu bearbeiten hatte, und der II. Sektion der Apostolischen Signatur, die danach als zuständiges Gericht den Fall zu entscheiden hatte, ein vernichtendes Urteil aus. Nach D.s Auffassung hat Bischof Müller bei seiner aus ihrer Sicht einseitigen Entscheidung, den Diözesanrat abzuschaffen und durch ein sog. Diözesankomitee zu ersetzen, sowohl gegen diözesanes als auch universalkirchliches Recht verstoßen (191). Was die Kleruskongregation angeht, so konstatiert D., dass „der Fehler, die Beschlüsse eines anderen Organs aufzuheben, ernsthafte Zweifel an der kirchenrechtlichen Kompetenz wie auch am Stellenwert von Recht und Rechtskultur in der Kleruskongregation aufkommen“ (205) lassen. Nicht minder deutlich fällt ihre Kritik an der Entscheidung der Apostolischen Signatur aus: „Schade, dass die Apostolische Signatur weder durch den Kongress noch durch das Richterkollegium die Gelegenheit genutzt hat, in einer entscheidenden Frage für die Laien im Bereich der deutschen Bischofskonferenz Rechtsklarheit und Rechtssicherheit zu schaffen! Das Vertrauen, dass auch und gerade der katholischen Kirche an einer guten Rechtskultur gelegen ist, wird damit nicht gestärkt – im Gegenteil, eher dem Vorurteil Nahrung gegeben, dass in der katholischen Kirche offensichtlich doch das als Recht ausgelegt wird, was ein Bischof will.“ (234f)

Wenn D. am Anfang von ihrer persönlichen Betroffenheit spricht, so ist es das fünfte Kap., in dem man sehr stark spürt, mit wie viel Herzblut sie versucht, die theologische und davon abgeleitet kirchenrechtliche Legitimität des Vereins Donum Vitae aufzuzeigen. Beeindruckend und kompetent zeichnet D. zunächst die geltende staatliche und kirchliche Rechtslage zum Schwangerschaftsabbruch nach, bevor sie auf die Diskussion um eine kirchliche Beteiligung am staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung in

Deutschland eingeht. Aus kirchenrechtlicher Sicht spannend ist die Einordnung des Vereins Donum Vitae ins kirchliche Vereinsrecht, die D. in einem eigenen Schritt (300–322) vornimmt. Für sie ist der Verein ein freier Zusammenschluss von Gläubigen nach c. 215 CIC, also in ihrer Diktion ein kirchlicher, aber nicht kirchlich-kanonischer Verein. Zudem gelte, dass die Weisung des Papstes nur an die Diözesanbischofe gerichtet sei und nur eine institutionelle Mitwirkung der verfassten Kirche an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung verbiete. Somit sei es den Gläubigen unbenommen, mit Verweis auf die Ausübung des Rechtes auf Vereinigung zur Verfolgung eines kirchlichen Zieles einen Verein zu gründen, der nach dem angeordneten Ausstieg der deutschen Bistümer aus der Schwangerschaftskonfliktberatung diese mit gleichem Beratungs- und Hilfefunktion weiterführe. Von daher würden auch keine Hinweise auf die Gehorsamsverpflichtung der Gläubigen greifen, noch weniger die daraus abgeleitete Androhung von Sanktionen für den Fall, dass die Gläubigen den Weisungen des Papstes und der Diözesanbischofe nicht folgten. Den deutschen Bischöfen, die in ihrer Erklärung aus dem Jahr 2006 feststellten, dass Donum Vitae eine Vereinigung außerhalb der katholischen Kirche sei, und in der die Gläubigen, die in kirchlichen Verbänden und Organisationen Verantwortung übernehmen, ersucht wurden, nicht in leitender Form in Donum Vitae mitzuarbeiten, wirft D. vor, „zu polarisieren“ (319) und mit diesen „Verletzungsmanövern“ (320) die katholische Kirche ins gesellschaftliche Abseits zu bewegen. Ihre Position kann D. nur vertreten, indem sie die klaren lehramtlichen Äußerungen zu Donum Vitae ignoriert bzw., wie am Ende des Kap.s, polemisch zurückweist. Dort zitiert sie den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Levada, der 2007 nachdrücklich klargestellt hat, dass die Weisung von Papst Johannes Paul II., keine Beratungsscheine auszustellen, für alle Glieder der Kirche gelte. Anstatt diesen eindeutigen Befund wahrzunehmen, fordert D. die deutschen Bischöfe auf, sich im Vatikan für das einzusetzen, „was von den Diözesen her für das päpstliche Amt bedeutsam sein muss“ (322). Auch mutet es einseitig an, wenn D. die Stellungnahmen von Kirchenrechtlern, die die lehramtlichen Äußerungen zu Donum Vitae ernst nehmen und entsprechend hinsichtlich des kirchenrechtlichen Status' von Donum Vitae zu anderen Schlüssen kommen, nur in Ansätzen referiert und stattdessen fast ausschließlich ihre eigene Position beschreibt.

Im VI. Kap. wird eine Auswertung des erhobenen Befundes vorgenommen, die in der Sache wenige neue Einsichten vermittelt, wenn man von Erkenntnissen wie dieser, dass das Rechtssystem der katholischen Kirche „nach wie vor zu klerikal konzipiert“ (328) sei, einmal absieht.

Im abschließenden VII. Kap. skizziert D. Funktionsweise und Eigenart des kirchlichen Rechts. Das kirchliche Recht müsse „eine Friedens- und Freiheitsordnung“ (346) sein, wobei als letztes Ziel das Heil der Seelen maßgeblich sei. Bei der Frage, warum es um die Akzeptanz des Kirchenrechts in der katholischen Kirche so schlecht bestellt ist, weist D. zutreffend mit Johannes Neumann darauf hin, dass „viele, was am Erscheinungsbild der Kirche Anstoß erregt, nicht der Dogmatik und dem darauf gründenden hierarchischen System angelastet wird, sondern dem Kirchenrecht“ (353). Aus der Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes leitet D. die Möglichkeit ab, ein von der kirchlichen Autorität angeordnetes Gesetz „nach kritischer Prüfung aus Überzeugung bzw. verantwortetem Ungehorsam abzulehnen“ (357). Dieser Ungehorsam sei ein wichtiges Korrektiv für jede Gemeinschaft, wenn er verbunden sei mit der Bereitschaft, die entsprechenden rechtlichen Konsequenzen zu tragen. Als Gewährsmann für diese Position wird Papst Johannes Paul II. herangezogen: „Jede große Organisation braucht eine loyale Opposition.“ (357) Ein weiterer Aspekt des kirchlichen Rechts ist seine diakonische Dimension, die D. mit den elastischen und dynamischen Rechtsprinzipien der Epikie, der kanonischen Billigkeit und der Dispens kurz skizziert.

Dass D. prägnant und verständlich schreiben kann, ist hinlänglich bekannt und auch in ihrem neuen Werk werden schnörkellos und klar die Positionen vorgetragen. Wenn es in formaler Hinsicht etwas zu kritisieren gibt, dann nur eine Reihe von Umbruchsfehlern im Layout (145, 184, 201, 208, 278, 301). Bei manchen sprachlichen Superlativen, die D. einsetzt, würde man sich mehr Zurückhaltung wünschen. Bei aller Identifikation mit Donum Vitae scheint mir zum Beispiel die Aussage, mit der Gründung dieses Vereins sei eine Aktion herangereift, „die kirchengeschichtlich ihresgleichen sucht“ (301), als etwas übertrieben beschrieben. Etwas weniger „kopernikanische Wenden“ (23, 42, 43) nähmen der stichhaltigen Argumentation nichts an Kraft.

Es ist wichtig und verdienstvoll, dass D. diese Schrift vorgelegt hat, die zentrale Desiderata in der Umsetzung der Vorgaben des II. Vatikanums in das kirchliche Recht benennt und Verbesserungsvorschläge aufweist. Ungeachtet der beschriebenen kritischen Hinweise ist der Mut von D. zu bewundern, mit dem sie Missstände in der Kirche anprangert. Ob ihre Kritik bei den für so manche rückwärtsgewandte Entwicklung Verantwortlichen in der Kirche auf offene Ohren stoßen wird, bleibt offen. Dabei haben die Diözesanbischofe als diözesane Gesetzgeber den kirchenrechtlichen Spielraum, die Mitsprache und Beteiligung aller Glieder des Gottesvolkes an wesentlichen Entscheidungen für ein Bistum rechtlich auszuformen und zu ermöglichen, ohne dass in irgendeiner Weise an der Letztentscheidungsautorität des jeweiligen Diözesanbischofs Zweifel aufkommen müssten. Dies erfordert, dass sie bereit sind, sich beraten

zu lassen, Kritik anzunehmen und somit schlicht auf das Wehen des Hl. Geistes im ganzen Gottesvolk respektvoll zu achten.

Münster

Thomas Schüller

Martínez Sistach, Lluís: Die Vereine von Gläubigen. – Paderborn: Schöningh 2008. 170 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 8), kt € 24,90 ISBN: 978-3-506-76513-0

Lluís Martínez Sistach, seit 2007 Kardinal, derzeit Erzbischof von Barcelona und unter anderem Mitglied des Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur in Rom, ist seit vielen Jahren als ausgewiesener Fachmann im kanonischen Vereinigungsrecht bekannt und hat vielfältige Studien in diesem Themenkreis publiziert. Von daher ist es mehr als verdientvoll, dass auf Anregung von Bischof Heinrich Mussinghoff, Aachen, der ein Geleitwort beisteuert (11f), Gabriele Stein und Heribert Hallermann (Würzburg), der ein ausgewiesener Experte im kanonischen Vereinigungsrecht im deutschen Sprachraum ist, eine vorzügliche Übersetzung des inzwischen in fünfter Auflage erschienenen Werkes von Kardinal M. aus dem Spanischen vorlegen und in der angesehenen Reihe Kirchen- und Staatskirchenrecht als achten Bd publizieren.

Der Vorteil dieses Buches liegt zum einen darin, dass M. die wichtigen Aspekte des kanonischen Vereinigungsrechts verständlich darlegt und dabei die positive Fortentwicklung der Normsetzung in diesem Bereich gegenüber dem weithin nicht anwendbaren alten Recht auf der Grundlage der Beschlüsse des II. Vaticanums aufzeigt. Dies geschieht zum anderen aber immer in der Perspektive der praktischen Handreichung für die Gläubigen, die im Alltag der Kirche in kirchlichen Vereinen aktiv sind oder beabsichtigen, einen von der Kirche anerkannten Verein zu gründen. In gleicher Weise bietet M. auch Hilfestellungen für diejenigen, die in den bischöflichen Kurien im Auftrag ihrer Diözesanbischöfe den Gläubigen bei der kirchenrechtlichen Beantwortung ihrer vereinigungsrechtlichen Fragen kompetent Rede und Antwort stehen sollen. Ihm gelingt es in wirklich ausgezeichnete Weise, beide Aspekte in seiner Darstellung der komplexen Materie zu verbinden.

M. geht dabei in acht Schritten vor. Zunächst werden in einem ersten Kap. (Das Recht der Gläubigen auf Vereinigung, 17–36) ausgehend vom Dekret *Apostolicam actuositatem* (v.a. Kap. 18–24) des II. Vaticanums das konsoziative Element in der Kirche und das Grundrecht der Gläubigen auf Vereinigung unter anthropologischen und ekklesiologischen Aspekten entfaltet. Dabei weicht er auch nicht der Frage aus, ob dieses Grundrecht nicht durch c. 223 CIC eine Begrenzung erfährt, da dort der zuständigen kirchlichen Autorität das Recht zuerkannt wird, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln. M. fordert bei den bischöflichen Entscheidungen in dieser Frage eine Balance zwischen dem Subsidiaritätsprinzip, das zugunsten der Gläubigen spricht, und der Beachtung des Gemeinwohls, das die Bischöfe zu beachten haben. „Die Hirten sollen das Vereinigungsrecht der Gläubigen unabhängig von ihrem persönlichen Geschmack oder ihren Vorlieben gemäß den Vorschriften des Kirchenrechts regeln.“ (33) Diese einfache und zugleich doch in der Praxis leider nur selten anzutreffende Verhaltensweise ergänzt M. um den Aspekt, dass der von Irenäus stammende Satz „nichts ohne den Bischof“ eben nicht bedeute, „dass alles nach dem persönlichen Geschmack oder den Vorlieben der Bischöfe zu erfolgen habe“ (33).

Im nächsten Abschnitt (Begriff und Arten der Vereine von Gläubigen, 37–43) nimmt M. mangels einer Legaldefinition im Codex eine Begriffsbestimmung vor, was unter einem Verein von Gläubigen zu verstehen ist. „Ein Verein ist ein dauerhafter Zusammenschluß von Personen, die sich vereinen, um mithilfe einer rechtlich anerkannten Organisationsform bestimmte Ziele zu erreichen.“ (39) Anschließend werden übersichtsartig die verschiedenen Vereinsarten aufgelistet, ohne sie bereits konkret zu beschreiben. Bereits hier kommt M. auf das Phänomen der sog. „Neuen kirchlichen Bewegungen“ zu sprechen, die in der Schnittstelle von Vereinigungsrecht und Ordensrecht wegen ihrer komplexen Mitgliederstruktur oft nur schwer in das kirchliche Recht einzubinden sind.

Nach diesen noch grundsätzlichen Überlegungen wird es im dritten Kap. (Die Statuten der Vereine von Gläubigen, 45–56) vereinigungsrechtlich konkret. Die Statuten eines Vereins beschreibt M. mit dem originellen Terminus „Personalausweis“ (45) des Vereins, der gleichsam seine Verfassung beschreibt. Mithilfe des c. 304 § 1 CIC, der Mindestanforderungen an die Abfassung eines solchen Statuts formuliert, erläutert M. die wichtigsten Aspekte eines solchen Statuts wie Wesen, Name oder Bezeichnung, Sitz, gemeinsame Zwecke und Ziele, Mitglieder des Vereins und Leitung des Vereins. Weiterhin kommen die Aspekte Versammlungen, Beschlüsse und Verwaltung des Vereinsvermögens sowie die Befugnisse der kirchlichen Autorität, die Änderung der Statuten und die Auflösung des Vereins in den Blick. Dieser Abschnitt enthält hilfreiche Hinweise wie den, dass nur die wirklich entscheidenden Aspekte in den Statuten enthalten sein sollten, während bspw. konkrete Normen für das Abhalten von Sitzungen in untergeordneten Regelungen wie Geschäftsordnungen abgefasst sein sollten, die ohne weitere Mitwirkung der zuständigen kirchlichen Autorität flexibel an die jeweiligen Bedarfe des Vereins angepasst werden kön-

nen. Immer wieder betont M. den Gestaltungsfreiraum der Gläubigen bei der Abfassung der Statuten und dessen vorrangige Bedeutung für das Leben im Verein.

Recht umfangreich ist das vierte Kap. (Öffentliche Vereine von Gläubigen, 57–92) ausgefallen, was insofern überrascht, als diese neue Rechtsform einer kanonischen Vereinigung zumindest im deutschsprachigen Raum noch keine breite Rezeption erfahren hat. Kennzeichnend für einen öffentlichen Verein sei es, dass er „in nomine ecclesiae“, genauer „in nomine auctoritatis“ handle, was nichts anderes bedeute, als dass die öffentlichen Vereine im Namen jener kirchlichen Autorität handeln, von der sie errichtet wurden. Was die Aufsichtsrechte bei auf nationaler Ebene agierenden öffentlichen Vereinen angeht, plädiert M. konsequent für den jeweiligen Diözesanbischof, auf dessen Gebiet eine entsprechende Vereinigung agiere. Ein Aufsichtsrecht der Bischofskonferenz zuzuerkennen, befördere die Gefahr der „Nationalkurie“, so ein ungewöhnlicher Begriff aus der Codexreformgeschichte (71). Eher ungewöhnlich sind die Ausführungen zur Frage, wer Mitglied in einem öffentlichen Verein werden kann, da M. die Bestimmung des c. 316 CIC sehr weit auf alle Gläubigen ausweitet, die in ihrer persönlichen Lebensführung und in ihrem Glauben in irgendeiner Weise nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Für diese Position zieht M. die sog. Defektionsklauseln (75) und den strittig kommentierten c. 915 CIC heran. Andererseits zeigt M. durchaus Offenheit für die Mitgliedschaft von nichtkatholischen Christen in öffentlichen Vereinen, wenn diese Ziele gemäß c. 301 § 2 CIC verfolgen und die Relation von katholischer Mehrheit zu nichtkatholischer Minderheit im Mitgliederbestand gewahrt bleibt. Bei der Beschreibung der Leitungämter wie Vorsitzender, Kommissar und auch bei der nicht eindeutig zu bestimmenden Rechtsfigur des Kaplans oder geistlichen Assistenten in einem öffentlichen Verein erhält der Leser gediegene Informationen. Da das Vermögen eines öffentlichen Vereins Kirchenvermögen ist, skizziert M. auf der Folie der partikularrechtlichen spanischen Bestimmungen die Rechtsgeschäfte, die einer vorgängigen Genehmigung der zuständigen kirchlichen Autorität bedürfen.

Im nächsten Abschnitt (Private Vereine von Gläubigen, 93–118) kommen die vielen privaten kanonischen Vereine in den Blick. Zutreffend konstatiert M., dass die in c. 298 § 1 CIC aufgelisteten Ziele dieser Vereine sehr weit gesteckt (94) und somit das Spektrum der privaten Vereine in der Kirche „sehr breit gefächert“ (95) seien. Was die in der kanonistischen Kommentierung strittig diskutierte Frage angeht, was denn nun inhaltlich mit der in c. 299 § 3 CIC geforderten „recognitio“ der Statuten tatsächlich gemeint sei, stellt M. fest: „Im Sinnzusammenhang der zitierten Rechtfertigung bedeutet der Begriff ‚recognoscantur‘, dass die zuständige kirchliche Autorität durch die Vorlage der Statuten Kenntnis von der Existenz eines Vereins von Gläubigen erhält und dass die Autorität die Statuten überprüft, um festzustellen, ob ihr Inhalt mit der Lehre, der Disziplin und der Sitte vereinbar ist oder nicht.“ (98) Bei dieser Prüfung treten nach S. weitere Kriterien hinzu wie das der Nützlichkeit, die Vermeidung von Zersplitterung der Kräfte und das Gemeinwohl der Kirche. Insgesamt wird ein Verständnis von Überprüfung deutlich, das weit mehr als nur bloße Kenntnisnahme der eingereichten Statuten ist. In weiteren Punkten legt sich M. klar fest, wenn es für ihn z. B. selbstverständlich freie Zusammenschlüsse von Gläubigen geben kann, die zwar keine privaten kanonischen Vereine sind, sich aber dennoch auf das Grundrecht der Vereinigungsfreiheit nach c. 215 CIC berufen können, was ihre Kirchlichkeit angeht. Die Mitgliedschaft von nichtkatholischen Christen ist für ihn trotz der verwinkelten Textgeschichte des schließlich nicht in den Codex aufgenommenen c. 304 § 4 CIC unstrittig, wenn der katholische Charakter der privaten Vereinigung bewahrt bleibt.

In zwei kurzen Kap.n VI (Neue kirchliche Bewegungen, 119–125) und VII (Konfraternitäten und Bruderschaften, 127–131) setzt sich M. mit der Frage auseinander, wie einerseits mit den sog. „Neuen kirchlichen Bewegungen“ umzugehen ist und wie die zumindest im südspanischen Bereich wieder aufblühenden altherwürdigen Bruderschaften, die der alte Codex noch kannte und kirchenrechtlich regelte, im neuen Gefüge des kanonischen Vereinigungsrechtes einzuordnen sind. Was die neuen kirchlichen Bewegungen angeht, plädiert S. für eine Haltung der Bischöfe von Wohlwollen und Aufsicht. Realistisch sind seine Ausführungen hinsichtlich der verschiedenen Zweige dieser Bewegungen, die zum Teil ordensähnlich nach den evangelischen Räten leben, während andere als Ehepaare mit Kindern diesen Bewegungen angehören. Sein Plädoyer steht für kirchenrechtliche Differenzierung, d. h. unter einem noch zu definierenden kirchenrechtlichen Dach müssen nach unterschiedlichen Gesichtspunkten verschiedene Zweige eigenständig umschrieben werden, die entweder vereinigungsrechtlich oder ordensrechtlich organisiert sind. Aus eigener Anschauung weiß ich, wie schwer eine solche Ausdifferenzierung diesen Gemeinschaften fällt, weil nicht selten die Mehrzahl der Mitglieder gemeinsam in einem Haus lebt.

Bei den Bruderschaften steht es für M. außer Frage, dass sie als öffentliche Vereine zu verstehen sind, da sie dem amtlichen Gottesdienst dienen (vgl. c. 301 § 1 CIC). Zu fragen wäre allerdings, wie eine solche Rechtsüberleitung in das geltende System zu gestalten wäre, da hinzukommt, dass diese Bruderschaften sich auf unvordenkliche Traditionen berufen können. Hier bin ich ehrlich gesagt skeptisch, ob ohne Zustimmung der entscheidungsbefugten Organismen der Bruderschaften eine Rechtsüberleitung einfach von bischöflicher Seite erfolgen kann.

Im abschließenden achten Kap. (Kriterien für die Identität der Vereine von Gläubigen, 133–142) werden die Untersuchungsergebnisse noch einmal zusammengefasst, ehe in zwei Anhängen (143–157 und 159–165) zum einen sehr hilfreiche Vorlagen für Formulare wie eine Mustersatzung für einen privaten Verein gegeben und die Canones des kanonischen Rechts über Vereine von Gläubigen (cc. 298–329 CIC) im Wortlaut abgedruckt werden. Ein Autorenregister und Angaben zum Vf. und zum Buch runden die Studie ab.

Dieses Buch kann uneingeschränkt sowohl dem wissenschaftlich ambitionierten Leser als auch den Christgläubigen empfohlen werden, die sich mit der Gründung eines Vereins beschäftigen oder geltende Statuten an das neue Recht des Codex anpassen wollen. Bis auf den formalen Rechtschreibfehler im Namen des Kollegen Schulz (hier geschrieben Schultz) ist auch unter formaler Perspektive positiv zu vermerken, wie fehlerfrei die Übersetzer und der Verlag gearbeitet haben.

Münster

Thomas Schüller

Kurzrezensionen

Bertrand-Pfaff, Dominik: Eine Poetik der Gabe. Kerygmatische Lebensform im Anschluss an Martin Deutingers Kunst- und Moralthologie. – Fribourg / Freiburg i. Br.: Academic Press Fribourg / Herder 2004. 251 S. (Studien zur theologischen Ethik, 103), pb. € 35,00 ISBN: 978-3-7278-1457-0

Die vorliegende Studie weist, indem sie das weitgehend verkannte, theologisch jedoch zweifellos bedeutsame Werk Martin Deutingers (1815–1864) rekonstruiert und auswertet, auf einen Ansatz hin, der zeigt, wie auch noch gegenwärtig „Ethik“ und „Ästhetik“ wieder aufeinander bezogen werden könnten. Tatsächlich scheint das, was der Autor im Anschluss daran als „Ethos einer kerygmatischen Lebensform“ bezeichnet, eine aus christlicher Perspektive adäquate Antwort auf die Probleme des spätmodernen Ästhetizismus darzustellen, zumal dabei das diesbezüglich konstitutive Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit sehr eingehend erwogen wird. Man mag sich jedoch nach der Lektüre dieses Buches fragen, ob die methodische Vorentscheidung zu Gunsten der „Hermeneutik“ dem eingangs formulierten Erkenntnisinteresse der Suche nach einer tragfähigen „christlichen Identität“ zuträglich war, da doch gerade die Hermeneutik, die das Faktum des Verstehens für unhintergebar halten muss, somit jenen Anfang vergessen lässt, der m. E. das hier eigentlich zu Suchende ist (nämlich jene Lebensoffenbarung, die jedem Verstehen vorausgeht). Dennoch bleiben v.a. die Impulse für heutige kunst- und bildtheologische Fragestellungen äußerst anregend. Die Arbeit ist nicht zuletzt deswegen lesenswert. M. A. S.

Ganoczy, Alexandre: La Trinité créatrice. Synergie en théologie. – Paris: Cerf 2003. 321 S., kt € 35,00 ISBN: 2-204-07258-3

Dieses sehr empfehlenswerte, weil die Schöpfungstheologie vorantreibende, Werk erschien ursprünglich bereits 2001 unter dem Titel „Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie“. Der ein wenig geänderte Titel der Übersetzung wird beim französischen Publikum mit einiger Sicherheit Assoziationen an P. Teilhard de Chardin auslösen. Und dies zu Recht, geht es doch hier wie dort um ein theologisches Verständnis der Schöpfungs- und insbesondere der Evolutionswirklichkeit. Umso überraschender ist es, dass man diesen Namen im ganzen Werk vergeblich sucht. G. G.

The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew F. Gregory / Christopher M. Tuckett. – Oxford: Oxford University Press 2005. (VIII) 375 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers, 1), geb. £ 55,00 ISBN: 0-19-926782-0

Genau 100 Jahre nach Erscheinen von „The New Testament in the Apostolic Fathers“ (Oxford 1905) widmen sich die Hg. in einer zweibändigen Studie (vgl. den Band *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*) erneut der Aufgabe und dem Thema einer Verhältnisbestimmung von NT und Apostolischen Vätern. Der hier anzuzeigende Bd behandelt die Frage, welche ntl. Texte in den elf Beiträgen des Bdes werden im Blick auf die Apostolischen Väter u. a. die Didache, der 1. und 2. Klemensbrief, die Ignatiusbriefe, der Philipperbrief des Polykarp, der Barnabasbrief sowie der Hirt des Hermas besprochen. Die beiden Hg. steuern einen methodologischen Aufsatz unter dem Titel „What constitutes the Use of the Writings that later formed the New Testament in the Apostolic Fathers?“ bei (61–82). Hilfreiche Register (347–375) beschließen den Bd. M. La.

Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit, hg. v. Anton Rauscher / Rudolf Weiler. – Innsbruck: Verlag Kirche 2003. 104 S., ln € 14,90 ISBN: 3-9014-5064-63-4

Aus Anlass der Eröffnung des Seligsprechungsprozesses 2002 des großen katholischen Sozialethikers und Tiroler Priesters Johannes Messner, geboren 1891 in Schwaz/Tirol, geweiht am 29. Juni 1914

im Dom zu Brixen, langjähriger Prof. für Sozialethik in Wien, gestorben dort 1984, ist das Buch mit Beiträgen verschiedener Autoren erschienen. Alfred Klose und Rudolf Messner zeichnen ein sehr anschauliches Lebensbild von Johannes Messner, Werner Kunzenmann zeichnet das Bild von ihm als Tiroler, Anton Rauscher charakterisiert kenntnisreich und mit vielen Querverweisen auf zeitgenössische Sozialethiker Johannes Messner als katholischen Sozialwissenschaftler, insbes. mit Blick auf seine Zeit im englischen Exil und im Dialog mit der angelsächsischen Soziologie. Der Bd wird abgerundet durch die Schilderung von Johannes Messner als Wissenschaftler an der Univ. Wien (Anton Rauscher und Rudolf Weiler) sowie durch eher privat gefärbte Erinnerungen von Senta Reichenpfader und eine biographische Kurzchronik. Obwohl fast vergessen, verdient die Gestalt von Johannes Messner unbedingt die Erinnerung und die Erwähnung als einen der großen Pioniere der katholischen Sozialethik und der christlichen Sozialwissenschaft. Dem Buch kommt das Verdienst zu, solche biographische und sachorientierte Erinnerung zu leisten und damit einen wertvollen Beitrag zur aktuelleren Geschichte der katholischen Sozialethik zu liefern, insbesondere im Blick auf die großen Auseinandersetzungen mit dem Faschismus und dem Kommunismus im 20. Jh. Von diesen Auseinandersetzungen kündigt das Leben und Werk von Johannes Messner, das vorbildhaft steht für den entschiedenen Willen der katholischen Soziallehre, die Person und damit den philosophischen und theologischen Personalismus zum Kern jeder Staats- und Gesellschaftstheorie zu machen. P. Sch.

Reikerstorfer, Johann: Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 406 S. (Religion, Kultur, Recht, 1), pb. € 39,80 ISBN: 978-3-631-57025-8

Die rückblickende (12) Zusammenschau meist andernorts erschienener Beiträge umkreist im ersten und zweiten Teil die Theorie-Praxis-Dialektik des Glaubens. Der Haupttitel geht auf Erich Heintel zurück, der das „Daseinsexperiment“ vom bloßen „Anwendungsverhältnis“ einer zur sachhaft-wertfreien Distanziertheit neigenden Theorie in neopositivistischer Manier absetzt. Jenes stellt sich demgegenüber als ein von bestimmten Grundeinstellungen motiviertes, umgreifend-verantwortetes Weltengagement dar. Es wird dann zum „Totalexperiment“, wenn es sich der Unverfügbarkeit eines letzten Sinnanzuges angesichts der Aporetik des menschlichen Daseins „wirklich“ stellt (vgl. bes. 43ff) – d.h. sie nicht ontologisch oder transzendentalphilosophisch kompensiert (vgl. 121ff) – und sich der Mensch in seiner Freiheit selbst riskiert. Dazu kann letztlich nur der christliche Glaube an einen sich in Welt (Schöpfung) und Zeit (Heilsgeschichte) (vgl. 155f) selbst mitteilenden Gott legitimieren (vgl. 266f). Die auf den Untertitel bezogenen sprachtheoretischen Reflexionen, die sich v.a. im dritten und vierten Teil finden, bleiben allerdings im Kontext einer transzendentalphilosophisch verorteten Sinnfrage (Heintels „Sinnapriori“). Hinsichtlich seines vorwiegend am Individuum ansetzenden und eher affirmativen Konzepts verweist der Vf. selbstkritisch auf „theologische Umorientierungen“ (12) in seinen neueren Schriften – gemeint ist die politische Theologie (J. B. Metz). Eine über Andeutungen (vgl. 200ff und 260 Anm.) hinausgehende Vermittlung steht also noch aus. E. T.

Reinmuth, Eckart: Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 118 S. (UTB, 2310), brosch. € 14,90 ISBN: 3-8252-2310-8

Der Vf. legt eine knappe, gut lesbare „Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments“ vor. Da die Art der Lektüre darüber entscheidet, „wie das Neue Testament wirkt – ob es unselbständig macht oder selbstverantwortlich“ (5), ist dem Vf. daran gelegen, eine Art „Lesekunst“ (5) zu skizzieren respektive Hinweise hierfür zu geben. Dies wird in vier Abschnitten unternommen: 1. Eine Geschichte verstehen (11–38); 2. In Bildern sprechen (39–64); 3. Nach Wahrheit fragen (65–90); 4. Mit Texten handeln (91–111) – gerahmt von Einleitung (9f) und Schlusswort (112f). Dabei verfolgt der Vf. das Ziel, „Leseperspektiven zu entwickeln“ (10), und richtet sich an ein breiteres Publikum (Studienanfänger; interessierte Nichtfachleute). Die Darstellungen wollen „ohne Fachkenntnisse“ (10) verstehbar sein und kommen ohne Fußnoten aus. Der Vf. entwickelt den zentralen Gedanken einer „Jesus-Christus-Geschichte“ als Wurzel der ntl. Texte und kommt zu dem Schluss, dass „die Verstehensprozesse, denen sich diese Texte verdanken, für unser eigenes Verstehen“ (112) wichtig sind. Der Bd wird beschlossen durch eine knappe Literaturliste (114–116) sowie ein Bibelstellen- (117) und ein Stichwortregister (118). Ch. S.

Westphal, Sebastian J.: *American National Identity after September 11. Post-9/11 Experience as Mirror Narrative*. – Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2007. 115 S., kt. € 17,90 ISBN: 978–3–86573–247–7

Die Attentäter des 11. September 2001 deuteten, wie anhand ihrer „Geistlichen Anleitung“ gezeigt worden ist, „Terror als Gottesdienst“ (H. G. Kippenberg). Doch auch im „Kampf gegen den Terrorismus“ waren und sind religiöse Semantiken in hohem Maß virulent. In einem als Magisterarbeit am Berliner John-F.-Kennedy-Institut für Nordamerikastudien entstandenen, anregenden Essay fragt Sebastian Westphal nach „Americans' self-conception following the September 2001 attacks“ (12). Er kommt zu dem Schluss: „America's post-September 11 national identity is characterized by a high degree of patrio-

tism, religiousness, a new sense of vulnerability to outside threats, and the awareness of a new enemy to the United States.“ (84) Die Analyse einer ausgewählten Episode der populären amerikanischen Comedyserie „Southpark“ (63–82) stützt insbesondere auch seine Beobachtung einer „increasing opposition to any developments within society that [are] considered unconstitutional or un-American“ (84). Der Vf. beabsichtigt, den Aspekt der kulturellen und religiösen Strategien zur Bewältigung der Tragödie (v. a. 30–37) im Rahmen einer Diss. schrift zu vertiefen, die den Arbeitstitel trägt: „Cultural Battles after 09/11. The Sacralization and Profanation of a Tragedy“. Man wird dieses Unternehmen – auch und gerade aus der Perspektive der Theologie – nur mit Nachdruck begrüßen können. G. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend, hg. v. Martin Keßler / Martin Wallraff. – Basel: Schwabe 2008. 402 S. (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, 5), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–7965–2569–8; 9–35: KESSLER, M.: Basler Wissenschaftsförderung im Jahre 1958. Zum Anlass der Dissertation von Rudolf Smend; 36–61: SOMMER, A. U.: Historisierung der Philosophie – Historisierung der Theologie. Überlegungen zu disziplinären Selbsthistorisierungspraktiken; 62–109: KAUFMANN, T.: Jan Hus und die frühe Reformation; 110–135: BULTMANN, C.: Das Mosebild im Handbuchwissen der Frühen Neuzeit; 136–170: ARNOLD, G.: Spinoza von den Propheten. Edition des Exzerpts Herder-Nachlass XXVIII, 11 23^{tv}, 25^f–28^v; 171–211: MATHYS, H.-P.: Wilhelm Martin Leberecht de Wette's Dissertation critico-exegetica von 1805; 212–225: ROGERSON, J. W.: De Wette, Jahn und Sand. Ihre Beziehungen im Licht neuer Forschung; 226–255: STEGEMANN, E. W.: Wilhelm Martin Leberecht de Wette und Ferdinand Christian Baur über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes; 256–278: WALLRAFF, M.: Evangelium und Dogma. Zu den Anfängen der Gattung Dogmengeschichte (bis 1850); 279–302: BECKER, U.: Julius Wellhausens Sicht des Judentums; 303–313: SEIDENSTICKER, T.: Julius Wellhausen und das „arabische Heidentum“; 314–334: MERK, O.: Forschungsgeschichte im Werk Adolf Jülichers; 335–355: SCHMID, K.: Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie. Die Kontroverse zwischen Ludwig Köhler, Emil Brunner und Hugo Greffmann aus dem Jahr 1926; 356–376: TROWITZSCH, M.: Bildgedanken. Bemerkungen zur Metaphorik bei Bonhoeffer und Barth; 377–387: MAIER, H.: Gibt es ein christliches Menschenbild?

Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, hg. v. Bernhard Schneider. – Münster: Aschendorff 2008, (VI) 224 S., kt. € 19,80 ISBN: 978–3–402–12787–2; 8–32: EULER, W. A.: „Des Glaubens liebste Kind?“ Erscheinungen und Wunder in fundamentaltheologischer Perspektive; 33–55: VODERHOLZER, R.: Vor-erwählt und voll-erlöst. Der Marienglaube der Kirche in den Dogmen von 1854 und 1950; 56–85: HEINZ, A.: Maria in Liturgie und Frömmigkeit des Marianischen Jahrhunderts; 86–115: UERLINGS, H.: Maria in der Literatur der deutschen Romantik. Eine (Wieder-)Entdeckung?; 116–138: DONDELINGER, P.: Lourdes: Bernadette Soubirous und die Erscheinungen 1858; 139–165: KOTULLA, A. J.: Lourdes und die deutschen Katholiken: Über die frühe Rezeption eines katholischen Kultes im Deutschen Kaiserreich und die Anfänge der Wallfahrt bis zum Ersten Weltkrieg; 166–176: LOIPERDINGER, M.: „Das Lied von Bernadette“ – erfolgreichster Hollywood-Film im Nachkriegsdeutschland vor 1949; 178–197: SCHNEIDER, B.: Ein „deutsches Lourdes“? Der „Fall“ Marpingen (1876 und 1999) und die Elemente eines kirchlichen Prüfungsverfahrens; 198–223: ZUMHOLZ, M. A.: Volksfrömmigkeit und totalitäres NS-Regime: Marienerscheinungen in Heede/Emsland 1937 bis 1940.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009) Heft 1, hg. v. Johannes B. Brantschen / Ruedi Imbach / Guido Vergauwen – Freiburg: Academic Press Fribourg, kt. € 23,00/43,00 pro Jahr ISSN: 0016–0725; 5–10: VERGAUVEN, G.: Eröffnung (des zweisprachigen Kolloquiums an der Universität in Fribourg anlässlich des 10-jährigen Jubiläums von *Fides et ratio*); 11–32: MENDOZA, C.: Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après *Fides et ratio*; 33–50: FERRY, J.-M.: Religiöse Erfahrung und öffentliche Vernunft. Über die Beziehungen zwischen verfassungsmäßigem Agnostizismus und religiösem Glauben im europäischen Raum; 51–71: MÜLLER, A. U.: Die Entwicklung der Fundamentaltheologie in der deutschsprachigen Welt nach *Fides et ratio*; 72–89: VERWEYEN, H.: Quelle philosophie pour quelle théologie? Une perspective de théologie fondamentale; 90–105: SPEER, A.: La philosophie médiévale en Allemagne: longue durée et tendances récentes; 106–134: FIORENTINO, F.: La teoria della superadditio passionis. Un'influenza albertino-egidiana in Giovanni da Reading?; 135–144: REINHARDT, V.: Die unmögliche Mission. Calvin und Genf 1541–1561; 145–163: SOLLBERGER, M.: Eine metatheoretisch motivierte Interpretation der „Ewigen Wiederkunft“ Nietzsches; 174–193: MAYER, R.:

Stockwerkphilosophie gegen Stockwerktheologie? Zum *desiderium naturale* bei Henri de Lubac und Thomas von Aquin; 194–211: DEMMER, K.: Naturrecht zwischen den Extremen. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte; 212–227: KLEIN, R.: Evangelische Predigerhetorik. Überlegungen zum hermeneutischen Kontrast von Internität und Externität in der Rede; 228–256: AMOR, C. J.: „Bittet, und ihr werdet empfangen“. Das Bittgebet in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte.

Zeitschrift für katholische Theologie 131 (2009) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2009, kt. € 20,00/75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895; 1–4: REPSCHINSKI, B.: Aufruf zur Erneuerung. Zum 50. Jahrestag der Ankündigung des zweiten Vatikanischen Konzils; 5–16: WITSCHEN, D.: Einem anderen die Gewissensentscheidung bewusst überlassen. Zur Phänomenologie einer spezifischen Verhaltensmöglichkeit; 17–25: NIEDERBACHER, B.: Was hat Moral mit Gott zu tun?; 26–46: BUCHHOLZ, R.: „Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden.“ Marginalien zu einer These Harnacks; 47–63: ZIMMERMANN, M.: „Heiße Eisen auf dem Prüfstand.“ Theologische Schriftauslegung bei Romano Guardini.

Zeitschrift für katholische Theologie 131 (2009) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2009, kt. € 20,00/75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895; 105–106: REPSCHINSKI, B.: 1809–2009. Das Tiroler Jubiläumsjahr und die Herz-Jesu-Frömmigkeit; 107–133: SIEBENROCK, R. A.: Das „uneingelöste“ Gelöbnis; 134–149: MAYR, P. B.: Der Väter Bund mit dem Herzen des Welterlösers. Eingeleitet und kommentiert von R. A. Siebenrock; 150–173: GANGL, P.: „Ein Herz und eine Seele“; 174–187: SCHEUER, M.: Cor ad cor loquitur.

Zeitschrift für katholische Theologie 131 (2009) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2009, kt. € 20,00/75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895; 241–255: GOLLER, H.: Erschuf Gott das Gehirn oder das Gehirn Gott?; 256–279: PAGANINI, S.: Das biblische Gesetz und seine Interpretation am Beispiel der qumranischen Tempelrolle; 280–299: STEFAN, M.: Religiöse Erklärungsweisen und deren Rationalität; 300–318: AMOR, C. J.: „Wem gilt Gottes Liebe?“ Annäherungen an eine irritierende Antwort bei Thomas von Aquin; 319–340: KOZIEL, B. E.: Die Fundamentalismusdebatte und die Apokalyptik.

Zwiesel, Wolfgang: *Das Heilige Land. Geschichte und Archäologie*. – München: C. H. Beck 2009. 128 S. (Beck'sche Reihe 2459), pb. € 7,90 ISBN 978–3–406–59101–3.

Kirchengeschichte

Das Herzogtum Westfalen. Erster Band: Das kurkölnische Westfalen von den Anfängen kölnischer Herrschaft im südlichen Westfalen bis zur Säkularisation 1803, hg. v. Harm Kluiting – Münster: Aschendorff 2009. 927 S., geb. € 29,50 ISBN 978–3–402–12827–5.

David von Augsburg: Vom äußeren und inneren Menschen. De compositione exterioris et interioris hominis, hg. v. Marianne Schlosser. – St. Ottilien: Eos 2009. 276 S., kt. € 19,80 ISBN: 978–3–8306–7360–6.

Oermann, Nils Ole: *Albert Schweitzer 1875–1965. Eine Biographie*. – München: C. H. Beck 2009. 367 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–406–59127–3.

Schmähling, Angelika: *Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jahrhundert*. – Stuttgart: Franz Steiner 2009. 212 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas, 75), kt. € 39,00 ISBN: 978–3–515–09178–7.

Strohm, Christoph: *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*. – München: C. H. Beck 2009. 128 S. (Beck'sche Reihe, 2469), pb. € 7,90 ISBN: 978–3–406–56269–3.

Witte, Bernd: *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104–154 der Pierpont Morgan Library – der sogenannten Apokalypse des Pseudo-Athanasios. Teil 2: Kommentar*. – Laer: Oros Verlag 2009. 391 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 13), kt. € 60,00 ISBN: 978–3–89375–218–8.

Fundamentaltheologie

Castillo Guerra, Jorge E.: *Iglesia: Identidad, Misión y Testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*. – Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2008. 476 S. (Studien im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 20), kt. € 29,90 ISBN: 978–3–88939–755–3.

Mannion, Gerard: *Chiesa e Postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo*. Collegeville/Bologna 2007. 311 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 21), kt € 21,80 ISBN: 978-88-10-41515-3.

Puente López, Julio: *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta*. Revista Estudios. – Madrida: Revista Estudios 2008. 489 S., kt € 35,36 ISBN: 978-84-95494-22-1.

Christliche Sozialethik

Kindheit und Jugend in alternder Gesellschaft, hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Aschendorff 2008. 404 S. (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 49), kt € 40,00 ISBN: 978-3-402-10981-6: 15-54: DORBRITZ, J.: *Alternde Gesellschaft – der demografische Wandel in Deutschland. Ursachen, Verläufe, Herausforderungen*; 55-96: SCHWEIZER, H.: *Neue Soziologie der Kindheit – „veränderte Kindheit“ in einer „alternden Gesellschaft“*; 97-126: FEIGE, A. / GENNERICH, C.: *Zur Alltagsethik Jugendlicher und junger Erwachsener zwischen Säkularisierungsparadigma und der These der „Wiederkehr der Religion“. Anschlussmöglichkeiten für eine „religiös“ zu nennende Kommunikation und Bewusstseinsbildung?*; 127-153: GENSICKE, T.: *Jugend – Wertewandel – demografischer Wandel*; 154-182: VEITH, W.: *Intergenerationelle Gerechtigkeit. Sozialwissenschaftliche Analyse des Begriffs der „Generation“ und normative Reflexionen der Generationenrelationen*; 183-210: MÖHRING-HESE, M.: *Die Generationengerechtigkeit der Alterssicherung. Demografischer Wandel und bundesdeutscher Sozialversicherungsstaat*; 211-232: BUTTERWEGGE, C.: *Von der Alters- zur Kinderarmut und wieder zurück? Wie das Armutsproblem „demografisiert“ statt gelöst wird*; 233-268: HEIMBACH-STEINS, M.: *Gerechte Beteiligung an und durch Bildung im Wandel gesellschaftlicher Generationenverhältnisse. Sondierungen zum Zusammenhang von Bildungs- und Generationengerechtigkeit*; 269-296: LAUX, B.: *In Verteidigung der Liebe. Konturen eines Familienleitbildes für die veränderte demographische und gesellschaftliche Situation*; 297-330: BORMANN, F.-J.: *Was brauchen Kinder? Ethische Überlegungen zur vernachlässigten Kategorie des „Kindeswohls“*; 331-356: HOFFMEIER, A.: *Was ist eine „jugendfreundliche Politik“? Die jugendpolitischen Positionen des BDKJ vor dem Hintergrund des demografischen Wandels*; 377-382: WULSDORF, H. / DICKMANN, U.: *Der Generationenvertrag auf dem Prüfstand. Ein Plausibilisierungsversuch der Generationenfrage*; 383-385: FILIPOVIĆ, A.: *Religion und Zivilgesellschaft. Bericht über das achte Werkstattgespräch der Sektion „Christliche Sozialethik“ in der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik (26.-28. 2. 2007, Berlin)*; 286-388: WINKLER, K.: *„Solidarität ist die Chance der Toleranz“ (Zygmunt Bauman)? Sozialethische Reflexionen zu Solidarität und Toleranz. Bericht zum 17. Forum Sozialethik (10.-12.09.2007 in der Kommende, Dortmund)*.

Religion in Recht und politischer Ordnung heute. Religion in Law and Politics today, hg. v. Harm Goris / Marianne Heimbach-Steins. – Würzburg: Ergon 2008. 162 S. (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger interreligiöse Studien, 5), kt € 24,00 ISBN: 978-3-89913-640-1: 15-29: FÖRST, J.: *Religion – Was kehrt eigentlich wieder? Religionssoziologische Anmerkungen zu einer neuen Konjunktur, von Religion in Gesellschaft und Kirche zu sprechen*; 31-51: DRAULANS, V.: *„The Reviving Religion. A New Meaning of Religion for the Ordering of Public Life“*. Some Critical Remarks, Inspired by European Values Study-data; 55-67: BECK, H. L.: *Muslims and Modernity*; 69-92: LOOSE, D.: *„Der Augapfel Gottes“*. Das Recht als Integrationsfaktor der interkulturellen Gesellschaft; 93-107: MERKS, K.-W.: *Die theologische Bedeutung des säkularen Staates*; 109-131: HOMEYER, J.: *Das Ringen um den Gottesbezug in der Präambel des Verfassungsentwurfs der EU*; 153-159: JANS, J.: *„Mind Your Own Business!“ Anonymous Theology in the European Constitutional Treaty?*

Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit, hg. v. Thomas Hoppe. – Freiburg/Fribourg: Academic Press Fribourg / Herder 2008. 240 S. (Studien zur theologischen Ethik, 121), pb. € 29,00 ISBN: 978-3-7278-1624-6 / 978-3-451-27065-9: 17-32: ANZENBACHER, A.: *Aufhebung der Kontinenz? Implizite religiöse und anthropologische Leitideen der bioethischen Diskussion*; 33-48: KOSTKA, U.: *Normalität und Normativität im Diskurs über Behinderungen*; 49-63: KOCH, H.-G.: *Politische Steuerung von Körper-Technologie*; 67-82: KAVEMANN, B.: *In guten und in schlechten Zeiten oder: Bis dass der Tod euch scheidet?* 83-92: SCHUSTER, J.: *Häusliche Gewalt (Ko-Referat zu Barbara Kavemann)*; 93-100: MATTHIES, V.: *Gewalt in Konflikten und Transformationsprozessen*; 101-103: HALTER, H.: *Thesen aus sozioethischer Sicht zum Referat von Volker Matthies*; 107-124: LUTTERBACH, H.: *Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung. Zur Rekonstruktion von Sprachangeboten und Sprachbarrieren in der christlichen Tradition*; 125-142: MÜLLER, K.: *Verkörpertes Ich. Eine subjektphilosophische Relecture des Leib-Seele-Problems*; 143-161: BACHL, G.: *Gedankengänge zur Leiblichkeit*; 165-174: LADNER, G.: *Irritation der Geschlechter. Theologische Sichtung des Körper-Diskurses bei Judith Butler*; 175-186: GOERTZ, S.: *Aufgaben und Freiheit. Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten*; 187-202: BREITSAMETER, C.: *Der Gesellschafts-Körper. Zwischen naturaler Unverfügbarkeit und grenzenloser Gestalt*; 203-214: VOSMAN, F.: *Moraltheologie und die „Radikale Phänomenologie“ des Lebens*; 215-230: FRÜBAUER, J.: *Der Körper als tödliche Waffe. Selbstmordattentate als Herausforderung zu einer theologisch-ethischen Reflexion*; 231-238: TÜRK, H. J.: *Ist die Frage nach der ethischen Erlaubtheit der aktiven Sterbehilfe philosophisch-theologisch entscheidbar? Überlegungen zu überschätzten und unterschätzten Argumenten*.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien
 Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn
 Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin
 Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
 PD Dr. Florian Bruckmann, P.-Philipp-Jeningen-Pl. 6, D-85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Rainer Dillmann, Dahle Heide 48, D-33100 Paderborn
 Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Bahnhofstr. 56b, D-48308 Senden
 Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35032 Marburg (Lahn)
 Dr. Gotthard Fuchs, Friedrichstr. 26-28, D-65185 Wiesbaden
 Dr. Simone Furlani, Piazza Capitaniato 3, I-35139 Padova
 Dr. Christoph Goldt, Peutingenstraße 5, D-86152 Augsburg
 PD Dr. Michael Groneberg, Av. Europe 20, CH-1700 Fribourg
 Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31-33, D-14195 Berlin
 Dr. Jutta Koslowski, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
 Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena
 Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda
 Dr. Stephanie van de Loo, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
 Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen
 PD Dr. Hans-Christian Maner, Jakob-Welder-Weg 18, D-55128 Mainz
 Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn
 Dr. Christian Polke, Thunbergsvägen 2, S-752 38 Uppsala
 Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
 Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstraße 31, D-93040 Regensburg
 Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster
 Prof. Dr. Gerhard Stanke, Paulustor 5, D-36037 Fulda
 Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgs-kommode 14, D-48143 Münster
 Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt
 Prof. Dr. Michael Tilly, Bürgerstr. 23, D-76829 Landau
 PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster
 Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duesbergweg 124, D-48153 Münster
 PD Dr. Jakob Wöhrle, Universitätsstr. 13-17, D-48143 Münster
 Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
 Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster
 Tel. (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